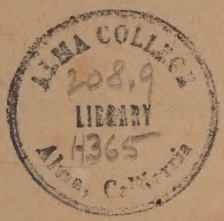
Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,
Domdecan, Generalvicar und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz.



Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Erster Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1873.

27230

Imprimi permittitur.

MOGUNTIAE, 12. Nov. 1873.

Ex mandato Rm Epii.

A. C. OHLER,
Concil eccl. et Cathedral. Eccl. Mogunt.
canon. capitularis.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Dem

Hochwürdigsten Bischofe von Mainz,

Wilhelm Emmanuel,

Freiherrn von Ketteler

in Ehrfurcht und Liebe

gewidmet.

Mit Recht widme ich dieses Werk Ew. bischöfl. Gnaden: denn Ihnen verdankt es aus mehr als Einem Grunde seine Entstehung. Sie haben mir vor fast dreiundzwanzig Jahren den Lehrstuhl der Dogmatik an Ihrem Seminare übertragen. Dann haben Sie seit Jahren in solcher Weise mich ermuntert und aufgefordert, dieses Buch zu schreiben, daß ich dasselbe einigermaßen als eine Frucht des Gehorsams gegen meinen mir von Gott gegebenen Bischof betrachten darf. Dieser Umstand gereicht mir zu großem Troste. Auch das tröstet mich, daß noch andere hochverehrte Männer, auch nicht wenige Priester, die aus unserer Anstalt mit Liebe zur heiligen Wissenschaft hervorgegangen sind, oftmals mich zur Herausgabe meiner Dogmatik aufgefordert haben. Was im lebendigen Vortrage mit der Gnade Gottes gute Früchte getragen, das wird vielleicht auch in schriftlicher Bearbeitung in weiteren Kreisen einiges Gute wirken.

Im Uebrigen erfüllt bei diesem großen Unternehmen ein aufrichtiges Gefühl eigener Schwäche meine ganze Seele.

Die göttliche Wissenschaft zu lehren, war zu allen Zeiten eine Sache, an welche die heiligsten und größten Männer der Kirche nur mit Zagen herantraten. In unseren Tagen aber, wo die Traditionen der großen alten Wissenschaft, zumal in Deutschland, nur allzulange unterbrochen waren und wir überdies neuen und tiefgreifenden Irrthümern gegenüberstehen, ist das Unternehmen doppelt schwierig geworden.

Für solch' ein Werk sind meine Kräfte, ist der Bildungsgang, den auch ich in dieser modernen Zeit durchlaufen habe, sind endlich Zeit und Muße, die mir zu Gebote stehen, so wenig entsprechend, daß ich verzagen müßte, wenn nicht Derjenige meine Hoffnung wäre, der auch durch schwache Werkzeuge Gutes wirken kann. So möge denn in Gottes heiligem Namen und einzig zu Seiner Ehre dieses Buch in die Welt hinaus gehen.

Wollen auch Sie, Hochwürdigster Bischof, dasselbe als ein Zeichen dankbarer Verehrung und Liebe huldvoll aufnehmen.

Der Verfasser.

Vorwort.

Ueber die Aufgabe, welche ich mir bei Abfassung dieses Werkes gestellt habe, und über den Geist, in dem ich sie zu lösen suchte, wird die Einleitung und das ganze Buch genügenden Aufschluß geben.

Hier möchte ich nur über einige praktische Punkte den Leser verständigen.

Wäre diese Dogmatik nur zu einem Lehrbuche bestimmt, so müßte sie selbstverständlich kürzer gefaßt sein. Meine Absicht war aber, ein so vollständiges und allseitig durchgeführtes Handbuch der Dogmatik zu schreiben, daß es dem Schüler zur Ergänzung der Vorlesungen, dem Clerus zum Selbststudium, auch wissenschaftlich gebildeten Männern anderer Stände zur Belehrung dienen könne.

Ein gründliches und fortwährendes Studium der Theologie ist jedem Geistlichen, der sich selbst vervollkommnen und sein heiliges Lehramt gut verwalten will, unumgänglich nothwendig. Ein kurzes, nur die nothwendigen Elemente enthaltendes

Compendium genügt dazu nicht. Freilich bieten die alten großen Theologen unermeßliche Schätze und ist ihr Studium durch kein modernes Buch zu ersetzen; allein obwohl sie wieder zu Ehren gekommen sind, und namentlich die theologische Summe des heil. Thomas wieder viel verbreitet ist, so scheint mir doch eine Dogmatik, wie ich sie geben möchte, ein vielfach empfundenes Bedürfniß. Vor Allem kann man die alten scholastischen und positiven Theologen mit Nutzen nicht studiren, ohne in ihr Verständniß und Studium eingeführt zu sein. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist aber die Form und Weise, wie bei uns die Theologie gelehrt wurde, vielfach von der in der Kirche herkömmlichen Form so weit abgewichen, zum Theil selbst eine so subjective gewesen, daß sie vielfach von dem Studium und Verständnisse der alten großen Theologen mehr entfernte, als zu demselben hinführte. Inzwischen ist Vieles geschehen, um das Verständniß der Alten unserer Zeit wieder zu vermitteln. Zu diesem Zwecke vor Allem möchte auch ich in diesem Buche nach Kräften mitwirken.

Darum bestrebte ich mich, die Gedanken der großen Theologen der Vorzeit in einer der Gegenwart verständlichen Form darzulegen, zugleich aber auch mit dem durch die Jahrhunderte geheiligten, meist so präcisen Sprachgebrauche derselben, der zugleich der Sprachgebrauch der Kirche ist, den Leser vertraut zu machen. Deßhalb glaubte ich lieber zu ausführlich, als zu kurz und und darum schwer verständlich in den deßfallsigen Erklärungen sein zu sollen.

Die scholastische Theologie ist ohne die scholastische Philosophie unzugänglich. Auch in dieser Beziehung hat die neueste Zeit Tüchtiges geleistet und hat sich die Ueberzeugung Bahn gebrochen, daß diese scholastische Philosophie im Wesentlichen nicht ein singuläres, mehr oder weniger subjectives System, sondern jene Philosophie der vom Christenthum gereinigten und erleuchteten gesunden Vernunft ist, welche von der Theologie der Kirche überall vorausseţt wird.

Damit ist nicht gesagt, daß nicht auch die scholastische Philosophie der verschiedenen Schulen in Form und Inhalt der Zeit

und der menschlichen Gebrechlichkeit ihren Tribut gezahlt habe und daß nicht die Scholastiker gar Manches enthalten, was wir nicht, oder doch nicht mit voller Sicherheit festhalten können. Das betrifft aber durchweg solche Punkte der philosophischen Untersuchung, welche zur wissenschaftlichen Bearbeitung der dogmatischen Theologie nicht nothwendig sind und von denen wir daher Umgang nehmen können. Man wird es daher gerechtfertigt finden, daß das Nothwendige und Unzweifelhafte, aber auch nur dieses, aus der Philosophie aufgenommen und erklärt wurde.

Die vorzüglichste Sorge wurde aber darauf verwendet, die dogmatischen Wahrheiten genau zu formuliren, allseitig zu erklären, aus der heiligen Schrift, aus den Quellen der Ueberlieferung und aus den kirchlichen Lehraussprüchen möglichst gründlich zu beweisen.

Durch den Abdruck zahlreicher Beweisstellen in den Noten wurde ein doppelter Zweck erstrebt. Vor Allem wird dadurch der Leser in den Stand gesetzt, aus den Quellenzeugnissen selbst die Einsicht in die positive Begründetheit der Dogmen zu gewinnen. Ein anderer Vortheil scheint nicht minder groß. In der Sprache der heiligen Schrift, in den Darstellungen der Väter und der großen Theologen, in den Worten der Kirche selbst treten die Dogmen in der ganzen Tiefe und Fülle ihres Gehaltes, in warmer Lebendigkeit, in ihren mannigfaltigen Beziehungen und in ihrer praktischen Bedeutung für das christliche und kirchliche Leben in einer Weise vor die Seele des Lesers, die durch keine Darstellung eines einzelnen theologischen Schriftstellers ersetzt wird.

Auch lehrt die Erfahrung, daß bloße Verweisungen oft nur wenig Nutzen bringen. Viele Bücher sind dem Leser nicht zur Hand, und auch wenn sie es wären, ist das Nachschlagen der Stellen, selbst in der heiligen Schrift, mit so viel Mühe verbunden, daß es in der Regel unterbleibt.

Wer die Noten studirt, wird gewiß aus ihnen reichen Gewinn schöpfen und dadurch am leichtesten in das dogmatische

Verständniß der heiligen Schrift, sowie in das Verständniß und den Sprachgebrauch der heiligen Väter und der Theologen, namentlich des heiligen Thomas von Aquin, eingeführt werden.

Auch war es durch die Noten möglich, Gedanken anzuregen und Gesichtspunkte zu eröffnen, die nicht nur für das theoretische Verständniß, sondern auch für die praktische Verwerthung der theologischen Wahrheiten fruchtbar sich erweisen werden.

Deßhalb haben wir auch so manches Wahre, Große und Schöne, was die alte Theologie behandelte, was aber seit dem achtzehnten Jahrhundert mehr und mehr ausgeschieden wurde, wieder aufgenommen. Je mehr die göttliche Wahrheit in ihrer lebendigen Fülle dem Geiste sich darstellt, um so mehr wird auch das Herz zur Liebe derselben hingerissen, wird der Glaube freudig und lebendig. Und wenn auch das bekannte Wort: „Cor facit theologum," eine falsche Deutung zuläßt und in der Periode moralisirender und sentimentaler Aufklärung nur allzu sehr gefunden hat, so bleibt doch ewig wahr, daß nur jene Theologie die göttliche Wahrheit zu ihrer rechten Geltung bringt, deren Studium auch das Herz mit Begeisterung und heiliger Liebe entzündet. Was der Unterricht des Auferstandenen bei jenen Jüngern, das müßte auch das Studium der heiligen Wissenschaft in Jedem wirken, der dasselbe recht betreibt. Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur in via, et aperiret nobis scripturas (Luc. 24, 32.). Wenn auch nicht meine Darstellung, so wird doch das Wort der heiligen Schrift, der Väter und Theologen, womit ich dieselbe begleite und erläutere, diese Wirkung hoffentlich einigermaßen hervorbringen.

Noch ein Wort über die deutsche Sprache, worin dieses Buch geschrieben ist. Ich bin ganz davon durchdrungen, daß die Sprache der Kirche auch die der theologischen Wissenschaft sein soll. Deßhalb ist aber die Muttersprache bei Behandlung der heiligen Wissenschaft nie ausgeschlossen gewesen und vielfach unter Billigung der Kirche und mit Nutzen angewendet worden. Ich

schreibe deutsch, nicht blos weil es so mein eigener Bildungs- und Lebensgang mit sich bringt und ich mich in fremder Sprache nur schwerfällig bewegen könnte, sondern auch deßhalb, weil ich in der Gegenwart dadurch der Sache der Wahrheit und der Kirche besser zu dienen glaube. Dagegen gebe ich stets und genau die lateinische Terminologie der Kirche und ihrer Theologen.

Daß ich die Stellen der heiligen Schrift nach der Vulgata citire, verstund sich von selbst. Auch längere Stellen griechischer Väter glaubte ich in den recipirten oder den von den Maurinern verbesserten Uebersetzungen geben zu sollen. Mag das weniger gelehrt sein; es ist viel nützlicher. Jeder Theologe und jeder wissenschaftlich gebildete Mann muß der lateinischen Sprache mächtig sein. Dasselbe bezüglich der griechischen Sprache allgemein vorauszusetzen, wäre eine Täuschung.

Seitdem ich im theologischen Lehramte beschäftigt bin, habe ich es als eine strenge Gewissenspflicht erachtet, nicht blos mit den Dogmen der Kirche, sondern auch mit der sententia communis ihrer großen und angesehenen Theologen in Allem und Jedem übereinzustimmen. Es ist mir dieses stets auch als höchst natürlich und ächt wissenschaftlich erschienen. Auch habe ich nie Grund gehabt es zu bereuen. Ich hoffe zu Gott, daß ich nichts geschrieben habe oder schreibe, was mit der Lehre und dem Geiste der Kirche nicht harmonirt. Sollte ich aus menschlicher Gebrechlichkeit einen Fehler begangen haben oder je begehen, so ist er gegen meine Absicht und widerrufe ich denselben im Voraus, Alles freudig und rückhaltslos dem Urtheile des apostolischen Stuhles unterwerfend. Das Wort des heil. Augustinus eigne ich mir gänzlich an, indem ich den Leser auch bezüglich dieses Buches bitte: *Quae vera esse perspexeris, tene et Ecclesiae catholicae tribue, quae falsa respue et mihi, qui homo sum, ignosce.* (De vera relig. c. 10, n. 20.)

Zum Schlusse die Bemerkung, daß das Ganze drei Bände füllen wird und der Druck derselben ununterbrochen vor sich geht. Die zweite Hälfte wird vor Ostern 1874 in den Händen der

Leser und damit der erste Band vollendet sein, der namentlich jene Grundwahrheiten des Glaubens und der Theologie behandelt, welche das Vaticanische Concil den Irrlehren unserer Zeit gegenüber in Schutz genommen hat.

Hiemit empfehle ich meine Arbeit und mich selbst dem brüderlichen Gebete Derer, die dieses Buch lesen.

Mainz, am Feste des heil. Martinus 1873.

Heinrich.

Druckfehler.

S. 121, Note 1, Z. 4 v. oben ist bei der Venet. Ausgabe der Werke Benedict's XIV. statt 1867 zu setzen 1767. S. 13, Z. 7 v. unten lies: foecunditatem statt foeccunditatem. S. 45, Z. 25 v. oben lies: Tugendmittel statt Tugendmitteln. S. 127, Z. 8 v. oben lies: behandelnde historische statt behandelnden historischen. S. 216, Note 2, Z. 5 v. unten lies: même statt mêm. S. 221, Note 1, Z. 2 v. unten lies: re cognita statt recognita. S. 155, Note 1, Z. 4 v. oben lies: anknüpfen statt angeknüpfen. Daselbst Z. 9 v. unten lies: αἵματος. S. 156, Z. 2 v. oben lies: hatten statt halten. S. 165, Note 1, Z. 11 v. unten commendo statt comendo. S. 172, Note 2, Z. 8 v. unten: volutatur statt voluntatur.

Inhalt.

		Seite
Einleitung.	Begriff der dogmatischen Theologie	1
§. 1.	Theologie im Allgemeinen	1
§. 2.	Natürliche und übernatürliche Theologie. Insufficienz der ersteren	3
§. 3.	Von der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß Gottes und seiner Werke	5
§. 4.	Die übernatürliche Theologie — Theologie im eigentlichen Sinne. — Ihre Natur und Aufgabe im Allgemeinen	14
§. 5.	Glaube und Theologie	18
§. 6.	Nähere Bestimmung der Aufgabe der theologischen Wissenschaft. Apologetische — fundamentale — positive — speculative Theologie	23
§. 7.	Gegenstand und Einheit der Theologie	36
§. 8.	Eintheilung der Theologie in speculative und praktische, oder in Dogmatik und Moral	42
§. 9.	Die Theologie: Wissenschaft, höchste Wissenschaft, Weisheit	47
§. 10.	Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften	53
§. 11.	Letzter Zweck, Nothwendigkeit, Nutzen der Theologie	59
§. 12.	Die dem Theologen nothwendigen Eigenschaften und Tugenden	63
§. 13.	Die Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung in der Kirche	67
§. 14.	Die patristische Periode	71
§. 15.	Die Scholastik des Mittelalters	86
§. 16.	Die Theologie der neueren Zeit	107

Der Dogmatik erster und allgemeiner Theil.
Die theologische Erkenntnißlehre.

§. 17.	Vorbemerkung	131

Erstes Buch.

Von der dem Glauben vorausgehenden vernünftigen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, sowie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche.

§. 18.	Uebersicht und Erkenntnißprincipien der hier zu betrachtenden Wahrheiten	135

Seite

Erstes Kapitel.

Von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge oder der *praeambula fidei* im engeren Sinne.

§. 19. Die natürliche Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniß der *praeambula fidei*. — These und Erklärung derselben . . 138
§. 20. Beweis unserer These aus der heiligen Schrift 142
§. 21. Beweis unserer These aus den Vätern 158
§. 22. Beweis aus den Vätern, Fortsetzung. — Lehre der Väter über die Philosophie 169
§. 23. Beweis aus dem Consens der Theologen 177
§. 24. Beweis aus den kirchlichen Lehrentscheidungen 182
§. 25. Beweis aus theologischen Gründen 190
§. 26. Natur und Grund der vernünftigen Gewißheit der *Praeambula fidei* 195
§. 27. Irrige Meinungen 205
§. 28. Der Traditionalismus insbesondere 214

Zweites Kapitel.

Von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung.

§. 29. Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung 228
§. 30. Nothwendigkeit der Offenbarung und der Kirche 232
§. 31. Von der moralischen Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten insbesondere 239
§. 32. Positive und rationelle Begründung des über die Nothwendigkeit der Offenbarung Gesagten 254
§. 33. Die Irrthümer des Naturalismus und Rationalismus 262

Drittes Kapitel.

Von der vernünftig erkennbaren Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche.

§. 34. These und Erklärung derselben 279
§. 35. Beweis unseres Satzes aus der heiligen Schrift 284
§. 36. Beweis aus den Vätern 298
§. 37. Beweis aus dem Consens der Theologen und aus den Lehrentscheidungen der Kirche 310
§. 38. Nähere Erläuterung des Grundes, Zweckes und der Natur der Glaubwürdigkeitsbeweise im Allgemeinen 316
§. 39. Die Glaubwürdigkeitsbeweise im Einzelnen. Innere Kriterien. . 322
§. 40. Aeußere Kriterien 334
§. 41. Von den Wundern; Begriff und Arten 338
§. 42. Möglichkeit und Congruenz derselben 356
§. 43. Erkennbarkeit und Beweiskraft derselben 368
§. 44. Von der Prophetie 382

Seite

§. 45. Von den Weissagungen, insbesondere ihrer Erkennbarkeit und Beweiskraft 403
§. 46. Von den s. g. moralischen Wundern und den verschiedenen apologetischen Methoden 416
§. 47. Die Grundeigenschaften und Grundthatsachen der wahren Religion 424
§. 48. Das Zeugniß des vorchristlichen Alterthums 435
§. 49. Der Beweis aus Christi Person, Leben und Wirken 440
§. 50. Beweis aus der Ausbreitung, der Erhaltung und den Früchten des Christenthums 472
§. 51. Die Merkmale der wahren Kirche und der Beweis aus denselben . 487
§. 52. Das Argument aus den Verfolgungen und dem Marthyrium . . 517
§. 53. Schluß des Glaubwürdigkeitsbeweises 535

Zweites Buch.

Von dem Glauben, den Glaubensquellen, der Glaubensregel und dem Glaubensrichter.

§. 54. Vorbemerkung 543

Erstes Kapitel.

Von dem Glauben.

§. 55. Name und Begriff des Glaubens im Allgemeinen 545
§. 56. Begriff des theologischen und katholischen Glaubens 556
§. 57. Vom Gegenstande des Glaubens im Allgemeinen 591
§. 58. Von dem Glaubensgrunde *(objectum formale fidei)* 616
§. 59. Von dem Acte des Glaubens 634
§. 60. Von der Tugend des Glaubens 654
§. 61. Gewißheit, Nothwendigkeit und Unwiderruflichkeit des Glaubens . 664

Zweites Kapitel.

Von der kirchlichen Proposition der geoffenbarten Wahrheit oder von der katholischen Glaubensregel.

§. 62. Von der katholischen Glaubensregel im Allgemeinen 681
§. 63. Das apostolische Glaubensdepositum 685
§. 64. Die Ueberlieferung des Glaubensdepositums durch die Kirche . . 693
§. 65. Beweis der katholischen Glaubensregel aus der Anordnung Christi 696
§. 66. Beweis der katholischen Glaubensregel aus der beständigen Lehre und Praxis der Kirche 705

Drittes Kapitel.

Von der heiligen Schrift und Ueberlieferung als den Quellen des Glaubens.

§. 67. Schrift und Tradition die beiden Glaubensquellen und ihr gegenseitiges Verhältniß 726
§. 68. Von der heiligen Schrift, insbesondere ihrer Inspiration . . . 736
§. 69. Die göttliche Wahrheit und Autorität der heiligen Schrift des alten und neuen Bundes 755

Seite

§. 70. Von der Nothwendigkeit der Ueberlieferung und des Lehramtes der Kirche zur Bezeugung der heiligen Schrift 775

§. 71. Von der Nothwendigkeit der Ueberlieferung und Autorität der Kirche zur Erklärung der heiligen Schrift 794

§. 72. Von der Nothwendigkeit der Ueberlieferung der Kirche zur Ergänzung der heiligen Schrift 829

§. 73. Von dem Texte der heiligen Schrift und der Vulgata insbesondere 841

§. 74. Grundsätze der Kirche über die Verbreitung und Lesung der heiligen Schrift, zumal in der Landessprache 860

Einleitung.

Begriff der dogmatischen Theologie [1]).

§. 1.

Theologie im Allgemeinen.

Die Wahrheit [2]) zu erkennen ist die Bestimmung und das unvertilgbare Verlangen des vernünftigen Geistes; eine möglichst voll-

1) Eine allseitig begründete und entwickelte Darstellung des Wesens der Theologie ist erst am Schlusse der Lehre von den Prinzipien und Quellen der theologischen Erkenntniß möglich. Es sollen nur die nothwendigen Vorbegriffe gegeben und, soweit hier möglich, begründet werden. Vgl. übrigens *S. Thomas.* Summa theol. 1. q. 1. *S. Bonaventura* in 1. Sentent. Prooem. *Petavius.* Theolog. dogm. pars. I. Prolegomena. *Franzelin* Tractat. de Deo uno Prolegom. *Melch. Canus.* de locis theolog. l. XII. c. 2 sq. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. Letzter Band, Abhandl. 5, S. 545 ff. Denzinger, vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, Band 2, S. 538 ff.

2) Wahrheit wird als Uebereinstimmung der Erkenntniß und ihres Gegenstandes (assimilatio rei et intellectus) definirt. Man unterscheidet die *veritas in re* (veritas fundamentalis) und die *veritas in intellectu* (veritas formalis). Jene ist nichts anderes als das Sein der Dinge selbst, insofern es Gegenstand der Erkenntniß ist. Da alles Seiende an sich, wenn auch nicht für uns, erkennbar ist, so sind Sein und Wahrheit der Sache nach dasselbe und nur dem Begriffe und der Beziehung nach verschieden. Esse et verum convertuntur. Die veritas in intellectu ist die Uebereinstimmung unseres Gedankens, in specie unseres Urtheils, mit der veritas in re. Wir erkennen die Wahrheit, wenn wir von den Dingen richtig urtheilen, d. h. in unserem Urtheile von ihnen dasjenige, was sie sind, bejahen, dasjenige, was sie nicht sind, verneinen. Die s. g. *veritas moralis* ist der Wille, die Wahrheit, so wie man sie selbst erkennt, auch Anderen kund zu thun (veracitas). Aus diesen Begriffen erhellt, daß Gott die absolute Wahrheit in jeder der genannten drei Beziehungen ist. Als das absolute Sein selbst ist er die absolute veritas in re, die *veritas prima fundamentalis;* als das mit diesem seinem Sein identische absolute Wissen die *prima veritas formalis* und vermöge seiner Heiligkeit die unendliche

kommene Erkenntniß der Wahrheit Aufgabe und Streben der Wissenschaft [1]). Es unterscheidet sich die wissenschaftliche von der gemeinmenschlichen Erkenntniß der Wahrheit nicht dem Wesen [2]) nach, sondern nur durch ihre höhere Vollkommenheit. Die Wissenschaft nämlich strebt darnach, die Dinge in ihrem Wesen, ihrem Zusammenhange und in ihren Ursachen mit möglichster Klarheit und Gewißheit zu erkennen, und zugleich eine vollkommene Einsicht in die Richtigkeit und Gewißheit dieser ihrer Erkenntniß zu gewinnen; während das nicht wissenschaftliche Erkennen mit minder vollkommener Einsicht in die Wahrheit sich begnügt.

Da Vernunft und Wissenschaft die Erkenntniß der Wahrheit schlechthin zum Ziele haben, so können sie nicht bei einzelnen und untergeordneten Wahrheiten stehen bleiben. Sie finden ihre Ruhe nur in der Erkenntniß der höchsten Wahrheit, welche der Grund aller Wahrheiten, oder was sachlich dasselbe ist, in der Erkenntniß des

---

Wahrhaftigkeit oder *veritas moralis*. Hieraus erhellet auch, daß und wie Gott die Ursache und das Urbild aller creatürlichen Wahrheit ist. Er ist es bezüglich der Wahrheit in den Dingen, indem er die absolute Ursache ihres Seins und das absolute Urbild ihres Wesens ist. Die Wahrheit unserer Erkenntniß aber hat insofern ihren Grund in Gott, als er uns die natürliche Erkenntnißkraft und damit die Fähigkeit gibt und erhält, die Wahrheit in den Dingen zu erkennen und so die Gedanken Gottes, welche die Ursache der Dinge sind, nachzudenken. Dadurch ist unser Intellekt ein endliches Abbild des göttlichen und wird daher das natürliche Licht der Vernunft (lumen rationis) ein Abglanz oder eine Aehnlichkeit des göttlichen Lichtes (refulgentia luminis divini) genannt. Aber nicht allein dadurch ist Gott die Ursache aller Wahrheitserkenntniß, daß er dem vernünftigen Geschöpfe die Erkenntnißkraft gegeben, sondern auch dadurch, daß die Bethätigung dieser Kraft unter dem Einflusse seiner Allwirksamkeit und allregierenden Vorsehung sich vollzieht. Alles Bisherige gilt schon von der natürlichen Erkenntniß; von der übernatürlichen durch das Licht des Glaubens und der Glorie wird später die Rede sein. Es schien zweckmäßig, diese Begriffe, die in der Philosophie näher zu entwickeln und zu begründen sind, hier anzudeuten. Vgl. *S. Thomas* S. th. 1. q. 16. *Franzelin*, *Tractatus de divina traditione et scriptura*. Appendix, de habitudine rationis ad divinam fidem. cap. I. p. 503 ff.

1) Eine Wissenschaft ist daher nur in sofern Wissenschaft, als sie Wahrheit erkennt und lehrt. Was nicht wahr ist, ist auch nicht wissenschaftlich, welche Kunst der Dialektik und welche Masse von Gelehrsamkeit in einer solchen ψευδώνυμος γνῶσις (I Tim. 6, 20.) immerhin verschwendet sein möge.

2) Die Sophisten aller Zeiten haben mehr oder weniger behauptet und zu ihren Zwecken behaupten müssen, daß das wissenschaftliche Erkennen und Denken ein specifisch anderes, als das des einfachen gesunden Menschenverstandes sei. Am weitesten ist in dieser Beziehung Hegel gegangen, als er an die Stelle der alten Logik seine neue Logik setzte.

absoluten Seins, das die Ursache, das Urbild und das Endziel [1]) alles Seienden ist: in der Erkenntniß Gottes.

Die Theologie nun ist jene Wissenschaft, welche Gott zu ihrem primären Gegenstande hat, die Geschöpfe aber nur in so weit betrachtet, als sie zu Gott, ihrer absoluten Ursache und ihrem Endziele, in Beziehung stehen [2]); während die anderen Wissenschaften die verschiedenen Arten und Ordnungen der Geschöpfe an und für sich und deren creatürliche Ursachen und Ziele zu ihrem Gegenstande haben.

Hieraus schon ergibt sich, daß die Theologie das Ziel und das Licht aller Wissenschaften ist: ihr Ziel, weil die menschliche Vernunft Gott aus den Geschöpfen erkennt und daher die Wissenschaften von den Geschöpfen Stufen sind, auf denen der Geist zur Erkenntniß Gottes emporsteigt; ihr Licht, weil die Geschöpfe erst dann vollkommen erkannt sind, wenn sie aus Gott, ihrer höchsten Ursache und ihrem letzten Ziele, begriffen werden.

§. 2.

Natürliche und übernatürliche Theologie. Insufficienz der ersteren.

Es gibt hier auf Erden eine doppelte Weise der Gotteserkenntniß:

Die natürliche, kraft welcher wir Gott durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen, und die übernatürliche, kraft welcher wir ihn durch das Licht des Glaubens aus der übernatürlichen Offenbarung erkennen.

Dem entspricht eine doppelte Wissenschaft von Gott: die natürliche Theologie (theologia naturalis) und die übernatürliche Theologie (theologia supernaturalis), welche specifisch von einander verschieden sind, sowohl ihren Erkenntnißprinzipien, als ihrem Gegenstande nach.

Das Erkenntnißprinzip der natürlichen Theologie ist nämlich lediglich die natürliche Vernunft und ihre Erkenntnißquelle sind die natürlich erkennbaren erschaffenen Dinge. Das Erkennt-

1) Causa efficiens, exemplaris et finalis.

2) Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad eum ut ad principium et finem. *S. Thom. Summa theol.* 1. q. 1. a. 7. Diese Stelle redet zunächst von der theologia supernaturalis, aber sie ist auch wahr von der theologia naturalis.

nißprinzip der übernatürlichen Theologie dagegen ist die vom übernatürlichen Glauben erleuchtete Vernunft und ihre Erkenntnißquelle die übernatürliche Offenbarung.

Demgemäß ist Gegenstand der natürlichen Theologie alles dasjenige und nur dasjenige, was von Gott auf natürliche Weise erkennbar ist; Gegenstand der übernatürlichen Theologie dagegen sind jene Wahrheiten von Gott und den Werken Gottes, welche aus der göttlichen Offenbarung im Lichte des Glaubens erkannt werden können, mögen sie nun auch für die bloße Vernunft erreichbar, oder, wie die Glaubensgeheimnisse, über dieselbe erhaben sein [1]).

Die natürliche Theologie, bildet einen Theil und zwar den höchsten der Philosophie [2]).

So gewiß einestheils die Erkenntniß des wahren Gottes und folglich auch eine wahre natürliche Theologie im natürlichen Vermögen der menschlichen Vernunft liegt, eben so fest steht es anderntheils, daß die sich selbst überlassene Vernunft des Menschen in seinem dermaligen (gefallenen) Zustande von der ihr physisch möglichen Erkenntniß der Wahrheit, namentlich der höchsten Wahrheit, vielfältig deficirt und leicht in Irrthum verfällt. Die Geschichte des Heidenthums, auch die Geschichte der alten und der neueren Philosophie liefern den Beweis.

Es ist daher eine übernatürliche Offenbarung nicht blos physisch aus dem Grunde nothwendig, weil der Mensch nicht zu einem

1) Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. *Concilium Vaticanum* Sess. III. Constitutio dogmatica de fide catholica cap. IV.

2) Aristoteles nennt die Metaphysik (philosophia prima) überhaupt, und insbesondere die Lehre von Gott σοφία θεολογική im Gegensatze zur φιλοσοφία φυσική (Metaph. VI. 1, 7.) In den Schulen der christlichen Philosophie ist der Name theologia naturalis (auch theologia physica cf. Toletus in S. Thom. 1, q. 1. a. 1.) allgemein recipirt. Ueber den Sprachgebrauch der Griechen, die Sänger der Göttermythen und Theogonien, Orpheus, Hesiod, Homer, θεολόγοι zu nennen, ist hier nicht weiter zu reden. St. Augustin (Civ. Dei l. VI. c. 5.) unterscheidet nach Varro eine dreifache heidnische Theologie, die mythische oder fabelhafte der Dichter, die physische oder natürliche der Philosophen, die civile oder politische des Staates. St. Thomas (lect. VII. in Rom. I.) findet dieses Rom. I, 21—25. angedeutet. Vergl. auch Civ. Dei, XVIII, 14.

blos natürlichen, sondern zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung Gottes bestimmt ist, die Erreichung dieses Zieles aber nach Gottes Anordnung und der Natur der Sache eine Erkenntniß übervernünftiger Wahrheiten voraussetzt; sondern sie ist auch moralisch nothwendig, um die Wahrheiten der natürlichen Theologie gegen die Verirrungen der menschlichen Vernunft sicher zu stellen und zum Gemeingute Aller zu machen [1]).

Daher kann nur die christliche Vernunft, welche die Autorität der Offenbarung und Kirche respektirt, eine irrthumsfreie natürliche Theologie zu Stande bringen; während die Vernunft ohne das Licht des Glaubens zwar mit mehr oder weniger Erfolg nach der natürlichen Weisheit zu streben vermag, nie aber dieselbe vollkommen erreicht [2]).

Zum besseren Verständnisse des Gesagten und des Nachfolgenden ist eine genauere Erklärung des Wesens der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge zweckmäßig.

§. 3.

Von der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß Gottes und seiner Werke.

Die menschliche Vernunft besitzt die natürliche Fähigkeit, Gott aus den erschaffenen Dingen mit Gewißheit zu erkennen. Das ist sowohl ein katholischer Glaubenssatz [3]), als eine durch die Philosophie zu beweisende Vernunftwahrheit.

Diese natürliche Erkenntniß vom Dasein und Wesen Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt, und dem daraus sich ergebenden

---

1) Von dieser Insufficienz der bloßen Vernunft resp. der Philosophie geht der hl. Thomas S. Th. 1, q. 1. a. 1. aus, um die Nothwendigkeit einer offenbarten Lehre und damit auch einer übernatürlichen Theologie zu beweisen. Es war dieses der sachgemäße Uebergang vom philosophischen zum theologischen Studium und pflegte letzteres daher in den alten Schulen mit dieser Frage: „Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi", eingeleitet zu werden.

2) Graeci sapientiam quaerunt . . . Non cognovit mundus per sapientiam Deum . . . I Cor. 1, 21 u. 22. Pythagoras, oder wem sonst die Ehre dieses Ausspruches gebührt, hat dieser Wahrheit Zeugniß gegeben, wenn er nicht σοφός, sondern nur φιλόσοφος genannt sein wollte.

3) Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; anathema sit. Vatic. de fide cath. II. can. 1.

natürlichen Verhältnisse der Geschöpfe zu ihm, ist ein wahres Wissen: denn die Vernunft sieht aus evidenten Gründen ein, daß Gott ist, was er ist und wie die Geschöpfe sich zu ihm verhalten. Hierin besteht die Vollkommenheit der natürlichen Gotteserkenntniß.

Ihre Unvollkommenheit aber liegt darin, daß sie 1) nur eine mittelbare und analogische oder inadäquate Erkenntniß von Gott gewährt und daß 2) die Vernunft auch in dieser ihr möglichen Erkenntniß defektibel ist.

Die natürliche Gotteserkenntniß ist mittelbar. Denn die menschliche und überhaupt die erschaffene[1]) Vernunft besitzt nicht die natürliche Fähigkeit Gott unmittelbar zu erkennen oder zu schauen. Diese Erkenntnißweise ist Gott allein natürlich. Wir dagegen vermögen nur aus den Geschöpfen das Dasein und das Wesen Gottes auf Grund der obersten Vernunftprinzipien durch logisch richtiges Denken zu erschließen.

Da wir aber mit unserer natürlichen Vernunft das göttliche Wesen nicht unmittelbar und wie es an sich ist, sondern nur in so weit erkennen, als es sich in den Werken der Schöpfung und natürlichen Weltregierung als deren absolute Ursache offenbaret[2]), so ist unsere natürliche Gotteserkenntniß eine nur analoge und inadäquate. Wir können uns nämlich nur dadurch von dem unendlichen und allvollkommenen Wesen Gottes einen Begriff bilden, daß wir jegliche uns aus den Creaturen bekannte Vollkommenheit, in sofern sie eben Vollkommenheit ist, in Gott ihrem Schöpfer bejahen[3]), alle endlichen Seinsbestimmungen dagegen an ihm negiren[4]) und da-

---

1) Auch die Engel sind von Natur unfähig Gott zu schauen und können ihn nur aus den Geschöpfen erkennen. Da jedoch ihre Erkenntniß eine rein geistige ist und sie sich selbst unmittelbar erkennen, so ist ihre natürliche Gotteserkenntniß vollkommener, als die des Menschen, der das Uebersinnliche nur aus dem Sinnlichen und vermittelst sinnlicher Bilder zu erkennen vermag. Denn die Weise des Erkennens entspricht stets der Weise des Seins des Erkennenden und ist daher das Erkannte (als Bild) in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden. Cf. *S. Thomas* S. Th. 1. q. 12, a. 4. q. 56, a. 3. S. c. gent. I, 53. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. Band I. S. 34 ff.

2) Mit Recht wird daher die Schöpfung die natürliche Offenbarung Gottes d. h. die für die natürliche Vernunft erkennbare Offenbarung in der Natur und natürlichen Ordnung genannt. Quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. *Rom.* I, 19 & 20.

3) Die s. g. affirmativen Eigenschaften Gottes.

4) Die s. g. negativen Eigenschaften.

durch das Sein oder die Vollkommenheit Gottes als eine unendliche und eben deßhalb über all' unsere Begriffe und Vorstellungen erhabene setzen[1]).

Unsere natürliche Gotteserkenntniß ist aber nicht nur mittelbar und inadäquat, sondern es ist auch unsere Vernunft, wie in all' ihren Thätigkeiten, so ganz besonders in ihrem Forschen nach der höchsten Wahrheit defektibel, fehlbar, dem Irrthum unterworfen. Obwohl demnach die menschliche Vernunft, wenn sie ihre Erkenntniß- und Denk-Operationen richtig vornimmt, den wahren Gott mit Gewißheit zu erkennen vermag, so trägt doch kein Mensch eine die Möglichkeit des Irrthums ausschließende Gewähr für die stete Richtigkeit seines Urtheils in sich selbst. Vielmehr fällt die Vernunft um so leichter in Irrthum, je mehr die Wahrheiten, um welche es sich handelt, über alles Sinnliche und Creatürliche erhaben sind und je mehr die Vernunft gerade auf dem religiösen und ethischen Gebiete durch anderweitige Einflüsse vom Wege der Wahrheit abgezogen wird. Daher geschieht es, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt, so leicht, daß die sich selbst überlassene Vernunft, durch die Sinnlichkeit verblendet, durch Vorurtheile und Leidenschaften beherrscht, durch Trugschlüsse getäuscht, über das Wesen der Dinge und deren erste Ursache und letztes Ziel unrichtige Urtheile fällt, indem sie Gewisses für ungewiß, Wahres für falsch und Falsches für wahr hält.

So gewiß aber einestheils die menschliche Vernunft aus ihrer natürlichen Kraft und mit ihren natürlichen Hilfsmitteln es zu keiner anderen und vollkommenern Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Creaturen zu ihm jemals bringt, als zu der vorstehend geschilderten mittelbaren, inadäquaten und überdieß dem Irrthum unterworfenen: eben so gewiß ist es auf der anderen Seite, daß jedes vernünftige Geschöpf in übernatürlicher Weise zu einer vollkommneren Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Dinge erhoben werden kann[2]). Denn Gott, der an sich als das unendliche Sein unendlich erkennbar und in seinem Wirken allmächtig ist, kann sich in einer weit vollkommeneren Weise durch übernatürliche Werke für uns erkennbar machen, als dieses durch die

1) Gott wird via affirmationis, negationis et eminentiae erkannt, sagen die Theologen. Siehe die Lehre von der Erkennbarkeit und den Eigenschaften Gottes.

2) Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere; anathema sit. *Conc. Vatic.* de fide cath. II. can. 3.

natürliche Schöpfung geschehen ist. Eben so kann der Schöpfer der Vernunft dieselbe mit einer höheren Kraft und Tüchtigkeit, als sie von Natur besitzt, in übernatürlicher Weise ausstatten und dadurch zu einer höheren als der ihr natürlichen Erkenntniß befähigen und erheben[1]).

Vermöge einer solchen übernatürlichen Erhebung wird das menschliche Erkennen dem göttlichen Erkennen in einer vollkommeneren Weise ähnlich, als es dieses schon von Natur ist. Im Sinne dieser übernatürlichen Verähnlichung wird daher auch das übernatürliche Erkennen mit Recht als eine gewisse Theilnahme[2]) an dem göttlichen Erkennen oder Wissen bezeichnet. Durch solche Verähnlichung oder Theilnahme wird aber selbstverständlich der Wesensunterschied zwischen der unendlichen göttlichen und endlichen creatürlichen Erkenntniß keineswegs aufgehoben. Daher kann der erschaffene Geist zwar in übernatürlicher Weise dazu erhoben werden, daß er Gott und die Werke Gottes in ähnlicher Weise

---

1) Solche übernatürliche Erkenntniß ist demnach zwar über die Kräfte der Vernunft erhaben, allein keineswegs steht sie mit der Natur der Vernunft im Widerspruch. Nicht allein liegt in der natürlichen Gottähnlichkeit der Vernunft die Empfänglichkeit (potentia obedientialis) dafür, sondern dieselbe ist auch der Güte Gottes und dem Wesen des vernünftigen Geschöpfes höchst angemessen. Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest, alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet secundum naturam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta. *S. Thom.* S. Th. 3, q. 9, a. 4, ad 3.

2) Jedes erschaffene, auch das blos natürliche Sein ist eine gewisse Theilnahme am göttlichen Sein (ein esse per participationem, im Gegensatz zum esse per essentiam, das Gott allein zukommt), nicht in dem Sinne, als ob es das göttliche Sein oder ein Theil oder Ausfluß des göttlichen Seins wäre (was unmöglich und nur eine pantheistische resp. emanatistische Einbildung ist) — sondern in dem Sinne, daß Gott die schöpferische Ursache und das eminente Urbild alles natürlichen Seins ist. In ähnlichem nur specifisch höheren Sinne ist das übernatürliche Sein und das ihm entsprechende übernatürliche Wirken eine Theilnahme am göttlichen Sein und Wirken, indem dadurch das Geschöpf und sein Wirken in einer höheren Weise, als es schon von Natur der Fall, Gott und seinem Wirken ähnlich ist, und mit ihm, dem Urheber der Gnade und Glorie, in Gemeinschaft steht. In diesem Sinne sind wir, wie der Apostelfürst sagt, durch die Gnade und weiterhin durch die Menschwerdung des ewigen Wortes *consortes divinae naturae.* II Petr. I, 4. Und heißt es II Cor. 3, 18. von der Glorie: Nos vero omnes, revelata facie gloriam Dei speculantes, in *eamdem imaginem transformamur* a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu.

wie Gott selbst erkennt; niemals aber, daß er Gott und sein Wirken so vollkommen erkennt, wie Gott, nämlich absolut begreift.

Zur höchsten übernatürlichen Verähnlichung mit dem göttlichen Erkennen wird der erschaffene Geist durch das Licht der Glorie erhoben, d. h. durch jene übernatürliche Gabe, vermöge welcher die Seligen Gott unmittelbar erkennen oder schauen[1]), seine Werke aber in ihm als in ihrer schöpferischen Ursache.

Diese durch das Licht der Glorie den Seligen gewährte übernatürliche Erkenntniß ist in dreifacher Beziehung über jede blos natürliche Erkenntniß specifisch erhaben:

1) Sie ist nicht, wie diese, eine mittelbare, aus den Creaturen geschöpfte, sondern, ähnlich wie das göttliche Wissen selbst, eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens und der Creaturen in ihm.

2) Deßhalb haben die Seligen nicht eine blos analoge, creatürlichen Abbildern entlehnte Erkenntniß Gottes, sondern sie erkennen ihn, so wie er in sich selbst ist, ohne jedoch sein unendliches Wesen vollkommen zu begreifen. Endlich ist

3) die Erkenntniß der Seligen eine indefektibele; durch das Licht der Glorie sind sie von der dem Geschöpfe als solchem natürliche Defektibilität befreit, so daß sie weder irren noch zweifeln können.

Das aus der seligen Anschauung entspringende Wissen pflegen die Theologen *scientia* oder *theologia beata* oder *beatorum* zu nennen. Von dieser ist zwar hier, wo von der theologischen Wissenschaft der Erdenpilger zu handeln, nicht weiter die Rede; wohl aber ist es zum Verständnisse der Natur des Glaubens und der aus dem Glauben entspringenden Wissenschaft, der *theologia fidei*, nothwendig, deren Verhältniß zur scientia beata ins Auge zu fassen.

Jene Erkenntniß Gottes und seiner Werke nämlich, welche aus dem übernatürlichen Glauben entspringt, hat einestheils etwas mit der seligen Anschauung gemein und wird in sofern mit Recht ein Anfang und eine Anticipation derselben genannt, wie denn überhaupt die Gnade der Keim der Glorie ist[2]); anderntheils

---

1) Nach Analogie des leiblichen Sehens wird nämlich jede Erkenntniß *visio* genannt, in welcher der Intellekt durch das erkannte Objekt selbst zur Erkenntniß bestimmt wird. Videri dicuntur, quae per se movent intellectum, vel visum ad sui cognitionem. S. Th. 2. 2, q. 4, a. 5. c. *Beata* oder *beatifica* wird aber die Anschauung Gottes genannt, weil in ihr prinzipaliter die übernatürliche Seligkeit besteht, die der Lohn der übernatürlichen Gerechtigkeit ist, wozu wir aus Gnaden berufen sind.

2) Gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est

aber ist der Glaube *specifisch* unvollkommener als das selige Schauen. In so fern steht der Glaube gleichsam in der Mitte zwischen der natürlichen Erkenntniß und der seligen Anschauung, indem er von beiden etwas an sich hat und von beiden sich wesentlich unterscheidet.

Gott gewährt nämlich zwar den Erdenpilgern nicht die Anschauung seines Wesens und der erschaffenen Wahrheit in ihm; aber durch seine *übernatürliche Offenbarung* hat er *selbst* uns über sein Wesen, seine Rathschlüsse und Werke *belehrt*[1]). Durch die *Gnade des Glaubens* aber befähigt und bewegt er uns, die geoffenbarte Wahrheit *einzig auf die Autorität* des sich offenbarenden und unendlich wahrhaftigen *Gottes* hin freiwillig für wahr zu halten[2]).

Hieraus ergibt sich, daß die aus dem Glauben stammende Erkenntniß in einer dreifachen Beziehung der Erkenntniß Gottes und der Seligen ähnlich, über unser natürliches Wissen aber specifisch erhaben ist.

1) Der Gläubige erkennt Gott nicht mühsam und unvollkommen aus der natürlichen Schöpfung, sondern er nimmt durch den Glauben Antheil an der Erkenntniß, welche Gott von Natur und in absoluter Weise, den Seligen aber vermöge des Lichtes der Glorie und in endlichem Maße eigen ist: nämlich *Gott wie er in sich selbst, die Creaturen aber aus und in Gott zu erkennen.*

2) Deßhalb ist die Erkenntniß des Gläubigen nicht auf jene Wahrheiten beschränkt, welche die bloße Vernunft aus der natürlichen

---

aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. *S. Thom.* S. Th. 2. 2, q. 24, a. 3, ad 2.

1) Deum nemo vidit unquam; unigenitus Dei Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* I, 18. . . . Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis humanae lumine e rebus creatis certo cognosci posse; . . . . attamen placuisse ejus sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente apostolo (Hebr. 1, 1—2.): Multifariam, multisque modis olim Deus loquens in Prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in filio. *Vatic.* de fide cath. cap. II.

2) Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non destingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas *propter auctoritatem Dei revelantis* credatur, anathema sit. — Siquis dixerit, assensum fidei christianae non esse *liberum*, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, *gratiam* Dei necessariam esse; anathema sit. *Vat.* de fide cath. III. can. 2 & 3.

Schöpfung zu erkennen vermag, sondern sie erstreckt sich auch auf höhere übernatürliche Wahrheiten, die aus der natürlichen Schöpfung durch das Licht der Vernunft nicht erkannt werden können, die aber die Seligen in der Glorie schauen und die Gott durch seine Offenbarung uns kund gemacht hat[1]).

3) Endlich hat die Glaubensgewißheit nicht wie die Gewißheit unseres natürlichen Wissens in der Einsicht unserer defektibelen, dem Irrthum unterworfenen Vernunft, sondern in dem Wissen und der Wahrhaftigkeit Gottes selbst ihren Grund. Indem daher der Gläubige in Kraft der Glaubensgnade der Offenbarung Gottes zustimmt, hat sein Fürwahrhalten dieselbe objektive Gewißheit, wie das Wissen Gottes selbst, dessen untrüglicher Wahrheit er im Glauben zustimmt[2]), wie das Wissen der Seligen, die im Lichte der Glorie schauen, was er auf das unfehlbare Zeugniß Gottes hin glaubt[3]), ohne es zu schauen.

---

1) Die Glaubensgeheimnisse, nämlich die heiligste Dreieinigkeit und die Werke und Güter der Gnade und Glorie. Es sind dieses die *profunda Dei* I Cor. 2, 10., die nur der hl. Geist durchforscht, die im Schoße Gottes verborgen, nur vom eingeborenen Sohne gewußt und uns kundgemacht sind Joh. 1, 18.; jene Güter, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und die in keines Menschen Herz gestiegen, die Gott aber denen bereitet hat, die ihn lieben II Cor. 2, 9., im Gegensatz zu den *nota Dei* Rom. 1, 21., die aus der Schöpfung für Jeden erkennbar sind.

2) Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. *S. Thom.* S. Th. 2. 2, q. 1, a. 1. c. Unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec nonens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur, quod fidei non potest subesse aliquod falsum. l. c. a. 3. c.

3) Diese Erhabenheit des Glaubens und der Wissenschaft des Glaubens über alles blos natürliche Wissen und deren Aehnlichkeit mit dem seligen Schauen schildert der *Catechismus Romanus* in folgenden Worten: In hoc enim multum inter se differunt christiana philosophia et hujus saeculi sapientia, quod haec quidem naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et ab iis, quae sensibus percipiuntur, paulatim progressa, non nisi post longos labores vix tandem invisibilia Dei contemplatur, primamque omnium rerum causam, et auctorem agnoscit atque intelligit; contra vero illa humanae mentis aciem ita exacuit, ut in coelum nullo labore penetrare possit, atque divino splendore collustrata, primum quidem aeternum ipsum luminis fontem, deinde, quae infra ipsum posita sunt, intueri, ut nos vocatos esse de tenebris „in admirabile lumen," quod est apud Apostolorum principem, cum summa animi jucunditate experiamur, et „credentes exultemus laetitia inenarrabili." Pars I, cap. 2, quaest. 6.

In den letzten Worten ist ausgedrückt, worin der Unterschied des Glaubens von der seligen Anschauung besteht, und worin die aus dem Glauben entspringende Erkenntniß unvollkommener ist, als die Erkenntniß der Seligen, dagegen mit der natürlichen Erkenntniß Aehnlichkeit hat, ja in einer gewissen Beziehung selbst ihr nachsteht.

Die Erkenntniß und die Gewißheit des Gläubigen entspringt nämlich nicht, wie die der Seligen, aus der Anschauung und somit aus eigener Einsicht in die Wahrheit dessen, was er glaubt. Seine Erkenntniß beruht einzig auf der Belehrung durch die göttliche Offenbarung seine Gewißheit auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes.

Die göttliche Offenbarung aber belehrt uns über die göttlichen Wahrheiten in lauter Begriffen und Ausdrücken, welche unserer natürlichen Erkenntnißweise entlehnt sind. In menschlichen Begriffen und Worten hat uns das fleischgewordene Wort die Geheimnisse des Himmelreiches mitgetheilt; in gleicher Form und Weise werden sie uns durch seine Kirche verkündigt und erklärt, und anders können wir sie nach unserer irdischen Seins- und Erkenntnißweise gar nicht fassen. Daraus ergibt sich, daß die Erkenntniß, die uns der Glaube von Gott und den göttlichen Dingen gewährt, ähnlich wie unsere natürliche Gotteserkenntniß, nicht eine unmittelbare und adäquate, sondern eine mittelbare und analoge ist. Wir erkennen z. B. nicht, was die hl. Dreieinigkeit an sich ist, wie dies die Seligen schauen, sondern nur in analogen menschlichen Begriffen ist uns dieses Geheimniß des Einen Gottes des Vaters, Sohnes und heil. Geistes, mitgetheilt. Schöpft daher auch der Gläubige seine Gotteserkenntniß, wie wir oben gesagt, nicht durch die Kräfte der bloßen Vernunft aus den Geschöpfen, sondern aus Gott der ersten und absoluten Wahrheit selbst und ist sie insofern nicht, wie die natürliche Gotteserkenntniß durch die Creaturen, sondern durch Gott, die erste Wahrheit selbst, vermittelt, so ist dagegen die Erkenntnißweise des Gläubigen insofern creatürlich vermittelt, als Gott selbst in menschlicher Weise uns belehrt hat, weil wir hienieden das Göttliche nur durch creatürliche Analogien zu fassen vermögen [1]).

Dem entsprechend beruht auch die Gewißheit, welche der Glaube

1) Videmus nunc *per speculum in aenigmate;* tunc autem facie ad faciem I Cor. 13, 12. Das gilt nicht blos von der natürlichen, sondern auch von der auf dem Glauben beruhenden Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge.

von den göttlichen Wahrheiten gewährt, nicht auf der evidenten Einsicht in diese Wahrheiten selbst, sondern lediglich auf der Autorität Gottes, dessen Wahrhaftigkeit uns die Wahrheit desjenigen verbürgt, was wir auf Grund der göttlichen Offenbarung glauben.

Obgleich demnach die göttliche Autorität der wesentliche und einzige Grund der Glaubensgewißheit als solcher ist, so hat dennoch Gott seine Offenbarung und seine dieselbe bezeugende und erklärende Kirche durch so zahlreiche, große und einleuchtende äußere Beweise[1]) beglaubigt, daß jeder Mensch von richtigem Urtheil und gutem Willen daraus die vernünftige Gewißheit schöpfen kann, daß die Lehre, welche die Kirche als von Gott geoffenbart uns vorlegt, wirklich von Gott geoffenbaret und somit absolut glaubwürdig ist[2]); wie solches auch unserer vernünftigen Natur und unserer Seins- und Erkenntnißweise hier auf Erden entspricht[3]).

Wenn daher auch der Glaube nicht, wie das natürliche Wissen, eine auf evidenten Gründen und Schlußfolgerungen beruhende Einsicht in die innere Wahrheit seines Inhaltes gewährt und wenn in sofern, nämlich was diese Evidenz und Einsicht der Vernunft betrifft, der Glaube dem natürlichen Wissen nachsteht; so ist dennoch der Glaube selbst vernünftig begründet, indem die Vernunft mit Gewißheit einsieht, daß der Inhalt des Glaubens von Gott geoffenbart und deßhalb über Alles glaubwürdig ist und an objektiver Gewißheit jedes menschliche Wissen schlechthin übertrifft.

Nach diesen Auseinandersetzungen können wir das Wesen der übernatürlichen Theologie oder der Theologie im eigentlichen Sinne näher bestimmen.

---

1) *Motiva credibilitatis* nennen sie die Theologen.

2) Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque in primis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata. . . . Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et suae divinae legationis testimonium irrefragabile. *Vatic.* De de fid. cath. cap. 3.

3) Non enim crederet (homo), nisi videret, ea (quae subsunt fidei) esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi. *S. Thom.* S. Th. 2. 2, q. 1, a. 4, ad 4.

§. 4.

Die übernatürliche Theologie — Theologie im eigentlichen Sinne. — Ihre Natur und Aufgabe im Allgemeinen.

Wie wir §. 3. sahen, hat Gott uns durch die Offenbarung und den Glauben die göttliche Wahrheit mitgetheilt, aber in menschlicher Form. Es hat mithin der Glaube eine göttliche und eine menschliche Seite. Göttlich ist die Wahrheit, die wir glauben, und göttlich die Gewißheit dieser Wahrheit: denn Gott, der in seiner Erkenntniß nicht irren und durch sein Wort uns nicht täuschen kann, hat sie uns mitgetheilt und kraft der Glaubensgnade inhäriren wir dieser untrüglichen Wahrheit und nehmen Theil an ihrer unfehlbaren Gewißheit. Menschlich aber ist die Form, in welcher, menschlich sind auch die Organe, durch welche Gott seine Wahrheit uns mittheilt. Nicht jene göttliche, sondern diese menschliche Seite an der Offenbarung und dem Glauben ist es nun, worauf sich die Aufgabe der theologischen Wissenschaft bezieht. Denn menschliche Vernunft und Wissenschaft kann weder die geoffenbarte Wahrheit als solche vervollkommnen, noch die einzig in der Wahrhaftigkeit Gottes gründende Glaubensgewißheit *(certitudo fidei)* erhöhen. Weit entfernt, daß die theologische Wissenschaft die göttliche Wahrheit vervollkommnen und die göttliche Gewißheit des Glaubens erhöhen könnte, beruht sie vielmehr selbst ganz und gar auf dem Glauben und entlehnt aus ihm jene übernatürliche Vollkommenheit und Gewißheit, durch welche sie sich von allen bloß natürlichen Wissenschaften unterscheidet und über sie erhaben ist. Gerade deßhalb ist ja die Theologie nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche, göttliche Wissenschaft, weil die Wahrheit, die ihren Inhalt und Gegenstand bildet, nicht durch das Forschen und Denken der menschlichen Vernunft aus den Creaturen geschöpft, sondern uns von Gott durch seine Offenbarung gegeben ist, und wir nicht durch das defektibele Licht der menschlichen Vernunft, sondern durch das übernatürliche und untrügliche Licht des Glaubens dieser Wahrheit gewiß sind.

Nicht also die Wahrheit durch menschliche Forschung erst zu finden und deren Gewißheit durch menschliche Beweise erst festzustellen, sondern die durch die Offenbarung gegebene und durch den Glauben gewisse Wahrheit so vollkommen als möglich zu erfassen, ist Aufgabe der Theologie. Und diese Aufgabe hat Gott selbst ihr gestellt.

Denn er hat durch seine Offenbarung die menschliche Vernunft weder aufgehoben, noch sie über ihre natürliche Erkenntnißweise zur unmittelbaren Anschauung der göttlichen Wahrheit erhoben, son-

dern sie in einer ihrer Fassungskraft und ihren Begriffen entsprechenden Form über diese göttliche Wahrheit belehrt und eben dadurch aufgefordert, über diese göttliche Belehrung nachzudenken und dadurch immer vollkommener in das Verständniß derselben einzudringen. Deßgleichen hat er durch das Licht des Glaubens weder das natürliche Licht der Vernunft ausgelöscht, noch die natürliche Thätigkeit der Vernunft überflüssig gemacht, sondern er hat dadurch vielmehr einestheils die Vernunft in der geoffenbarten Wahrheit befestigt und anderntheils sie befähigt und erleuchtet, diese Wahrheit richtig zu erfassen.

Die gläubige Vernunft darf und soll demnach die geoffenbarte Wahrheit, die sie mit zweifelloser Gewißheit und in demüthiger Unterwerfung unter die untrügliche Autorität Gottes glaubt, auch zum Gegenstande ihres Studiums und Nachdenkens machen. Sie soll alle ihre Kräfte und alle Hilfsmittel ihrer Erkenntniß aufbieten, um an der Hand der Offenbarung unter der Leitung der Kirche, welcher Gott die autoritative und unfehlbare Bewahrung und Erklärung der geoffenbarten Wahrheit anvertraut hat, und mit dem Beistande der Gnade, den Sinn und Inhalt der geoffenbarten, von der Kirche bezeugten und erklärten Lehre, sowie die Gründe und Beweise derselben so allseitig, gründlich und vollkommen als möglich zu erkennen und einzusehen.

Ein solch' tieferes und gründlicheres Verständniß der Glaubenswahrheit kann Gott freilich auch in außerordentlicher und wunderbarer Weise verleihen, und er hat wirklich solche wunderbare Gaben den hl. Aposteln und anderen Auserwählten geschenkt. Diese wunderbar verliehene Wissenschaft nennt man *scientia infusa*, *theologia infusa*[1]). Davon ist jedoch hier nicht weiter die Rede.

---

1) *Infusa* (theologia) dicitur, quae non nostro studio comparatur, sed a Deo per infusionem in nos descendit: qualis fuit illa, qua divinitus imbuti et spiritu Sancto afflati Christi discipuli coeperant loqui magnalia Dei. *Gotti.* Theol. scholast. dogm. tract. Isag. quaest. I. dub. 1. nr. VII. *Acquisita* theologia vocatur illa, quae proprio labore comparatur per discursum, quo ex principiis revelatis et creditis fide divina, aliqua veritas concluditur. l. c. nr. VIII. Dieses die gewöhnliche Bedeutung der genannten Ausdrücke. Mitunter wird der Ausdruck theologia *acquisita* auch gleichbedeutend mit theologia naturalis und theol. *infusa* gleichbedeutend mit supernaturalis gebraucht. Dieser Sprachgebrauch wird jedoch besser vermieden. Die theologia infusa ist weder mit der eigentlichen Offenbarung und dem *lumen prophetiae* (cf. *S. Th.* 1. 2, q. 68. a. 3. 2. 2, q. 171. a. 2. *Lugo* de fide p. I, disp. I, sect. 13. ed. 1868. Par. p. 129.) noch mit dem die gewöhnliche Gnadenordnung nicht überschreitenden *donum scientiae et sapientiae* zu verwechseln.

In der gewöhnlichen Ordnung der Dinge also kann die theologische Wissenschaft nur auf dem Wege des Studiums und des Nachdenkens erworben werden *(theologia acquisita)*.

Und gerade dieses Studium der offenbarten Wahrheit, um dadurch das, was wir glauben, immer vollkommner zu verstehen, ist sowohl von der hl. Schrift [1]), als von den hl. Vätern [2]) und der kirchlichen Autorität [3]) den Christen auf's dringendste empfohlen, den Vorstehern, Priestern und Lehrern der Kirche aber zur besonderen Standes-Pflicht gemacht [4]), wie es auch durch die Natur und das unabweisliche Bedürfniß des vernünftigen Geistes, so wie durch die aus dem Glauben entspringende übernatürliche Liebe zur Wahrheit gefordert wird [5]).

Aus den bisherigen Andeutungen über das Wesen der übernatürlichen Theologie ergibt sich auch der Sinn und die Berechtigung der Namen, durch welche sie bezeichnet zu werden pflegt.

Im Gegensatze zu der menschlichen Wissenschaft, insbesondere der Philosophie, die wir durch den Gebrauch unserer Vernunft uns selbst verschaffen oder von menschlichen Lehrmeistern lernen, ist sie die von

---

1) Ist ja die ganze hl. Schrift gleichsam ein großes Lehrbuch, in welchem der hl. Geist durch das Wort der Propheten und Evangelisten uns in der hl. Wissenschaft unterrichtet und uns anleitet, durch ein vom Glauben erleuchtetes Nachdenken immer tiefer in das Verständniß der offenbarten Wahrheit einzudringen. Zahlreich sind auch die Ermahnungen des alten und neuen Testamentes, nach Weisheit und Wissenschaft zu streben, zuzunehmen in der Erkenntniß. Vgl. II Cor. 6, 6. 11, 6. I Cor. 12, 8. II Petr. 1, 5 & 6. 3, 18. Tit. 1, 9.

2) Vergl. unten die theologische Erkenntnißlehre. Hier möge nur ein Wort des h. Augustin und ein anderes des h. Anselm eine Stelle finden: Absit, ut ideo credamus, ne ratione accipiamus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. *S. Aug.* Ep. 120, 3. Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. *S. Ans.* Cur Deus homo I, 2.

3) Cf. *Conc. Vatic. decr. de fide cath.* cap. 4.

4) Cf. c. 1. Dist. 36. (S. Gelas. ad Epp. Luc. c. 18.) ann. 494. c. 1. Dist. 38. (Conc. Tolet. IV. (633) c. 24. 29. Trid. Sess. VII. de Ref. c. 3. Sess. XXII. de Ref. c. 2.)

5) So wie die übernatürliche Liebe die Seele bewegt, nach der seligen Anschauung dessen, an den sie glaubt, zu verlangen, so flößt dieselbe Liebe auch das Verlangen ein, ihn auch schon hier auf Erden so vollkommen als möglich zu erkennen. Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet, ut homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet. *S. Thom.* sup. Boeth. de trin. q. 2, a. 1.

Gott uns gelehrte Wissenschaft oder Weisheit, die σοφία θεοδίδακτος, wie Clemens von Alexandrien und Andere sie nennen; sie ist die göttliche, die himmlische Philosophie, wie sie nach dem Vorgange der heiligen Väter der römische Katechismus nennt[1]); sie ist die *scientia sacra*, die Gottesgelehrtheit, im Gegensatz zu der *scientia saecularis, profana*, oder der Weltweisheit[2]), wie der durch das ganze Mittelalter bis in die neueren Zeiten übliche Sprachgebrauch war; sie ist die Theologie[3]) schlechthin und im engeren und eigentlichen Sinne, im Gegensatz zur Philosophie, weil Gott nicht blos der Gegenstand, sondern auch der Lehrer dieser Wissenschaft ist; nicht als ob die Theologie, soweit sie Wissenschaft ist, von Gott uns gelehrt wäre, sondern insofern die Principien, auf denen die menschliche Vernunft diese Wissenschaft erbaut, uns von Gott durch die übernatürliche Offenbarung und die Glaubensgnade gegeben sind. Die Theologie wird daher auch Offenbarungswissenschaft genannt, insofern die Offenbarung ihre Quelle ist. Noch präciser aber heißt sie Glaubenswissenschaft, nicht blos weil der Glaube im objectiven Sinne ihr Gegenstand, sondern vorzüglich weil der Glaube im subjectiven Sinne, respective die von diesem Glauben erleuchtete Vernunft ihr oberstes Erkenntnißprincip ist. Auch Religionswissenschaft kann die Theologie insofern genannt werden, als die von Gott geoffenbarte und von uns geglaubte Wahrheit das Fundament der Religion bildet[4]).

---

1) Siehe oben S. 11 Note 3.

2) Diese Ausdrücke haben also an sich keinen bösen Beigeschmack und schließen keinen Tadel in sich, sondern bezeichnen nur die Philosophie und die übrigen Wissenschaften als etwas blos Natürliches.

3) So der heute allgemein herrschende Sprachgebrauch. Bei den Vätern hatte das Wort Theologie in der Regel eine viel engere Bedeutung, indem es blos die Lehre von Gott bezeichnete, während die Lehre von den Werken Gottes, insbesondere von der Menschwerdung des Sohnes von den griechischen Vätern οἰκονομία genannt wird. Der Ausdruck *oeconomia* wird übrigens auch im Gegensatz zu *monarchia* vom Personenunterschied und im Gegensatz zur Wesenseinheit in Gott gebraucht. So Tertullian, wenn er von der katholischen Lehre sagt: Et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit. Adv. Prax. c. 8. Cf. Petav. de theol. dogm. Tom. I. Proleg. c. 1.

4) Der Ausdruck Religionswissenschaft hat jedoch etwas Vages und Allgemeines und kann unter diesem Ausdruck auch Solches begriffen werden, was nicht im strengen Sinne des Wortes theologisch ist. In unserer Zeit, wo Schleiermacher nur jene Wahrheiten für theologisch erklärte, welche religiös, d. h. nach seiner Begriffsbestimmung dem religiösen oder frommen Selbstbewußtsein, nämlich dem Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit vom Absoluten entsprechend seien (vergl. Kuhn in der Tüb. Q.-Schr. 1833 u. 35.

§. 5.

Glaube und Theologie.

Um das Wesen der Theologie richtig zu verstehen, müssen wir vor Allem ihr Verhältniß zum Glauben näher betrachten.

Sowohl der Name Glaube, als der Name Wissenschaft wird in einem doppelten Sinne genommen: im subjectiven und objectiven. Der Glaube im subjectiven Sinne (fides *quae credit* oder *qua creditur*) ist der Habitus resp. Act des menschlichen Geistes, kraft dessen er eben glaubt, d. h. auf Grund der göttlichen Autorität mit übernatürlicher Glaubensgewißheit der geoffenbarten Wahrheit zustimmt. Glaube im objectiven Sinne *(fides quae creditur)* nennt man den Inbegriff der Glaubenswahrheiten oder Glaubenslehren, die den Gegenstand (objectum materiale) des Glaubens bilden.

Ebenso bezeichnet die Wissenschaft im subjectiven Sinne den Habitus oder Act des Geistes, vermöge dessen er weiß, d. h. die Wahrheit einer Sache einsieht; im objectiven Sinne ist die Wissenschaft ein Inbegriff gewußter Wahrheiten.

Dogmat. I. 2. Aufl. B. 2. S. 58 u. 250 ff.) und wo Andere in anderer Weise nach subjectiver Willkür den Begriff der Religion und darnach den Inhalt der Theologie und folglich auch des Glaubens bestimmten — ist es um so gerathener, an den alten bewährten Begriffsbestimmungen und Ausdrücken festzuhalten. Ueber die verschiedenen modernen Begriffsbestimmungen der Religion s. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß. Buch I.

Die bei den Alten vorkommende dreifache Ableitung des Wortes religio: die des Cicero von relegere scil. ea quae sunt divini cultus; die des heil. Augustin von reeligere, quia Deum reeligere debemus, quem amiseramus. Civ. Dei 10, 4.; die des Lactantius von religare, quia Deo vinculo pietatis obstricti et religati sumus, Inst. 4, 28. faßt der heilige Thomas in folgenden Worten zusammen, worin er das Wesen der Religion genau und erschöpfend bezeichnet: Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione: religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio, ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus. S. Th. 2. 2. q. 81, a. 1. Die *virtus religionis* ist eine Species der Cardinaltugend der Gerechtigkeit, nämlich jene Tugend, kraft welcher der Mensch Gott die schuldige Ehre erweist. S. Th. 2. 2. q. 81. a. 2 u. 3. Daraus erhellt ihr specifischer Unterschied von allen anderen Tugenden, aber auch ihr wesentliches Verhältniß zu ihnen; denn die Tugend der Religion entspringt aus den drei göttlichen, und bringt hervor alle sittlichen Tugenden. l. c. qu. 81. a. 5—8.

Da sowohl das Wesen des Glaubens als das der Wissenschaft zunächst nicht durch den Gegenstand *(objectum materiale)*, sondern durch das Prinzip bestimmt wird, kraft dessen dieser Gegenstand geglaubt oder gewußt wird *(objectum formale sub qua*[1]*)*, so müssen wir hier vom Begriff des Glaubens und des Wissens im subjectiven Sinne ausgehen.

Es ist nun nach dem im §. 4. Gesagten vor Allem festzuhalten, daß der übernatürliche Glaube die nothwendige Voraussetzung und Grundlage des theologischen Wissens ist. Die Theologie ist die Wissenschaft des Gläubigen als solchen.

Das ist die Lehre der Väter, welche einmüthig bezeugen, daß die theologische Erkenntniß die Belehrung durch Gott[2]) und den Glauben an die Offenbarung zum Fundamente habe; daß man daher, um theologisch zu erkennen, zuvor glauben müsse; daß die theologische Wissenschaft nichts Anderes sei, als der nach wissenschaftlicher Erkenntniß strebende Glaube *(fides quaerens intellectum)*; daß der Glaube stets Grund und Richtschnur unseres theologischen Forschens und Denkens bleiben müsse[3]).

---

1) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. *S. Thom. S. Th.* 1, q. 1, a. 1, ad 2.

2) A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit, quia non nisi se auctore cognoscitur . . . . Man hat in neuerer Zeit diese Worte des heil. Hilarius auch auf die natürliche Gotteserkenntniß, von der sie nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden können, beziehen wollen; daß sie aber nicht in Beziehung auf diese, sondern von der auf dem übernatürlichen Glauben beruhenden theologischen Wissen geschrieben sind, ergibt sich aus dem Zusammenhang und den alsbald folgenden Worten: Loquendum ergo non aliter de Deo est, quam ut ipse ad intelligentiam nostram de se locutus est. *S. Hilarius* de Trin. V, 21.

3) Rationabiliter dictum est a propheta (Is. 7, 9. nach der LXX): *Nisi credideritis, non intelligetis.* Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id quod credimus, intelligere valeamus . . . Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est . . . Si autem jam fidelis rationem poscat, ut quod credit, intelligat, capacitas ejus intuenda est, ut secundum eam ratione reddita sumat fidei suae, quantam potest, intelligentiam; majorem si plus capit, minorem si minus: dum tamen quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat (was erst in der Glorie der Fall ist), ab itinere fidei non recedat. *S. Aug.* ep. 120 ad Consent. cap. 1, Nr. 3. — Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed desidero *aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum.* S. *Anselm.* Prosl. c. 1. Zahlreiche hierher gehörige Stellen s. Klee, Dogmatik, General-Dogm. Thl. II. Kap. VI. §. 3. (4. Aufl. S. 207 ff.)

Damit stimmt die von der Kirche stets gebilligte Lehre der Theologen aller katholischen Schulen überein, welche einmüthig aussprechen, daß die Theologie gerade so von den geoffenbarten Wahrheiten als ihren obersten und schlechthin gewissen Prinzipien ausgehe, wie die Philosophie von den obersten und evidenten Vernunftprinzipien. Sowie daher nur dasjenige philosophisch wahr ist, was aus diesen Vernunftprinzipien gefolgert werden kann, so ist auch nur dasjenige theologisch wahr, was aus den von Gott geoffenbarten und von uns geglaubten Wahrheiten folgt. Wie es daher für Den keine Philosophie und keine philosophischen Wahrheiten geben kann, dem die Vernunft und damit die Einsicht in die obersten Vernunftprinzipien fehlt, so kann es kein theologisches Wissen für den geben, der den Glauben nicht hat [1]).

Die Wahrheit alles dessen leuchtet durch sich selbst ein. Ist ja die Theologie im Unterschiede von der Philosophie gerade die Wissenschaft, welche die Offenbarung zur Quelle und den Glauben zum Princip all' ihrer Erkenntniß und Gewißheit hat. Sowie daher nur derjenige eines philosophischen Wissens fähig ist, der vermöge seiner natürlichen Vernunft die Prinzipien der philosophischen Wahrheitserkenntniß in sich trägt, ebenso ist nur derjenige des theologischen Wissens fähig, der durch den übernatürlichen Glauben die Prinzipien des theologischen Wissens, nämlich die geoffenbarten Wahrheiten in sich trägt und von ihnen die übernatürliche Glaubensgewißheit besitzt. Wo daher der übernatürliche Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten fehlt, da fehlt der Theologie das ihr wesentliche Prinzip der Erkenntniß und Gewißheit. Daher kann ein Gelehrter, dem der übernatürliche Glaube abgeht, wohl irgend wie eine wissenschaftliche Erkenntniß von den Lehren der Kirche haben, nimmermehr aber ist sein Wissen ein theologisches im wahren und eigentlichen Sinne, sondern ein historisches oder philosophisches. Und selbst wenn er mit einem natürlichen Glauben jene Lehren für wahr hielte, wäre sein Wissen nicht das eigentlich theologische [2]). Hieraus ergibt sich, daß

---

1) Ista doctrina (sc. sacra) habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter vobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent; quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. *S. Thom.* in 2. Sent. Prol. q. 1. a. 3.

2) Nexus . . . theologiae cum fide supernaturali . . . tam arctus est, ut nisi scientia nitatur hac fide, omnibus studiis non jure theologia christiana (sensu objectivo ut hic sumitur), sed scientia quaedam archaeologica, historica, critica et philologica, comparetur, cujusmodi de quovis systemate

nur der Gläubige als solcher Subject der theologischen Wissenschaft sein kann, und daß mit dem übernatürlichen Glauben auch das theologische Wissen als theologisches verloren geht[1]).

Da nur der wahre Glaube göttlicher Glaube ist und die jeden Irrthum ausschließende übernatürliche Glaubensgewißheit gewährt, so ist ferner klar, daß nur die Wissenschaft des wahren Glaubens wahrhaft Theologie, theologische Wissenschaft ist. Ist ein Glaube nicht der übernatürliche Glaube, die *fides infusa*, so ist auch eine darauf sich erbauende Wissenschaft, selbst insofern sie materielle Wahrheit enthält, nicht Theologie im eigentlichen Sinne, da ihr ja das wesentliche Prinzip der Theologie der übernatürliche Glaube und die übernatürliche Glaubensgewißheit fehlt[2]).

Der Glaube als solcher ist jedoch noch nicht theologisches Wissen. Dieses entsteht erst durch die wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens. Es muß also zum Glauben das wissenschaftliche Verständniß, das dialektische Durchdringen des Glaubens und des Glaubensinhaltes, hinzukommen. Es ist daher nicht sowohl der Glaube, als vielmehr die vom Glauben erleuchtete und geleitete Vernunft als das formale Prinzip *(objectum formale, ratio formalis)* der theologischen Wissenschaft zu bezeichnen[3]).

---

etiam religionis fictitiae esse potest — bemerkt sehr treffend *Franzelin*, Tract. de Deo uno. Proleg. pag. 14.

1) Da jeder theologische Schluß wenigstens auf Einer Glaubenswahrheit als seiner Prämisse beruht, so ist klar, daß ohne den Glauben jede specifisch theologische Gewißheit unmöglich ist, und insofern mit dem habitus fidei auch der habitus theologicus verloren geht. Quare saltem ex ea parte non manet vera et propria theologia in haeretico, in quo non manet habitus fidei, nec habet assensus proprios theologicos, sed alios similes imperfectos. *Lugo*, De virtute fidei divinae, Disp. I, Sect. XIII. Edit. Paris. 1868. tom. I. p. 119. cf. p. 644.

2) Nur insofern in einem schuldlos von der Kirche Getrennten der übernatürliche Glaube vorhanden, könnte er auch bezüglich der Wahrheiten, die Gegenstand dieses Glaubens sind (denn Irrthümer können wohl dem Glauben beigemischt sein, nicht aber mit der übernatürlichen Glaubensgewißheit für wahr gehalten werden), ein wahrhaft theologisches Wissen haben und insofern, wie am Glauben, auch an der Wissenschaft der Kirche irgendwie participiren.

3) In sofern ist es nicht ganz genau, wenn Melchior Canus (de loc. theolog. l. XII, c. 3) sich für die Meinung entscheidet: „Theologiae nostrae (nämlich im Unterschied von der theologia beatorum) formalem rationem eandem ac fidei esse." Genauer sagt Cardinal Lugo (l. c. Disp. I. sect XIII. §. VI. (ed. Paris. p. 116.): Dicendum, theologiam distingui inadaequate ab

Wenn wir sagen, daß die Vernunft in der theologischen Wissenschaft den Glauben und seinen Inhalt denkend zu erfassen suche, so ist die Vernunft nicht lediglich als formal-logische Fähigkeit und Thätigkeit zu fassen, sondern es ist die Vernunft mit dem ganzen Inhalt ihres natürlichen Wissens gemeint, dessen sie sich eben bedient und bedienen muß, um sich das Verständniß der Glaubenswahrheiten zu vermitteln.

Wenn wir aber beifügen, daß nicht die natürliche, sondern die vom Glauben erleuchtete und geleitete Vernunft Prinzip des theologischen Denkens und Wissens sei, so ist damit ausgesprochen, daß das theologische Denken, um zu seinem Ziele, dem theologischen Wissen, zu gelangen, gerade so von den geoffenbarten und durch den Glauben gewissen Glaubenswahrheiten ausgehen muß, wie das natürliche, philosophische Denken von den evidenten Vernunftprinzipien. Sowie diese das geistige Licht der Vernunft sind, wodurch alles Andere für sie erkennbar wird (wie durch das materielle Licht die Gegenstände für das Auge), so sind die Glaubenswahrheiten das Licht aller theologischen Erkenntniß. Eben deßhalb muß auch die Vernunft im theologischen Denken sich schlechthin vom Glauben und seinen Prinzipien leiten lassen, und hört dieses Denken in demselben Augenblicke auf, theologisch richtig zu sein, wo es dieser Leitung sich entzieht[1]); geradeso wie sich das philosophische Denken von den Vernunftprinzipien leiten lassen muß und in demselben Augenblicke falsch und sophistisch wird, wo es, dieser Leitung sich entziehend, nach falschen, willkürlichen Prinzipien oder vielmehr Phantasien verfährt.

---

habitu fidei, ut includens ab incluso: quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologicae, *includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud.* S. Kleutgen a. a. O. S. 550—564.

1) Die theologische Wissenschaft ist demnach nach theologischen Prinzipien und nach theologischer Methode zu behandeln. Daher ist es durchaus unstatthaft und führt nur zu Verirrungen, wenn man die Theologie lediglich nach den Grundsätzen und der Methode einer weltlichen Wissenschaft, sei es der Philosophie, sei es der Geschichte, behandelt. Dadurch wird die Wissenschaft des Glaubens in ihrem Wesen vernichtet. Die Glaubenswahrheit ist nicht ein philosophisches oder historisches Problem, sondern sie ist die von Gott geoffenbarte und göttlich gewisse Wahrheit, die, weit entfernt, einer philosophischen oder historischen Critik unterworfen zu sein, vielmehr selbst der Prüfstein und die Norm jeglicher menschlichen Forschung ist und bleiben muß. Daraus erklärt sich die Verwerfung der *prop.* 8. des *Syllab. err.* vom 8. Dez. 1864: „Quum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, iccirco theologicae disciplinae perinde ut philosophicae tractandae sunt. Cf. *Alloc.* Singulari quadam vom 9. Dez. 1854.

Ist hiernach das theologische Forschen und Denken schlechthin und allseitig vom Glauben abhängig, so ist es eben damit der kirchlichen Lehrautorität unterworfen[1]). Denn da der Glaube selbst insofern von der kirchlichen Autorität abhängig ist, als der Inhalt desselben (objectum materiale fidei) nur durch sie in der dem Glauben entsprechenden Weise, nämlich mit Unfehlbarkeit uns vorgelegt und erklärt wird, und da überdieß der Glaube selbst uns die vollkommene Unterwerfung unter die kirchliche Autorität in Sachen des Glaubens gebietet: so ist die prätendirte Unabhängigkeit des theologischen[2]) Forschens und Denkens von der kirchlichen Autorität nicht nur eine Sünde gegen den Glauben, sondern steht auch in Widerspruch mit dem obersten Prinzipe, auf dem die ganze übernatürliche Würde und Gewißheit dieser Wissenschaft beruht.

§. 6.

Nähere Bestimmung der Aufgabe der theologischen Wissenschaft. Apologetische — fundamentale — positive — speculative Theologie.

Die theologische Wissenschaft hat demnach die Aufgabe, den Glauben und seinen Inhalt auf Grund und im Lichte der Glaubensprinzipien möglichst vollkommen zu begreifen. Hierzu steigt sie gleichsam auf vier Stufen empor.

I. Wie überhaupt das Uebernatürliche die Natur, so hat der Glaube die Vernunft und ihr natürliches Wissen zur Voraussetzung[3]). Insbesondere setzt der Glaube an die, von der Kirche uns zu glauben vorgestellte geoffenbarte Wahrheit die vernünftige Erkenntniß und Gewißheit voraus, daß Gott existirt und die absolute Wahrhaftigkeit ist, daß er diese Lehre geoffenbart hat, und daß die Kirche die von Gott aufgestellte und beglaubigte Lehrerin der offenbarten Wahrheit ist.

---

1) Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. *Conc. Vat. Decr.* de fid. c. 4.

2) Wir werden später sehen, daß selbst die natürliche Wissenschaft, obwohl selbstständig ihren Erkenntnißprinzipien und ihrer Methode nach, keineswegs unbedingt und in jeder Beziehung von der göttlichen und kirchlichen Autorität unabhängig ist.

3) Etiam credere non possemus, nisi animas rationales haberemus. *S. Augustinus*, Ep. 120, ad Cosent. 3.

Deßhalb hat Gott, wie wir sahen, seine Existenz und seine göttlichen Vollkommenheiten durch die natürliche Schöpfung für die Vernunft erkennbar gemacht [1]); seine Offenbarung aber mit solchen Beweisen ihrer Göttlichkeit und seine Kirche mit solchen Merkmalen ihrer göttlichen Sendung und Bevollmächtigung beglaubigt, daß jegliche Vernunft daraus die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche mit genügender Gewißheit zu erkennen vermag [2]).

Die wissenschaftliche Darstellung dieser natürlichen Voraussetzungen des Glaubens [3]) bildet daher sachgemäß die Einleitung in die Theologie oder vielmehr die Voraussetzung der Theologie [4]).

Da die wissenschaftliche Erkenntniß und Begründung des Daseins und Wesens Gottes und des Verhältnisses der Geschöpfe zu ihm, soweit dasselbe aus der natürlichen Schöpfung und Weltordnung für die bloße Vernunft erkennbar, Aufgabe der Philosophie [5]), in specie der natürlichen Theologie ist, so hat sich hieran nur noch die wissenschaftliche Darlegung und Entwickelung der Möglichkeit und Zweckmäßigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, sowie der Beweise anzuschließen, aus welchen die vernünftige Gewißheit hervorgeht, daß Gott wirklich im alten und neuen Bunde der Menschheit sich geoffenbart und die Bewahrung und Erklärung der offenbarten Wahrheit der katholischen Kirche anvertraut hat. Diesen wissenschaftlichen Nachweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche nannte die ältere Zeit *demonstratio christiana et catholica*. Heut zu Tage ist der Name Apologetik üblicher geworden, und pflegt die Apologetik entweder in der Einleitung in die Theologie, in specie in die Dogmatik, in der s. g. Generaldogmatik oder Fundamentaltheologie [6]), oder aber in einer

1) Siehe oben §. 3. S. 5, Note 3.

2) Siehe oben S. 13, Note 2.

3) *Praeambula fidei* kann man sie im weiteren Sinne nennen; im engeren und gewöhnlichen Sinne werden so nur jene durch die natürliche Vernunft erkennbare Wahrheiten genannt, welche die Grundlage aller Religion und die erste Voraussetzung des Glaubens bilden, wie das Dasein und die Eigenschaften Gottes, die Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und das natürliche Sittengesetz.

4) „Das Wissen vor dem Glauben". Kleutgen, Theol. d. Vorzeit. Letzter Band. IV. Abhandl. S. 382 ff.

5) Siehe oben S. 4.

6) So u. A. *Liebermann*, Institutiones theologicae. Demonstratio religionis christianae und demonstratio religionis catholicae. *Perrone*, Praelectiones theologicae. Tractatus de vera religione. Adversus incredulos et

selbstständigen Disciplin[1]) behandelt zu werden. Hier ist jedoch ein wichtiger Unterschied hervorzuheben. Sowie das Dasein und die Eigenschaften Gottes nicht nur für die natürliche Vernunft erkennbar und insofern Gegenstand der Philosophie, sondern auch geoffenbart und insofern Gegenstand des übernatürlichen Glaubens und der Theologie sind, so ist es auch mit der Beglaubigung der Offenbarung und Kirche. Jene göttlichen Thaten[2]), die Wunder und Weissagungen, die Verbreitung und Erhaltung der Kirche, die großen sichtbaren Merkmale ihrer göttlichen Stiftung u. s. w., sind nicht blos natürlich erkennbare Beweise, aus denen die Vernunft sich von der Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche mit vernünftiger Gewißheit überzeugen kann, sondern es ist auch die Beglaubigung des Christenthums und der Kirche durch diese äußeren Beweise eine katholische Glaubenslehre[3]). Deßgleichen sind die Wunder, Weissagungen und andere Thatsachen, welche in der heiligen Schrift enthalten sind, nicht blos, als genügend historisch bezeugt, von der Vernunft für wahr zu halten, sondern sie müssen von dem Gläubigen auch mit Glaubensgewißheit

heterodoxos. *Theologia Wirceburgesis* (Edit. Paris 1852). Tractat. de religione, auctore Ign. Neubauer. *Cardinal Gousset*, Theologie dogmatique ou Exposition des preuves et des dogmes de la Religion catholique (deutsch von Prof. Dr. Franz Bittner in Breslau. Regensburg bei Manz. 1855). II—III Tractat. Franc. Patricius *Kenrick*, Archieps. Baltimor. Theologia dogmatica. tom. I. tract. I. u. II. Dr. *Joann. Schwetz*, Theologia fundamentalis seu generalis (edit. IV. Viennae 1862) Pars. I—III. Dr. *F. H. Reinerding*, Theologia fundamentalis. Tract. I. Demonstr. christiano-catholica. Dr. H. Klee, Katholische Dogmatik, Generaldogmatik. Erster und zweiter Theil. — Dr. *A. Martinet*, Institutiones theologicae (Parisiis ap. Lecoffre 1859) tomi IV verbindet durchweg Apologetik und Dogmatik mit einander.

1) So *S. Thomas*, Summa contra gentiles (oder wie der ursprüngliche Titel lautet: de veritate fidei catholicae). *Ludovic. Vives*, De veritate fidei christianae. *Huëtius*, Demonstratio evangelica. *Gotti*, Veritas religionis christianae. Dr. J. S. von Drey, Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. 3 Bde. Dr. Franz Hettinger, Apologie des Christenthums (4. Aufl. 1865. Freib. bei Herder). Erster Band: Der Beweis des Christenthums. Vergl. Dr. Werner, Geschichte der apologetischen Literatur.

2) Vergl. Dieringer, System der göttlichen Thaten des Christenthums, oder Selbstbegründung des Christenthums, vollzogen durch seine göttlichen Thaten. (Mainz, Kupferb. 1841). 2 Bände.

3) Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere; anathema sit. *Conc. Vatic.* Decr. de fide cath. III. can. 3.

geglaubt werden. Der Gläubige, der im Lichte des Glaubens die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche erkennt und mit der übernatürlichen Glaubensgewißheit für wahr hält, kann daher die Beweise für das Christenthum und die Kirche nicht *examine dubitativo*, sondern nur *examine confirmativo* einer Prüfung unterwerfen, d. h. er kann nicht, wie der noch Ungläubige, diese Beweise prüfen, um, bevor er glaubt, sich von der Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden zu vergewissern, bis dahin aber zweifeln[1]); sondern ihm dient die vernünftige Erwägung der apologetischen Beweise nur dazu, eine immer größere Einsicht in die Glaubwürdigkeit und Wahrheit des Christenthums und der Kirche zu gewinnen, wovon er bereits die absolute und übernatürliche Glaubensgewißheit besitzt.

Dem entsprechend kann nun auch die Apologetik, als die Wissenschaft der Glaubwürdigkeitsbeweise, sowohl philosophisch als theologisch behandelt werden, und gibt es somit, wie wir später eingehender zeigen werden, eine philosophische und eine theologische Apologetik. Jene zeigt die vernünftige Glaubwürdigkeit des Christenthums durch dieselben Beweise, wodurch die theologische Apologetik die im Glauben mit göttlicher Gewißheit bereits feststehende Wahrheit und Glaubwürdigkeit desselben zur wissenschaftlichen Einsicht der vom Glauben erleuchteten Vernunft bringt. Während so die philosophische Apologetik jene philosophische Disciplin bildet, welche im Anschluß an die natürliche Theologie den Uebergang zur Theologie als der übernatürlichen Glaubenswissenschaft vermittelt[2]), bildet die theologische Apologetik den Anfang der theologischen Disciplinen[3]).

---

1) Darin lag ein Grundirrthum des Hermesianismus. Dagegen ist gerichtet Vatic. l. c. can. 6.: Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice verum nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; anathema sit.

2) So z. B. *Fr. Rothenflue*, *S. J.*, Institutiones philosophicae (ed. II. 1846). Compend. philos. relig.

3) Treffend spricht sich hierüber Franzelin l. c. p. 13 folgendermaßen aus: Dum . . . firmissima christiana persuasio de existentia revelationis explicatur et elucidatur per *distinctam* comprehensionem motivorum credibilitatis, atque ita *intelligentia* rationum ex quibus factum divinae revelationis relucet, extensive et intensive amplificatur, exoritur pars illa theologiae, quae dicitur *apologetica*. Haec autem non meretur nomen *theologiae christianae*, nisi quatenus nititur ut suo fundamento primitivae persuasioni supernaturali ex lumine fidei; hic enim nexus cum persuasione supernaturali si desit, poterit esse philosophia praeambula et paedagogia ad theologiam christianam, theologia christiana proprio sensu non erit.

II. Da jede Wissenschaft vor Allem die Prinzipien und Quellen ihrer Erkenntniß klar stellen muß, bevor sie ihren materiellen Gegenstand durch Anwendung dieser ihrer Prinzipien aus ihren Erkenntnißquellen erheben und beleuchten kann, so ist klar, daß die Theologie vor Darstellung ihres materialen Gegenstandes, nämlich der Gesammtheit der (explicite oder implicite) geoffenbarten Wahrheiten, ihre Erkenntnißprinzipien und ihre Erkenntnißquellen behandeln muß. Es ist also vor allem das Wesen des übernatürlichen Glaubens selbst und sein Verhältniß zur Vernunft und ihren natürlichen Erkenntnissen zu betrachten.

Die hier maßgebenden Grundsätze sind selbstverständlich nach theologischen Prinzipien aus den Quellen des Glaubens zu erheben und durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft denkend zu vermitteln, wie dieses von allen theologischen Wahrheiten gilt.

Ist der Glaube in Verbindung mit der Vernunft das subjective Prinzip der theologischen Erkenntniß, so ist deren objectives Prinzip die von der Kirche aus Schrift und Tradition uns vorgelegte und erklärte göttliche Offenbarung. Die Lehre von der heiligen Schrift und der Tradition als den beiden Quellen, in welchen die geoffenbarte Wahrheit nach Gottes Anordnung in der Kirche bewahrt wird, die Grundsätze, nach welchen aus ihnen die geoffenbarte Wahrheit und deren richtiger Sinn zu schöpfen ist, und die Lehre von dem kirchlichen Lehramte, das allein von Gott den Auftrag und den Gnadenbeistand empfangen hat, die geoffenbarte Wahrheit und deren wahren Sinn aus Schrift und Ueberlieferung mit Autorität und Unfehlbarkeit zu erklären und der ganzen Kirche zu glauben vorzustellen, mit anderen Worten, die Lehre von der Glaubensregel, von den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter bildet also den anderen wesentlichen Theil der theologischen Erkenntnißlehre[1]).

---

1) Während die Kirchenväter in ihrem Kampfe mit den Häresien die hier einschlagenden Fragen sehr eingehend erörterten, haben sie die älteren Scholastiker meistens nur kurz behandelt, weil in ihrer Zeit die katholischen Glaubensprinzipien und die kirchliche Autorität unangefochten waren und eben deßhalb die theologische Wissenschaft sich vorzugsweise mit der speculativen Erfassung der Glaubenswahrheiten beschäftigte. Doch waren sie sich über die Prinzipien vollkommen klar und sprachen sich darüber auch meistens in den einleitenden Abhandlungen über die theologische Wissenschaft, sowie in den Quästionen über die Tugend des Glaubens mit aller Klarheit und Bestimmtheit aus. Dem Protestantismus gegenüber mußte gerade dieser Theil der Theologie, namentlich die Lehre von der Schrift und Tradition, die ein-

III. Auf Grund und nach der Richtschnur dieser Prinzipien hat nun die Theologie die Wahrheiten des Glaubens wissenschaftlich darzulegen und zu begründen. Dieß schließt eine doppelte, aber innigst mit einander verbundene Funktion in sich:

1) die genaue, klare und vollständige Darlegung der der göttlichen Offenbarung nach dem Zeugniß und der Erklärung der Kirche enthaltenen Lehren und ihres richtigen Sinnes;

2) den aus der heiligen Schrift, der Ueberlieferung und den kirchlichen Lehrentscheidungen geführte Beweis, daß diese Lehren wirklich und in diesem Sinne von Gott geoffenbart und von der Kirche gelehrt und geglaubt sind.

Was den ersten Punkt betrifft, so kann eine Lehre und deren Sinn entweder förmlich durch das kirchliche Lehramt definirt oder so klar und ausdrücklich in der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung enthalten sein, daß jeder katholische Christ diese Lehre und in diesem Sinne zu glauben verpflichtet ist[1]). In diesem Falle ist die Lehre im strengen Sinne katholische Glaubenslehre, *de fide catholica.*

Es kann aber auch eine Lehre und deren Sinn weder durch eine förmliche kirchliche Lehrentscheidung definirt, noch so klar und ausdrücklich in den Quellen des Glaubens enthalten sein, daß sie als *de fide catholica* und ihr Gegentheil somit als häretisch bezeichnet werden dürfte. Die Kirche selbst begnügt sich oft damit, eine Lehre in einem mehr oder minder hohen Grade zu billigen

---

gehendste Behandlung finden und sie wurde ihm wirklich zu Theil. Seit Melchior Canus wurde dafür der Ausdruck *loci theologici* üblich. Die Jansenisten gaben neue Veranlassung, namentlich die Lehre vom Verhältnisse des kirchlichen Lehramtes zur Ueberlieferung und vom Träger des Lehramtes, der moderne Rationalismus, Pseudo-Mysticismus und Traditionalismus aber, das Wesen des Glaubens und das Vermögen der menschlichen Vernunft und deren Verhältniß zum Glauben und zur kirchlichen Autorität zu erörtern. Das allgemeine Concil vom Vatican hat es eben deßhalb für nothwendig erachtet, die hier maßgebenden Prinzipien und Wahrheiten zum Gegenstande seines ersten Decretes zu machen. Dadurch sind die Prinzipien der theologischen Wissenschaft auf's Neue befestigt. Die neuesten Angriffe auf diese Prinzipien werden nur dazu dienen, sie auch wissenschaftlich nach allen Seiten hin zu beleuchten und zu rechtfertigen.

1) Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. *Conc. Vat. decr. de fide cath.* cap. 3, alin. 4.

und in Schutz zu nehmen, ohne sie förmlich als Glaubenssatz auszusprechen, und demgemäß die ihr entgegenstehenden Behauptungen mit einer minderen Censur, als der der Häresie zu belegen. Mitunter geschieht es auch, daß sie eine Ansicht, die sie nicht billigt, dennoch zeitweise duldet; oder daß sie über theologische Meinungen vor der Hand in keiner Weise sich ausspricht, sondern ihnen volle Freiheit gestattet. Die theologische Wissenschaft, welche danach streben, muß, den ganzen Schatz der geoffenbarten Wahrheiten möglichst vollständig und erschöpfend zu erkennen, hat auch jene Wahrheiten, die nicht förmlich de fide, aber oft für den Glauben und dessen wissenschaftliches Verständniß von großer Wichtigkeit sind, zu eruiren und darzulegen. Solches kann aber in doppelter Weise geschehen: unmittelbar aus den Quellen des Glaubens, wenn sie nämlich in denselben, wenn auch nicht mit einer sofort einleuchtenden Evidenz, ausdrücklich enthalten sind; oder, wo dieses nicht der Fall, durch Schlußfolgerung aus anderen Glaubenssätzen.

Wie wir später genauer sehen werden, kann eine Lehre, die nicht förmlich de fide ist, verschiedene Grade theologischer Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit haben, je nachdem sie mit größerer oder geringerer Klarheit und Gewißheit unmittelbar aus der Schrift und Tradition erhellt, oder aus anderen Glaubenswahrheiten mit größerer oder geringerer Sicherheit sich ergibt, und je nachdem die kirchliche Lehrautorität oder das allgemeine kirchliche Bewußtsein sich mehr oder minder bestimmt und entschieden für sie ausgesprochen hat, je größer, zahlreicher und constanter auch die theologischen Autoritäten sind, die für sie sprechen [1]).

Wenn es aber Aufgabe des Theologen ist, auch diese Wahrheiten, die nicht förmlich de fide catholica, aber in dem Glaubensschatz mehr oder minder klar und gewiß, sei es direct, sei es indirect und schlußweise enthalten sind, an's Licht zu stellen, und nach ihren äußeren und inneren Gründen zu beurtheilen, so muß er dabei zugleich mit genauer Unterscheidung und großer Bescheidenheit und Treue angeben und bestimmen, welchen Grad theologischer Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit ein jeglicher der fraglichen Lehrsätze besitzt; wobei vor Allem das Urtheil der kirchlichen Lehrautorität, sodann das Ansehen und die Einmüthigkeit der Väter und der angesehenen Theologen der Kirche maßgebend sein muß.

---

1) Hiernach unterscheidet man sententia *fidei proxima* oder *prope de fide*: sententia *certa*: sententia *communis*; sententia *probabilior*; sententia *probabilis*.

Denn sowie es die wesentlichsten Interessen des Glaubens und des religiösen Lebens gefährden, die theologische Wissenschaft aber in ihrer Entfaltung verkrüppeln und unterdrücken würde, wenn die Theologie sich lediglich auf jene Sätze beschränken wollte, die im strengen Sinne de fide sind: so wäre es auf der anderen Seite ein eben so großer Fehler, Sätze als de fide zu bezeichnen, die es noch nicht sind, oder ihnen eine größere theologische Gewißheit zuzuschreiben, als ihnen anerkanntermaßen zukommt; oder umgekehrt Meinungen als völlig frei hinzustellen, die nur geduldet oder selbst durch die kirchliche Autorität mißbilligt und durch die allgemeine Meinung der Theologen verworfen sind.

Es ist also eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie, mit Sorgfalt und objectiver Treue und Genauigkeit, das Entschiedene von dem noch Unentschiedenen, das Gewisse von dem blos Wahrscheinlichen zu unterscheiden, und jedem Satze die richtige Qualification beizufügen. Hiebei ist es selbstverständlich dem Theologen nicht verwehrt, sondern empfohlen, die Gründe controverser und von der Kirche nicht entschiedener Fragen zu prüfen und, mit der in so wichtigen und heiligen Wahrheiten gebotenen Bescheidenheit und mit völliger Unterwerfung unter die Autorität der Kirche, der Meinung, die ihm die begründetere scheint, den Vorzug zu geben und so zur Lösung der betreffenden theologischen Fragen das Seinige beizutragen.

Was sodann den zweiten Punkt, nämlich den Beweis der theologischen Wahrheiten betrifft, so ist der specifisch theologische Beweis der Autoritätsbeweis[1]).

Da nämlich nur jene Wahrheiten theologische sind, welche entweder unmittelbar in dem der Kirche zur Bewahrung und Erklärung übergebenen Glaubensschatze *(depositum fidei)* enthalten sind oder doch aus geoffenbarten Wahrheiten gefolgert werden können, so ist es vor Allem Aufgabe der theologischen Wissenschaft, ihre Sätze aus den Quellen des Glaubens, nämlich aus der heiligen Schrift, aus der Ueberlieferung und den Lehrentscheidungen der Kirche nachzuweisen.

Da der erste und entscheidende Beweis dafür, daß eine Lehre von Gott geoffenbart und als solche von der Kirche überliefert ist, in dem Zeugnisse der Kirche selbst liegt, indem die Kirche allein in der Bewahrung und Erklärung der geoffenbarten Wahrheit durch den

1) Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur. *S. Thom.* S. Th. 1, q. 1, a. 8.

Beistand des heiligen Geistes unfehlbar ist, so hat der theologische Beweis vor Allem zu constatiren, ob eine Lehre als von Gott geoffenbart uns von der Kirche zu glauben vorgestellt ist. Da aber Alles, was die Kirche lehrt, nothwendig in dem Glaubensdepositum enthalten und daher von der heiligen Schrift oder der Ueberlieferung wenigstens implicite bezeugt ist, so ist es die weitere Aufgabe der theologischen Beweisführung, die von dem kirchlichen Lehramte bezeugte Lehre auch aus der heiligen Schrift und der Ueberlieferung nachzuweisen.

Wenn eine Lehre durch eine förmliche Entscheidung oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche als geoffenbarte und kirchlich überlieferte katholische Glaubenslehre feststeht, so kann selbstverständlich weder die Glaubensgewißheit, noch die theologische Gewißheit dieser Lehre selbst durch eine etwaige Mangelhaftigkeit des dafür von der Wissenschaft geführten Schrift- oder Traditionsbeweises beeinträchtigt werden. Es kann daher der Fall sein, daß eine Lehre durch das unfehlbare Zeugniß der Kirche die höchste theologische Gewißheit hat, während dem von den Theologen geführten Schrift- oder Traditionsbeweis nicht dieselbe theologische Gewißheit zukommt[1]). Ist dagegen eine Lehre weder durch eine förmliche Lehrentscheidung, noch durch das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche als katholische Glaubenslehre festgestellt, so hat dieselbe keine größere theologische Gewißheit, als der für sie erbrachte Schrift- und Traditionsbeweis, und sie kann demgemäß entweder theologisch gewiß[2]), oder nur mehr oder minder wahrscheinlich sein. Dieses genau zu bestimmen, ist, wie gesagt, Aufgabe der theologischen Wissenschaft.

Man pflegt die Theologie, insofern sie die im *depositum fidei* enthaltenen Wahrheiten aus Schrift, Tradition und den kirchlichen Lehrentscheidungen feststellt und beweist, positive[3]) Theologie

1) So ist z. B. die Sacramentalität der Ehe durch das Zeugniß der Kirche absolut gewiß, während der hiefür aus Eph. 5, 32 geführte Schriftbeweis nicht dieselbe absolute Gewißheit hat. Die verbindende Kraft der Lehre der Kirche von den hiefür geführten theologischen Beweisen abhängig machen, heißt die Unfehlbarkeit der Kirche leugnen, an die Stelle der kirchlichen Autorität die Wissenschaft setzen und damit das Fundament des Glaubens selbst zerstören.

2) Ob die theologische Gewißheit genügt, damit der, welcher sie besitzt, die fragliche Lehre *fide divina* (wenn auch nicht fide catholica) glauben könne, wie mit vielen Autoritäten auch der heil. Alphons Liguori, theol. moral. c. VII, c. 2. Nr. 262 lehrt, ist eine bestrittene Frage, die in der Lehre vom Glauben näher zu erörtern ist.

3) Positiv bedeutet hier so viel, als durch Autorität gegeben oder gesetzt. Dieses ist ein allgemein herkömmlicher Sprachgebrauch. In diesem

zu nennen, während man sie *speculative* oder *scholastische*[1]) Theologie zu nennen pflegt, insoweit sie sich mit der Lösung der

Sinne spricht man auch vom positiven Recht im Gegensatze zum Naturrecht, von der positiven Jurisprudenz im Gegensatze zur Rechtsphilosophie. Daß *positiv* auch so viel, als *thatsächlich* gegeben, bedeuten kann, liegt im Wort. An diese Wortbedeutung sich anlehnend, nennt sich ein dermalen herrschendes *empiristisch naturalistisches* System „*positive Philosophie*", Positivismus. Der Positivismus, mit seiner prinzipiellen Leugnung der Erkennbarkeit des Wesens und des Grundes der Dinge und somit jeglicher Metaphysik und Theologie, ist das letzte Ende der Verirrungen der modernen Philosophie. Bei solchem Mißbrauche eines Wortes, das man bisher gewohnt war, auf die Theologie als auf die *positivste*, weil auf der göttlichen Autorität beruhende Wissenschaft vorzugsweise anzuwenden, hat man wohl Grund, auf den Sinn der Worte zu achten. Wenn man die Theologie eine „*historische*" Wissenschaft nannte, wenn man dann theologische Fragen als „rein historische" bezeichnete, in Folge davon sie dem Urtheile der kirchlichen Autorität entzog und dem Urtheile „der historischen Critik" unterstellte, so ist das, man mag sich dessen bewußt sein oder nicht, eine Anwendung „positivistischer" Prinzipien auf das Gebiet des Glaubens und der Theologie. Warfen ja zu allen Zeiten die außerkirchlichen Zeitirrthümer ihre Schatten auch in die Kirche herein und führten Solche irre, die ihnen nicht, „fest im Glauben" (1 Petr. 5, 9.), widerstanden. Wie weit übrigens heut zu Tage die Herrschaft des „Positivismus" sich erstreckt, davon mögen Dr. *Morgotts Studien über die italienische Philosophie der Gegenwart* (Katholik 1870. 1. Hälfte, S. 19 ff. Vergl. auch *Stöckl*, Geschichte der Philosophie S. 844.) einen Begriff geben. — Daß die Bedeutung von *Positiv* im Gegensatz zu *Negativ* hier nicht in Betracht kommt, versteht sich von selbst.

1) Bei den älteren Theologen bis in die Gegenwart wird fast nur das Wort *scholastische* Theologie zur Bezeichnung dessen gebraucht, was wir heut zu Tage *speculative* Theologie zu nennen pflegen. Es hat dieses den historischen Grund, daß die großen mittelalterlichen Theologen, welche an den hohen *Schulen* die Theologie wissenschaftlich betrieben, dieselbe vorzugsweise speculativ behandelten, d. h. nicht so sehr damit sich befaßten, die positiven Beweise aus Schrift und Tradition zu führen, als vielmehr unter Voraussetzung des positiv Gegebenen die Wahrheiten des Glaubens denkend zu durchdringen. Als später dem Protestantismus gegenüber das Bedürfniß der positiven Begründung der Glaubenslehren in den Vordergrund trat, nahm, unter Mitwirkung anderer in der Geschichte der Wissenschaft liegender Ursachen, die *positive Theologie* einen großen Aufschwung. Hiemit stund eine Veränderung der theologischen Darstellung in Verbindung, indem man nicht nur ein dem Klassischen nachgebildetes „elegantes" Latein schrieb, sondern auch an die Stelle der strengen dialektischen Formen eine freiere Darstellung treten ließ.

Die Theologen dieser Richtung, wie *Petavius*, *Thomassin* u. A. wurden im Gegensatz zu den *Scholastikern* positive Theologen genannt. Sowie aber die positiven Theologen der besseren Zeit die Scholastik wohl zu würdigen wußten (vergl. Petav. proleg. c. 6.), so hat die spätere neu aufblühende Scholastik auch die *positive Beweisführung* mit Sorgfalt cultivirt, wie denn

vierten, die theologische Wissenschaft zu ihrer Vollendung führenden Aufgabe beschäftigt.

IV. Diese letzte und höchste Aufgabe der theologischen Wissenschaft besteht nämlich darin, die innere Wahrheit der Glaubenslehren so vollkommen als möglich einzusehen oder zu begreifen.

Hier sind nun vor Allem die Geheimnisse von jenen geoffenbarten Wahrheiten zu unterscheiden, die auch der Vernunft zugänglich sind. Es versteht sich von selbst, daß die Wahrheiten der letzteren Art dadurch, daß sie von der göttlichen Offenbarung mit höchster Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen sind und auf Grund der unfehlbaren göttlichen Autorität fide divina geglaubt werden, nicht aufhören, auch der Vernunft einzuleuchten, vielmehr ihr um so vollkommener einleuchten, je mehr die Vernunft durch das Licht des Glaubens gegen Irrthum gesichert und in der Wahrheit befestigt ist. Indem daher die theologische Wissenschaft die Vernunftbeweise für das Dasein und die Eigenschaften Gottes, die Schöpfung und Vorsehung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, das natürliche Sittengesetz im Lichte des Glaubens entwickelt, vermittelt sie dadurch der gläubigen Vernunft zugleich eine auf vernünftiger Evidenz und logischer Schlußfolgerung beruhende Einsicht in dieselben Wahrheiten, von denen sie vermöge des Glaubens die übernatürliche Glaubensgewißheit besitzt. In dem zuletzt Gesagten ist der Unterschied zwischen der theologischen und der philosophischen Speculation bezüglich dieser die Grenzen der natürlichen Vernunft nicht übersteigenden Wahrheiten angedeutet[1]).

offenbar die Theologie, um ihre Aufgabe vollkommen zu lösen, das positive und das speculative Element gleichmäßig pflegen muß. Der Ausdruck „speculativ" wurde seinem Wortsinne nach von den Alten im Gegensatze zu „praktisch" genommen; in diesem Sinne wurde die Metaphysik speculative, die Ethik praktische Philosophie genannt, und was wir jetzt Dogmatik nennen, als speculative, was wir jetzt theologische Moral nennen, als practische Theologie bezeichnet. (Vgl. §. 8.) In der neueren Zeit nannte man vielfach nur das philosophische Denken, und zwar vorzugsweise das Forschen nach den letzten Gründen der Dinge Speculation. Der moderne pantheistische Idealismus beehrte sein aprioristisches Denken ausschließlich mit diesem Namen und nannte sich selbst die speculative Philosophie, welche sich zugleich die absolute speculative Theologie zu sein rühmte. Welche Schatten diese falsche Gnosis auch in katholische Geister geworfen, ist bekannt. Günther's speculative Theologie ist pure Philosophie und in diesem Sinne meint er, habe die speculative Theologie den Glauben zum Wissen zu erheben. (Vgl. Dr. F. J. Clemens, Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre. Cöln bei Bachem 1853. Zweiter Brief). Also auch das Wort speculative Theologie ist mit Vorsicht und Unterscheidung zu gebrauchen.

1) Selbstverständlich sind die vernünftigen Gründe, wodurch der Theologe

Anders verhält es sich mit den *Glaubensgeheimnissen*. Diese sind der Vernunft weder unmittelbar evident, noch können sie mit logischer Nothwendigkeit aus evidenten Vernunftwahrheiten gefolgert werden. Nur durch die Offenbarung sind sie uns bekannt, nur durch die göttliche Autorität gewiß; und auch nachdem wir sie aus der Offenbarung kennen gelernt bleiben sie *über* die Vernunft erhaben und mit dem Dunkel des Glaubens bedeckt, so daß wir sie nimmermehr wie philosophische Wahrheiten aus inneren Gründen beweisen und in ihrem Grund und Wesen vollkommen begreifen können[1]).

Daraus folgt aber keineswegs, daß die Glaubensgeheimnisse dem Verständnisse der gläubigen Vernunft schlechthin verschlossen, oder gar der Vernunft und den Vernunftwahrheiten widersprechend seien. Das *Verständniß* der Glaubensgeheimnisse ist der Vernunft keineswegs *schlechthin* verschlossen. Denn das ist ja gerade der Zweck der Offenbarung uns von den göttlichen Geheimnissen eine unserer

---

das Verständniß dieser Wahrheiten vermittelt, keine anderen, als die, durch welche der Philosoph dieselben beweist und erklärt. Aber während letzterer seine ganze Erkenntniß und Gewißheit aus den evidenten Vernunftprinzipien und logischen Conclusionen schöpft, geht der Theologe von der ihm durch die Offenbarung gegebenen und durch den Glauben übernatürlich gewissen Wahrheit aus und bedient sich der Vernunftgründe nur zu dem Zwecke, um das im Glauben absolut Gewisse auch zur Einsicht der Vernunft zu bringen und durch vernünftige Gründe zu bestätigen. Diesen Unterschied der theologischen und philosophischen Behandlung läßt der heil. *Thomas* schon durch die äußere Form und Anordnung in seinen beiden *Summen* hervortreten. In der *Summa theologica* stellt er überall auch bei Behandlung der der Vernunft zugänglichen und daher auch philosophisch demonstrabelen Offenbarungswahrheiten die Autorität an die Spitze. So beweist er z. B. S. Th. 1, q. 2, a. 3. die Existenz Gottes zunächst aus der Autorität „Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 14. ex persona Dei: *Ego sum qui sum*" und sodann erst aus Vernunftgründen, und so durchweg. In der *Summa contra gentiles* dagegen stellt er bei diesen Wahrheiten überall die philosophischen Beweise an die Spitze und fügt dann nur zum Schlusse öfter auch noch einen Beweis aus der Offenbarung bei: „Huic veritati divina auctoritas testimonium perhibet" u. dgl.

1) Auch rein natürliche Wahrheiten, wie namentlich das Wesen Gottes, sind wohl insofern unbegreiflich, als die Vernunft das göttliche Wesen nur analogisch und unvollkommen erfassen kann; allein die Vernunft vermag aus evidenten Gründen die Wahrheit dieser ihrer analogen Erkenntniß einzusehen, z. B. einzusehen, daß Gott absolut einfach ist, obwohl er alle Vollkommenheiten, die wir zu denken vermögen, in sich vereinigt. Bei den Geheimnissen ist dagegen dieses nicht der Fall. Daß Gott dreieinig ist, wissen wir nur durch den Glauben, aber aus Vernunftgründen vermögen wir es nicht einzusehen. Auch ist die analoge Erkenntniß, die wir von der Trinität haben, in einer höheren Weise über unsere natürlichen Begriffe erhaben, als dieses bei den Eigenschaften Gottes der Fall ist.

dermaligen Erkenntnißweise angemessene, d. h. analoge Erkenntniß zu gewähren. Daher hat auch schon der einfache Gläubige irgend wie eine solche Erkenntniß der Mysterien, ja es ist ohne sie der Glaube selbst nicht möglich[1]). Die Wissenschaft aber kann und soll diese analoge Erkenntniß der Mysterien zur höchstmöglichen Vollkommenheit erheben[2]).

Ein Widerspruch zwischen den Mysterien und den Vernunftwahrheiten ist aber schlechthin unmöglich, im Gegentheil besteht unter allen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten der vollkommenste Einklang: ist ja derselbe Gott der Urheber sowohl der Vernunft und natürlichen Weltordnung, als des Glaubens und der übernatürlichen Offenbarung, und ist alle natürliche und übernatürliche Wahrheit ein Abglanz jener absolut einfachen und widerspruchslosen Wahrheit und Weisheit, die Gott selber ist[3]). Die vom Glauben erleuchtete Vernunft kann daher nicht nur jeden angeblichen Widerspruch zwischen den Mysterien und den natürlichen Wahrheiten lösen, sondern auch mehr und mehr den Einklang zwischen allen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten erkennen und so einigermaßen verstehen, in welch' vollkommener Uebereinstimmung z. B. das Geheimniß der Trinität mit der auch der Vernunft erkennbaren unendlichen Vollkommenheit Gottes steht und wie sehr alle der übernatürlichen Ordnung angehörenden Werke Gottes, die Incarnation, Gnade und Glorie, dem Wesen

---

1) Denn Gegenstand des Glaubens sind ja nicht Worte ohne Sinn, sondern vielmehr ist es der Sinn der offenbarten Wahrheiten, der also, wenigstens beim expliciten Glauben, einigermaßen von den Gläubigen verstanden sein muß. Ohne einigermaßen zu wissen, was Gott, was Wesen, was Person ist, kann man explicite nicht an die Trinität glauben. So sagt auch der heil. Augustin: Credimus Dominum Jesum Christum natum de Virgine, quae Maria vocabatur: quid sit virgo, quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus, sed prorsus novimus. *De trin.* l. 8. c. 5.

2) Die Natur und den Werth dieses analogischen Erfassens erklärt der heil. Thomas so einfach, als klar mit folgenden Worten: Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demontrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumtio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est. *S. c. G.* lib. 1, cap. 8. cf. cap. 2.

3) Vgl. oben S. 1, Note 2 u. §. 3, S. 5 ff.

Gottes und der Natur und Bestimmung des Menschen und des gesammten Universums angemessen sind [1]).

In solcher Weise gewinnt die speculative Theologie im Lichte und unter der Leitung des Glaubens einen immer tieferen und klareren Einblick in die einzelnen Geheimnisse des Glaubens, sowie in ihren Zusammenhang unter einander und mit der Gesammtheit der natürlichen Wahrheiten und führt so zu der vollkommensten Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, welche dem Menschen hier auf Erden nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur und Gnade möglich ist.

Nie aber kann und darf die Theologie aufhören, das zu sein, was sie ihrer Natur nach ist: die Wissenschaft des Glaubens. Sie darf daher nie ihre Abhängigkeit vom Glauben und seinen Prinzipien verleugnen. Nie kann sich daher die speculative Theologie in ein philosophisches Wissen, zumal der Geheimnisse des Glaubens verwandeln. Ein solches Beginnen steht nicht minder mit dem Glauben, als mit der Vernunft in Widerspruch; sein Ergebniß aber ist jene falsche Gnosis, welche eine unerschöpfliche Quelle von Irrlehren und der Ruin sowohl der theologischen, als der philosophischen Wissenschaft ist [2]).

§. 7.

Gegenstand und Einheit der Theologie.

I. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß alle Wahrheiten, welche durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft aus der göttlichen Offenbarung erkannt werden können, den Gegenstand der Theologie bilden. Hier ist der Gegenstand der Theologie nach ihrem Erkenntnißprinzip (der *ratio formalis*, dem *objectum formale*) bestimmt.

Im gegenwärtigen Paragraphen fassen wir den Inhalt dieser Wahrheiten oder das *objectum materiale* der Theologie in's Auge.

1) Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, dum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino . . . Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem seipsum negare non potest, nec verum vero unquam contradicere. *Conc. Vat. decr. de fide cath. cap. 4.*

2) Vgl. §. 5, S. 18 ff. u. S. 32, Note 1.

Hier ist aber wiederum zu unterscheiden die Sache, welche erkannt wird *(objectum de quo)*, und die Wahrheiten oder Lehren, welche von dieser Sache erkannt werden *(objectum quod)*.

Es kann dieselbe Sache und es können dieselben Wahrheiten aus verschiedenen Erkenntnißprinzipien erkannt und daher in verschiedenen Wissenschaften betrachtet werden: denn nicht die Verschiedenheit des Erkenntnißgegenstandes (des *objectum materiale*), sondern die Verschiedenheit der Erkenntnißprinzipien (des *objectum formale* oder der *ratio formalis*) begründet den specifischen Unterschied der verschiedenen Wissenschaften.

So haben die Theologie und die Philosophie in vielfacher Beziehung sowohl das Erkenntnißobject als die von demselben erkannten Wahrheiten miteinander gemein. Derselbe wahre Gott ist Gegenstand der Vernunfterkenntniß und des Glaubens, der Philosophie und der Theologie, und dieselben Wahrheiten, welche der Glaube uns von Gott lehrt und die Theologie in ihrer Weise erkennt, können auch von der bloßen Vernunft, soweit sie eben derselben zugänglich und nicht, wie die übernatürlichen Geheimnisse, über sie erhaben sind, erkannt und philosophisch bewiesen werden. Allein durch ihr verschiedenes Erkenntnißprinzip sind Theologie und Philosophie, theologische und philosophische Wahrheit specifisch von einander verschieden [1]).

---

1) . . . Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit . . . Unde nihil prohibet de eisdem, quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur. S. Th. 1, q. 1, a. 1, ad 2. Wenn man daher mitunter sagt, der „Gott der Philosophie" sei ein anderer Gott, als der des Glaubens, der Offenbarung, der Theologie, so ist das, wenn anders von der wahren Philosophie die Rede ist, wenigstens sehr mißverständlich. Gewiß wird Gott vollkommener und in anderer Weise durch den Glauben und die Theologie, als durch die bloße Vernunft und Philosophie erkannt, aber beide erkennen denselben wahren Gott. Si quis dixerit, Deum *unum et verum*, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. *Vat. decr. de fid.* II, can. 1. Wenn man gesagt hat, „Theologie und Philosophie hätten nicht eine einzige Wahrheit miteinander gemein" — so kann dieses wohl einen richtigen Sinn haben, insofern nämlich die Wahrheiten der Philosophie und Theologie ihrem Erkenntnißprinzip nach verschieden sind, mithin beide Wissenschaften formaliter keine Wahrheit mit einander gemein haben; materialiter haben sie aber allerdings viele Wahrheiten miteinander gemein.

Vergleichen wir die Theologie und die Profanwissenschaft ihrem materialen Gegenstande nach mit einander, so ist der Gegenstand der ersteren in einer und zwar der prinzipalen Beziehung von einem weit größeren Umfange, während letztere in einer anderen, jedoch untergeordneten Beziehung umfangreicher ist, indem sie eine Menge von Wahrheiten umfaßt, die der Theologie fremd sind.

Der Gegenstand der Philosophie und der Profanwissenschaft überhaupt ist nämlich auf jene Wahrheiten beschränkt, welche aus der unserer Forschung zugänglichen natürlichen Ordnung erkannt werden können; der Glaube und die Theologie dagegen umfaßt ein unermeßliches Gebiet der wichtigsten und erhabensten Wahrheiten, die der bloßen Vernunft und ihrer Forschung unzugänglich und nur durch die übernatürliche Offenbarung uns bekannt sind. Während nämlich die bloße Vernunft und Philosophie Gottes Dasein und Wesen nur insofern zu erkennen vermag, als es aus der uns bekannten natürlichen, physischen und sittlichen Weltordnung erkennbar ist, hat die übernatürliche Offenbarung im Geheimnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit uns den inneren göttlichen Personenunterschied kund gemacht.

Und während der Vernunft und Profanwissenschaft lediglich die natürliche Ordnung der Schöpfung und Providenz erkennbar ist, hat die Offenbarung uns die übernatürliche Ordnung der Gnade, Glorie und Incarnation enthüllt, und auch unsere Erkenntniß des natürlichen Universums durch die Kunde von dem Reiche der reinen Geister erweitert.

Insofern also reicht die theologische Wissenschaft ihrem Gegenstande nach weit, ja unermeßlich über den Kreis der natürlichen Wissenschaft und Philosophie, den sie in sich schließt, hinaus.

Auf der anderen Seite hat Gott keineswegs das gesammte Gebiet natürlich erkennbarer Wahrheit zum Gegenstande seiner Offenbarung gemacht, sondern nur jene Wahrheiten, welche die natürliche Voraussetzung und Grundlage der übernatürlichen Ordnung bilden. Alles Andere hat er lediglich der menschlichen Forschung und Wissenschaft überlassen. Daher wäre es eben so sehr gegen das Interesse des Glaubens, als im Widerspruche mit der theologischen Wissenschaft, wenn die Theologie solche Wahrheiten, die aus theologischen Prinzipien eben nicht erkennbar sind, in ihr Bereich ziehen wollte [1]).

1) Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Scholastiker in dieser Beziehung in einigen Punkten die rechte Grenze überschritten haben, indem sie, namentlich in der Lehre von der Schöpfung, Specialitäten der physikalischen Wissenschaft in ihre Summen aufnahmen, welche offenbar außerhalb

II. Nun erhebt sich die Frage, wie die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und der Wahrheiten, wovon die Theologie handelt, mit der Einheit dieser Wissenschaft zusammenbestehe.

Die formale Einheit der Theologie leuchtet sofort ein. Denn so mannigfaltig auch die materialen Objecte der Theologie sein mögen, so sind sie doch alle aus Einem Erkenntnißprinzip erkennbar, nämlich aus der gläubig erfaßten Offenbarung [1]). Wenn wir aber bedenken, daß die göttliche Offenbarung und mithin das göttliche Wissen oder die göttliche Weisheit, woran wir durch den Glauben participiren, das formale Prinzip der Theologie ist, so sehen wir sofort auch ein, daß nothwendig zwischen allen Wahrheiten des Glaubens, also auch der Theologie, der innigste Zusammenhang und somit auch bezüglich des materialen Gegenstandes der Theologie die vollkommenste Einheit besteht, indem alle Wahrheiten derselben in jener höchsten Wahrheit, die Gott selbst ist, in eminenter Weise Eins sind [2]). Diesen inneren Zusammenhang aller Wahrheiten aus ihrem höchsten Grunde, der

des Bereiches der theologischen Wahrheit liegen, anstatt, wie sie in anderen Materien mit so großer Schärfe thaten, sich auf jene natürlichen Grundwahrheiten zu beschränken, welche allerdings, weil mit der geoffenbarten Wahrheit untrennbar verbunden und in ihr enthalten, in der Theologie behandelt werden müssen. So geschah es, daß sie die Anschauungen der antiken Physik, die sie unbefangen und so unzweifelhaft, wie wir die Sätze der modernen Naturwissenschaft, für wahr hielten, in ihr großartiges System, das mit größerem Rechte, als die alten römischen Juristen ihre Wissenschaft so nannten, rerum divinarum humanarumque scientia war, verflochten. Daher sind diese Ausführungen zum großen Theile unbrauchbar geworden, wie auch dadurch vorübergehende, die Interessen des Glaubens beschädigende Irrungen in späterer Zeit entstanden, während ihre theologischen und mit der Theologie connexen metaphysischen Entwicklungen stets ihren Werth behalten. Uebrigens weit schädlicher als jenes naive Hereinnehmen der alten Physik in das theologische System, dessen die Scholastiker sich schuldig machten, ist die moderne Verirrung, der Zeitphilosophie und Profanwissenschaft auf dem der Theologie eigenthümlichen Gebiete der geoffenbarten Wahrheit einen, diese Wahrheit compromittirenden und corrumpirenden Einfluß zu gestatten.

1) Dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti . . . . Quia igitur sacra scriptura (seu doctrina) considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, . . . omnia quaecunque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una. *S. Th. 1, q. 1, a. 3, c.*

2) Dieses deutet auch Thomas *S. Th.* 1. q. 1, a. 3, ad 3 mit den Worten an, daß die heilige Wissenschaft sei *velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnino.*

Gott selbst ist, zu erfassen und dadurch unsere Erkenntniß mehr und mehr der göttlichen Erkenntniß zu verähnlichen, ist das höchste Ziel der Theologie, das sie aber nur annäherungsweise und an der Hand des Glaubens zu erreichen vermag.

Daher erhoben von jeher die Theologen die Frage, ob es in der Theologie eine Centralwahrheit gebe, auf welche alle anderen theologischen Wahrheiten sich beziehen, wie die Radien auf ihren Mittelpunkt zurückgehen, und aus der sie alle, wie Conclusionen aus ihrem Prinzipe, abgeleitet werden können, und welches diese Wahrheit sei, die deßhalb auch den Hauptgegenstand[1]) der Theologie bildet.

Hier ist nun vor Allem festzuhalten, daß es keineswegs ein evidentes Prinzip für uns gibt, woraus unsere Vernunft alle Wahrheiten des Glaubens logisch ableiten könnte, wie die Mathematik oder die Philosophie ihre Sätze aus evidenten Vernunftprinzipien ableitet. Auch ist unsere Vernunft nicht im Stande, aus Einer geoffenbarten Wahrheit alle anderen Wahrheiten des Glaubens mit logischer Nothwendigkeit zu folgern. Es ist uns vielmehr eine Fülle von Wahrheiten geoffenbart und von der Kirche zu glauben vorgestellt, ohne daß uns auch deren innerer Zusammenhang ausdrücklich durch die Offenbarung und Kirche klar gemacht wäre. Obwohl nun die theologische Wissenschaft nach möglichster Einheit ihrer Erkenntnisse streben soll, so darf sie doch nimmer an der Wahrheit der ihr durch die göttliche Autorität gegebenen Lehren zweifeln, weil sie deren inneren Zusammenhang nicht einzusehen und sie nicht auf ein höheres einheitliches Prinzip zurückzuführen vermag. Ebenso wenig darf sie, der systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse und ihrer Ableitung aus Einem Prinzipe zu lieb, die geoffenbarten Wahrheiten verletzen und ummodeln, um sie in ein System zwängen und aus einem vermeintlichen obersten Prinzipe folgern zu können. Das wäre ebenso glaubensverderblich, als unwissenschaftlich. Auch besteht gerade darin die alle anderen Wissenschaften übertreffende Sicherheit und innere Reichhaltigkeit der Theologie, daß ihr nicht etwa blos einige wenige Prinzipien gegeben sind und es ihr dann überlassen ist, die möglichen Folgerungen daraus zu ziehen, sondern daß die Offenbarung und Kirche uns mit den großen prinzipienhaften Wahrheiten, wie sie die s. g. Glaubensartikel enthalten, auch eine Reihe von Wahrheiten, die aus denselben folgen, bereits explicite vorlegt.

1) *Objectum principale*, auch *subjectum* oder *subjectum attributionis*, auf welches sich nämlich alle anderen Wahrheiten beziehen und woraus sie hervorgehen, wie die Attribute auf das Wesen, dem sie eigen sind, sich beziehen und aus ihm sich ableiten lassen. Davon handelt *S. Th.* 1, q. 1, a. 7. *„Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae.“*

Dasselbe ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Denn was Gott selbst betrifft, so folgt zwar die Trinität an sich mit Nothwendigkeit aus der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens. Würden wir daher das göttliche Wesen, sowie es in sich selbst ist, erkennen, dann würden wir auch begreifen, daß Gott nothwendig dreifaltig in den Personen ist. Allein eine solche adäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens an sich besitzen wir nicht, weder durch die Vernunft, noch durch den Glauben, und deßhalb sind wir auch nicht im Stande, die Trinität aus unserem Begriffe des göttlichen Wesens zu folgern. Was aber die göttlichen Werke, sowohl der natürlichen, als der übernatürlichen Ordnung anlangt, so stehen sie zwar insgesammt in höchster Angemessenheit zum göttlichen Wesen, das ihre absolute Ursache und ihr absolut einfaches eminentes Urbild ist; allein ebenso wesentlich sind sie insgesammt mit absoluter Freiheit von Gott gewirkt und sowohl ihrer Existenz als ihrem Wesen nach contingent. Daß sie sind und was sie sind, kann daher nimmer aus dem Begriffe Gottes, sondern nur aus den Thatsachen der Schöpfung und aus der übernatürlichen Offenbarung erkannt werden. Aber auch ihre Congruenz können wir wegen unserer unvollkommenen Erkenntniß des göttlichen Wesens nur unvollkommen und annäherungsweise begreifen.

Gibt es hiernach auch für uns kein einheitliches höchstes Prinzip, aus dem alle theologischen Wahrheiten als nothwendige Schlußfolgerungen von der theologischen Wissenschaft abgeleitet werden können, so gibt es doch allerdings, wie auch aus dem Bisherigen bereits genügend erhellt, Eine Haupt- und Centralwahrheit, welche das prinzipale Object der Theologie bildet, nämlich Gott als solcher[1]). Denn wenn auch die Theologie von den verschiedenen erschaffenen Dingen, Thätigkeiten und Zuständen, natürlichen wie übernatürlichen, handelt, so betrachtet sie doch dieselben insgesammt in ihrer Beziehung zu Gott als ihrer ersten Ursache und ihrem letzten Ziele[2]).

1) *Ratione divinitatis*, wie die Theologen sagen.

2) Omnia . . . pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem *S. Th.* 1, q. 1, a. 7, c. Dieser Meinung des heil. Thomas, daß nämlich Gott *sub ratione divinitatis* der prinzipale, wenn auch inadäquate Gegenstand der Theologie oder deren *subjectum* (attributionis) ist, schließt sich auch Scotus und die Mehrzahl der späteren Theologen an und gewiß mit Recht. Wenn Alexander von Hales und Bonaventura (Prol. q. 1. in 1. Sent.) Christus und seinen mystischen Leib, die Kirche, oder Hugo von St. Victor (De sacr. l. 1, p. 1, c. 2. u. 3) das Erlösungswerk, oder wenn Neuere das Reich Gottes als den Gegenstand der

§. 8.

Eintheilung der Theologie in speculative und praktische, oder in Dogmatik und Moral.

Die auf der Einheit ihres formalen Prinzips und prinzipalen Gegenstandes beruhende Einheit der Theologie hindert nicht, dieselbe nach ihren secundären Objecten in verschiedene Theile und besondere Disciplinen zu theilen.

Die wichtigste Eintheilung ist die in speculative[1]) und

Theologie bezeichneten, so enthält das wohl einen wahren und großen Gedanken, allein derselbe leidet an einem doppelten Mangel. Vor Allem belehrt uns die göttliche Offenbarung nicht lediglich über Christus und sein Werk und Reich, sondern auch über die Schöpfung und über Gott an sich. Allerdings steht alles dieses auch zu Christus und seinem Reiche in wesentlicher Beziehung und die genannten großen Theologen haben auch diese Lehren nicht minder vollständig und richtig behandelt. Aber doch liegt die Gefahr nahe, und man ist ihr in neuerer Zeit nicht immer entgangen, daß man bei solcher Beschränkung des Gegenstandes der Theologie, — namentlich wenn man blos die dem Zweck unseres Heiles oder des Reiches Gottes dienenden Wahrheiten (oder, wie der alte Durandus denselben Gedanken ausdrückt, die verdienstlichen Handlungen) als den eigentlichen Gegenstand der Theologie und mithin des Glaubens bezeichnet — von Gott geoffenbarte, höchst wichtige Wahrheiten als minder wichtig, wenn nicht gar als gleichgiltig oder als „scholastische Spitzfindigkeiten" betrachtet. Dazu kommt zweitens, daß alle jene Bestimmungen des prinzipalen Gegenstandes der Theologie auch wissenschaftlich ungenau sind: denn sowohl Christus, als sein Reich und Alles, was man sonst als Hauptgegenstand der Theologie bezeichnen mag, ist Gott untergeordnet, welcher Urgrund und Endziel von Allem ist. Cf. 1. Cor. 3, 23. Darauf macht Thomas a. a. O. mit den Worten aufmerksam: Quidam vero attendentes ad ea, quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiae: vel res et signa (so *Petrus Lombardus*, welche allzu äußerliche und ungenügende Bestimmung bald verlassen und von seinen Commentatoren verbessert wurde), vel opera reparationis, vel totum Christum, id est caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum. Vgl. Kleutgen a. a. O., S. 565 ff. Sehr richtig bemerkt Kleutgen (S. 579), daß man die gesammte Thätigkeit Gottes nach Außen und somit alle Beziehungen des Geschaffenen zu Gott unter dem Begriffe der Mittheilung Gottes an seine Geschöpfe zusammenfassen kann. Namentlich der heil. Bonaventura hat diesen Gedanken tiefsinnig durchgeführt und ihn auch auf das Geheimniß der Trinität angewendet. Der Grund dieser „*communicabilitas sui*" ist aber wiederum Gottes unendliche Güte oder Vollkommenheit. Am consequentesten und einfachsten hat Bonaventura diesen Gedanken in seinem herrlichen *Breviloquium* entwickelt. Dieses goldene Büchlein ist durch Hefele's kleine Ausgabe allgemein zugänglich.

1) „Speculativ" wird hier (vgl. S. 32, Note 1.) im Gegensatz zu „praktisch" oder „operativ" genommen. Die Moral ist praktisch, insofern sie die Handlungen der Menschen zu ihrem Gegenstande hat, während die Dogmatik

praktische[1]) Theologie, wie die Scholastiker sagen, oder in Dogmatik[2]) und Moral, wie der neuere Sprachgebrauch lautet. Letztere aber ist der ersteren untergeordnet.

zunächst nicht die Handlungen des Menschen ordnet, sondern ihn die wahre Erkenntniß Gottes und seiner Werke lehrt. Omnis scientia practica est de operabilibus ab homine . . . . Sacra autem doctrina est principalius de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa. *S. Thom. S. Th.* 1, q. 1, a. 4, cf. 1. 2, q. 180, a. 2, ad 2. „Speculation" und „speculativ" ist die lateinische Uebersetzung der griechischen Worte: Theorie und theoretisch, die von den alten Griechen in demselben Sinne wie jene Ausdrücke von den Scholastikern gebraucht wurden. Heut zu Tage aber wird „Theorie" und „theoretisch", wie auch „Praxis" und „praktisch" gewöhnlich in einem anderen Sinne gebraucht, wovon in der folgenden Note.

1) In der neueren Zeit pflegt man (ähnlich wie bei allen anderen Wissenschaften) unter dem Namen der praktischen Theologie im Gegensatz zur theoretischen jene Disciplinen zu begreifen, welche die Grundsätze und Regeln für die Anwendung der Glaubens- und Sittenlehre auf das Leben behandeln. In diesem Sinne sind praktische Fächer der Theologie: die Ascetik (vielfach auch mystische Theologie genannt), welche auf Grund der Dogmatik und Moral die Kunst der Heiligung unserer Seele und unseres Lebens (*Gaudier*, De perfectione vitae spiritualis. *Scaramello*, Directorium asceticum. Rodriguez, Uebung der christlichen Vollkommenheit); die Pastoral, welche die Verwaltung der Seelsorge; die Liturgik, welche die Uebung des heiligen Dienstes; die Homiletik und Katechetik, welche die Verwaltung des Lehramtes in Predigt und Katechese; die Casuistik, welche die Anwendung der Moralprinzipien auf die mannigfaltigen Fälle des Lebens lehrt. Nicht in diesem Sinne reden die Scholastiker von der praktischen Theologie im Gegensatz zur speculativen, sondern genau in demselben Sinne, wie wir jetzt Dogmatik und Moral unterscheiden. — Wenn man namentlich auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie die polemische (auch theologia antithetica, elenctica) und irenische (auch th. henotica) unterscheidet, so bezieht sich auch dieses auf einen praktischen Zweck. Die Polemik ist vorherrschend auf die Widerlegung, die Irenik auf die Versöhnung und Gewinnung der Gegner der Wahrheit gerichtet. Zunächst ohne diese unmittelbar praktische Tendenz stellt die Symbolik die Unterscheidungslehren der katholischen Kirche und der anderen christlichen Confessionen dar. (Möhler's Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften.)

2) Δόγμα von δοκεῖν, so viel als *placitum*, *id quod placet*, bedeutet nach profanem und nach kirchlichem Sprachgebrauch sowohl Lehrsatz (z. B. der Philosophie: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant *dogmata*. Cicero, Quaest. acad. 4, 9. Selbstverständlich ist die Skepsis Feindin aller Dogmen), als Decret, Beschluß, Gesetz einer Obrigkeit. So werden δογματα genannt die mosaischen Gesetze (Eph. 2, 15. Col. 2, 14. Cf. Ezech. 20, 26) und die apostolischen Vorschriften

Hiermit beantwortet sich die Frage, ob die Theologie eine speculative oder praktische Wissenschaft sei, dahin, daß sie beides, an erster Stelle aber speculativ ist.

Die göttliche Offenbarung und der Glaube lehrt uns nämlich nicht nur, was Gott an sich und für uns ist und was er für uns gethan hat, sondern auch was wir thun müssen, um ihm wohlzugefallen und das Ziel zu erreichen, das er uns bestimmt hat. Ersteres bildet den Gegenstand der Dogmatik oder der Glaubenslehre, letzteres den der Moral oder Sittenlehre. Da aber beides, Dogmatik wie Moral, aus demselben Erkenntnißprinzip, nämlich aus der von der Kirche bezeugten und erklärten Offenbarung im Lichte des Glaubens erkannt wird, so erhellt hieraus die Einheit beider vermöge ihres formalen Princips[1]).

Aber diese Einheit leuchtet auch ein, wenn wir den prinzipalen materialen Gegenstand (subjectum) der Theologie in's Auge fassen. Denn derselbe Gott, den wir als den absolut Seienden und als die höchste Ursache aller natürlichen und übernatürlichen Dinge in der Dogmatik betrachten, ist auch das

(Act. 16, 4. cf. 15, 28.); aber auch Staatsgesetze (Luc. 2, 1. Act. 17, 7. cf. Dan. 2, 13. 6, 8. 9. 15.). Dem entsprechend pflegen die Kirchenväter sowohl die christlichen Glaubenslehren, als die Sittengebote Dogmen und die gesammte Glaubenslehre das christliche oder kirchliche Dogma zu nennen, und unterscheiden die Theologen dogmata *fidei* und dogmata *morum*. Aber erstere werden vorzugsweise dogmata genannt. Daher pflegt man in der neueren Zeit die wissenschaftliche Glaubenslehre *theologia dogmatica* oder Dogmatik zu nennen. — Im Unterschied von den theologischen Meinungen werden die durch Entscheidungen oder die Lehre der Kirche zum Glauben verpflichtenden Lehren in einem engeren Sinne als Dogmen bezeichnet. Davon später. Vgl. die sehr eingehenden Erörterungen Staudenmaier's in Wetzer's und Welte's Kirchenlexion, v. Dogma.

1) Das hebt der heil. Thomas S. Th. 1, q. 1, a. 4, c. in den Worten hervor: Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est (art. praec.) una existens se extendit ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde, licet in scientiis philosophicis, alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen doctrina, comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea, quae facit. Wenn *Cajetan* (in h. art.) lehrt, daß die Theologie speculativ und praktisch eminenter und formaliter in Einer Erkenntniß sei, so übersteigt dieses die Natur des menschlichen Erkennens; vielmehr ist unsere menschliche theologische Wissenschaft, insoweit sie speculativ ist, nicht praktisch und umgekehrt; wohl aber haben beide dasselbe Formalprinzip und dasselbe subjectum attributionis.

Ziel, zu welchem die Moral die freien Acte des Menschen, des Ebenbildes Gottes, ordnen lehrt [1]).

Hiermit ist zugleich klar, daß die Moral der Dogmatik untergeordnet ist und durchweg von ihr abhängt, wie die Sittlichkeit von der Wahrheit, die Heiligkeit von dem Glauben. Denn der erkannten Wahrheit gemäß gesinnt sein und handeln, heißt sittlich, den Glauben in Gesinnung und Werk bethätigen, heißt heilig sein. Mit anderen Worten: die Ordnung des Seins, die wir in der Dogmatik erkennen, begründet auch die Ordnung unseres Handelns, die wir in der Moral betrachten.

Hieraus ergibt sich, in welch' innigem Zusammenhang Dogmatik und Moral mit einander stehen. Sie haben nicht nur dasselbe Erkenntnißprinzip und dieselbe theologische Methode mit einander gemein, sondern sie sind auch ihrem materialen Gegenstande nach eng verbunden, indem die Moral durchweg auf die Dogmatik sich gründet und aus ihr ihre Voraussetzungen und Prinzipien schöpft; daher auch die Dogmatik diese Voraussetzungen und Prinzipien der Moral in sich schließt und zu behandeln hat. Namentlich sind die Lehre von Gott als unserem natürlichen und übernatürlichen Ziele, die Lehre von dem Menschen und seiner Natur, insbesondere seinem freien Willen als dem natürlichen Prinzip, und die Lehre von der Gnade als dem übernatürlichen Prinzip der guten und heiligen Acte, wesentlich dogmatische Lehren; aber auch das ganze System der Pflichten, Tugenden und Tugendmitteln wurzelt in lauter dogmatischen Wahrheiten. Denn die Erkenntniß dessen, was der Mensch seinem Gott, Christo, der Kirche, sich selbst, dem Nächsten, der Familie schuldig ist, setzt die dogmatische Erkenntniß dessen voraus, was Gott, Christus, die Kirche, was der Mensch der Natur und Uebernatur nach, was die Ehe, was die Menschheit ist, und in welchem Verhältnisse sie zu einander stehen. Ebenso hat Alles, was die Moral über die Sünde, ihr Wesen, ihre Schwere, ihre Unterscheidung in Todsünden und läßliche Sünden lehrt, in dogmatischen Wahrheiten seinen Grund. Dasselbe gilt bezüglich der Lehre von den Tugendmitteln,

---

1) Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem. Mit diesen Worten leitet Thomas im Prolog der Prima Secundae den moralischen Theil der Summa ein.

namentlich von den heiligen Sacramenten und dem Gebete und den auf sie sich beziehenden Pflichten[1]).

Wenn nicht wenige angesehene Theologen[2]) die Theologie als

1) Aus diesem innigen Zusammenhange zwischen Dogmatik und Moral erklärt und rechtfertigt es sich, daß die Scholastik beide in Einem System mit einander verband. So namentlich auch die Summa, deren System das in allen katholischen Schulen herrschende war. Den Grundgedanken dieses Systems gibt der heil. Thomas selbst (1, q. 2, pr.) kurz folgendermaßen an: Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturae . . .; ad hujus doctrinae explicationem intendentes, 1o tractabimus de Deo; 2o de motu rationalis creaturae in Deum; 3o de Christo, qui secundum quod est homo, via est nobis tendendi in Deum. Aus dieser Verbindung zog, wie uns scheint, die Moral größere Vortheile, als die Dogmatik: denn während dadurch allerdings der einfache und natürliche Zusammenhang der Glaubenslehren einigermaßen durch die sehr ausführlich in der 1ma 2dae und der 2da 2dae behandelte Lehre von den Tugenden und Sünden unterbrochen und gestört wurde, gewann die Moral aus dieser ihrer Stellung und Behandlung eine große theologische Präcision, Tiefe und Fülle. Ueberdieß wurde es vermieden, wie seit der Trennung beider Disciplinen nothwendig geworden, dieselben Lehrstücke — man denke nur an die Gnade, den freien Willen, die Sacramente, die göttlichen Tugenden, namentlich die Tugend des Glaubens — in beiden Disciplinen zu besprechen, welche Wiederholung keineswegs eine gründlichere Behandlung zur Folge zu haben pflegt. Uebrigens sprechen auch verschiedene gewichtige Gründe für die nunmehr fast allgemeine gesonderte Behandlung der Dogmatik und Moral. Nur ist es nothwendig, die angedeuteten, zunächst aus dieser Trennung hervorgegangenen Mängel namentlich in Behandlung der Moral zu verbessern, resp. zu meiden. — Aus dem Gesagten erhellet auch, auf welch' großer Unwissenheit der Vorwurf beruht, den man der älteren Zeit machte, daß sie die Moral lediglich als Casuistik behandelt habe. Nichts kann unbegründeter als dieser Vorwurf sein. Man vergaß gänzlich, daß auch in der Zeit, wo man die Casuistik sehr eingehend betrieb, daneben in allen theologischen Schulen die Theologie nach der Summa des heil. Thomas docirt und deren ganzes so herrliches, tieftheologisches, leben- und ideenreiches Moralsystem auf das Sorgfältigste in Schule und Literatur noch bis tief in's achtzehnte Jahrhundert bearbeitet wurde.

2) So z. B. Scotus, Richard von St. Victor. Andere, wie Alexander von Hales, Albertus M., Bonaventura (In 1 Sent. proem. q. 3.) lehrten, daß die Theologie weder als scientia speculativa, noch als scientia practica, sondern als scientia affectiva (caritativa, auch mystica) zu betrachten sei: denn wo eine Sache mehrere einander subordinirte Zwecke habe, entscheide der letzte und höchste Zweck den Charakter derselben. Nun habe die Theologie zwar den Zweck den Verstand zu erleuchten, und insofern sei sie speculativ; diese Erleuchtung selbst aber bezwecke, uns gerecht und heilig zu machen; der höchste Zweck von Beidem und daher der Theologie selbst aber sei die

eine praktische Wissenschaft bezeichnen, weil, wie die ganze Offenbarung, so auch die gesammte Theologie unsere Heiligung zum Zwecke habe, so scheint uns dieses auf einer Verwechslung des nächsten und unmittelbaren Zweckes der Theologie, welches die wissenschaftliche Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit ist, mit dem letzten Zwecke, der Verherrlichung Gottes und des Heiles der Seelen, zu beruhen, zu welchem gleich allen Dingen, auch die Theologie, und zwar als ein ganz vorzügliches Mittel geordnet ist. Uebrigens hat man jenen Theologen geantwortet, daß auch von diesem Gesichtspunkte aus die Theologie dennoch prinzipaliter eine speculative Wissenschaft bleibe, da ihr letztes Ziel die Anschauung Gottes in der Glorie und mithin die Erkenntniß sei[1]).

Uebrigens haben jene Theologen, welche aus den angedeuteten Gründen und im angedeuteten Sinne die Theologie für eine praktische Wissenschaft erklärten, in keiner Weise deßhalb das richtige Verhältniß der Sittenlehre zur Glaubenslehre verkannt und waren weit entfernt von der modernen Lehre einer von dem Glauben, resp. der Erkenntniß der objectiven Wahrheit unabhängigen Moral.

§. 9.

Die Theologie: Wissenschaft, höchste Wissenschaft, Weisheit.

Nachdem wir das Wesen der Theologie ihrem Erkenntnißprinzipe und Gegenstand nach betrachtet haben, können wir nun drei Fragen beantworten, welche die Theologen in der Einleitung in die

---

Vereinigung mit Gott durch die Liebe. Auch diese Theologen haben nicht den nächsten Zweck der theologischen Wissenschaft als solchen, was die Erkenntniß ist, sondern deren letztes und höchstes Ziel im Auge. Allerdings soll die Theologie auch schon durch ihre Darstellung der göttlichen Wahrheit nicht blos den Verstand belehren, sondern ihn so belehren, daß dadurch auch das Herz ergriffen und zur Liebe Gottes entflammt wird, und es haben diesen Zweck auch alle großen Theologen der Kirche im Auge gehabt, nicht nur die s. g. Mystiker, bei denen derselbe allerdings in den Vordergrund tritt, sondern auch die s. g. Scholastiker, wie namentlich der heil. Thomas, dessen so nüchterne, einfache und lichte Darstellung mit einer wunderbaren Wärme der Frömmigkeit durchdrungen ist. Cf. *Toletus* in S. Thom. q. 1, a. 4. (edit. Rom. 1869. p. 35 sq.)

1) Magis tamen (theologia) est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis; de quibus agit, secundum quod ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit. *S. Th.* 1, q. 1, a. 4. c. Diejenigen, welche wie Scotus und Lessius, nicht die Erkenntniß, sondern den Besitz Gottes in der Liebe als die Vollendung der Seligkeit betrachten, werden freilich hierauf die Antwort nicht schuldig bleiben.

Theologie zu stellen pflegen, nämlich: ob die Theologie eine Wissenschaft; ob sie die höchste unter allen Wissenschaften; ob sie Weisheit sei. Die Beantwortung dieser Fragen dient dazu, das Wesen und die Würde der theologischen Wissenschaft noch mehr in's Licht zu stellen.

I. Wenn die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, von einem Theile der Theologen einfach bejaht[1]), von einem anderen Theile verneint[2]), und von Anderen dahin beantwortet wurde, daß sie zwar Wissenschaft, aber eine imperfecte Wissenschaft sei[3]), so sind alle diese Theologen in der Sache eigentlich einig. Wenn man von jeder Wissenschaft verlangte, was von der Philosophie allerdings verlangt werden muß, daß sie in ihren Conclusionen von evidenten Prinzipien ausgehe, dann wäre freilich die Theologie nicht eine Wissenschaft zu nennen, weil die Glaubensartikel, von denen sie als von ihren Prinzipien ausgeht, uns nicht durch Evidenz, sondern durch den Glauben gewiß sind.

Allein das ist kein Grund, der Theologie, im Widerspruch mit dem in der Kirche allgemeinen Sprachgebrauche, den Namen und den Charakter der Wissenschaft abzusprechen. Denn zum Wesen der Wissenschaft gehört nur, daß ihre Prinzipien gewiß, nicht aber, daß sie auch evident sind. Nur deßhalb ist in den natürlichen Wissenschaften Evidenz der Prinzipien gefordert, weil auf diesem Gebiete die natürliche Evidenz der letzte Grund der Gewißheit ist. Die Glaubenswahrheiten dagegen haben durch die untrügliche Wahrhaftigkeit Gottes in seiner Offenbarung und die darauf und die Glaubensgnade sich gründende Glaubensgewißheit eine höhere Gewißheit, als jede natürliche Evidenz gewähren kann.

Insofern der untrüglichen Glaubensgewißheit die Einsicht in die Wahrheit selbst abgeht, wie sie die Seligen im Lichte der Glorie besitzen und wie sie in unendlich vollkommener Weise Gott eigen ist[4]), kann und muß allerdings die Theologie im Vergleiche zur

---

1) So der heil. Thomas und die Mehrzahl der Theologen.

2) So Scotus.

3) So namentlich Cajetan.

4) Auch die Glaubensgewißheit beruht also auf einem Wissen, und zwar dem vollkommensten, nämlich dem Wissen Gottes, an dem die Seligen in ihrer Weise Theil nehmen. Deßhalb vergleichen die Theologen die Theologie den s. g. subalternirenden Wissenschaften, nämlich jenen abgeleiteten Wissenschaften, die ihre Prinzipien einer höheren Wissenschaft, welche diese Prinzipien beweist, entlehnen; ähnlich entlehne die Theologie ihre Prinzipien der Wissenschaft Gottes und der Seligen. Duplex est scientiarum genus. Quaedam enim

Wissenschaft der Seligen eine unvollkommene Wissenschaft genannt werden.

Die Philosophie und Profanwissenschaft hat zwar vor der Theologie den relativen Vorzug der Evidenz ihrer Prinzipien, dagegen steht sie derselben an objectiver Gewißheit, sowie an Größe und Würde des Gegenstandes und selbst bezüglich der Einsicht, welche sie gewährt, schlechthin nach. Der menschlichen Wissenschaft gegenüber ist daher *pure* et *simpliciter* der Satz aufzustellen,

II. daß die Theologie die höchste ist unter allen Wissenschaften: 1) vermöge ihrer Gewißheit; 2) vermöge ihres Gegenstandes[1]); und selbst 3) vermöge der Einsicht, welche der menschliche Geist durch sie in die Wahrheit überhaupt erlangt.

1. Was die Gewißheit der Theologie betrifft, so haben die Glaubenswahrheiten, von denen sie als von ihren Prinzipien ausgeht, die Gewißheit des untrüglichen göttlichen Wissens, während die Gewißheit der Prinzipien der natürlichen Wissenschaften auf dem Lichte der menschlichen Vernunft, die irren, und

---

sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. *S. Thom. S. Th.* 1, q. 1, a. 2. Allerdings ist dieser Vergleich in mehrfacher Beziehung inadäquat. Cf. *Toletus*, *Gotti* u. A. ad h. l.

1) Gewöhnlich werden nur diese beiden Vorzüge angeführt. So auch der heil. Thomas S. Th. 1, q. 1, a. 5. Dicendum quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae errare potest; haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt. Aliae vero scientiae considerant ea tantum, quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ultimiorem (altiorem) finem ordinatur ... Finis autem hujus doctrinae, in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis. Wir haben noch einen dritten Punkt beigefügt, der aus dem zweiten sich von selbst ergibt, aber, wie uns scheint, zur vollständigeren Erklärung des wissenschaftlichen Werthes der Theologie dient.

auf den Wahrnehmungen der Erfahrung, die sich täuschen kann, beruht [1]).

Was aber die theologischen Conclusionen anlangt, so entlehnen dieselben nicht nur von ihren göttlich gewissen Prinzipien eine höhere Gewißheit, sondern es hat auch die Richtigkeit der theologischen Schlußfolgerungen aus mehrfachem Grunde eine größere Garantie für sich, als meistens in den natürlichen Wissenschaften gegeben ist.

Während in anderen Wissenschaften der sicheren Prinzipien oft nur wenige, die Schlußfolgerungen aus denselben aber oft complicirt und schwierig sind, ist die Glaubenslehre schon durch die Offenbarung selbst und mehr noch durch die Lehrentscheidungen der Kirche in hohem Grade entwickelt, so daß die Theologie meistens nur die durch die unfehlbare Autorität bereits gezogenen Folgerungen sich anzueignen und wissenschaftlich zu vermitteln hat, weitere Folgerungen aber eben deßhalb mit großer Sicherheit durch eine höchst einfache logische Explication ziehen kann.

Dazu kommt, daß die theologische Wissenschaft unter einer besonderen [2]) Leitung des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes sich entwickelt, so daß größere Verirrungen der theologischen Speculation nicht eintreten können, ohne alsbaldige Zurechtweisung und Heilung zu finden.

Auch kann es endlich keinem Zweifel unterliegen, daß die vom Glauben erleuchtete und von der Gnade verbeistandete Vernunft auch in ihrer rein wissenschaftlichen und dialektischen Thätigkeit auf dem Boden der heiligen Wissenschaft einer höheren Sicherheit sich erfreut, als dieses für die rein natürliche Vernunft auf allen anderen Erkenntnißgebieten der Fall ist.

1) Auf den Einwand, daß die Glaubensartikel und mithin die Prinzipien der Theologie, wie die Erfahrung lehre, bezweifelt werden können, während die Vernunftprinzipien unbezweifelbar seien, antwortet der heil. Thomas (1, q. 1. a. 5, ad 2.), daß der Zweifel am Glauben nicht in der Natur der Glaubenswahrheiten, die über Alles gewiß sind, sondern in der Schwäche und Verkehrtheit des menschlichen Geistes, dem oft auch das Gewisseste ungewiß scheine, seinen Grund habe. Daß man übrigens auch die evidentesten Vernunftwahrheiten nicht nur bezweifeln, sondern leugnen kann, hat die Geschichte der modernen und zum Theil auch der alten Philosophie genügend bewiesen.

2) In wiefern die Kirche das Recht und die Pflicht hat, glaubenswidrige Verirrungen anderer Wissenschaften zu corrigiren, werden wir später an einem anderen Orte sehen. — Daß aber die Theologie mehr als jede andere kirchliche Lebensthätigkeit die Sorgfalt des kirchlichen Lehramtes in Anspruch nimmt, ist ebenso klar, als daß die heilige Wissenschaft dadurch nicht gehemmt und geknechtet, sondern in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit gefördert und vor der Knechtschaft des Irrthums bewahrt wird.

2. Dem *Gegenstande* nach steht eine Wissenschaft um so höher, je höher und universaler derselbe ist. Deßhalb steht unter allen menschlichen Wissenschaften die Philosophie und unter den philosophischen Disciplinen die Metaphysik, insbesondere die natürliche Theologie am höchsten, weil sie die erste Ursache und das letzte Ziel aller Dinge zu ihrem Objecte hat. Um so viel aber die aus dem Glauben entspringende Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge reiner, vollkommener und tiefer ist, als die der bloßen Vernunft [1]), um so viel ist die Theologie auch *ihrem Gegenstande nach* über die Philosophie erhaben. Denn sie umfaßt, und zwar ohne Lücken der Unwissenheit und Trübungen des Irrthums, nicht blos die höchsten Wahrheiten, welche der Vernunft zugänglich sind, sondern ihr hauptsächlichster Gegenstand sind jene *Tiefen der Gottheit* und jene *Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung*, die über jegliche natürliche Wissenschaft erhaben sind. Dem entsprechend ordnet auch die *praktische Theologie* unsere Handlungen zu unserem *letzten und übernatürlichen Ziele*, das in der Anschauung und dem Besitze Gottes besteht.

3. Aber nicht nur ihrer Gewißheit und ihrem Gegenstande nach überragt die Theologie alle anderen Wissenschaften, sondern auch was die *Einsicht in die Wahrheit überhaupt* betrifft, ist sie zwar unvollkommener als die Wissenschaft der Seligen, aber vollkommener als alle natürlichen Wissenschaften. Denn Alles, was die Philosophie aus evidenten Vernunftprinzipien von Gott und göttlichen Dingen zu erkennen vermag, das erkennt in gleicher Weise auch die Theologie, nur mit größerer Gewißheit, Tiefe und Klarheit. Die übervernünftigen Geheimnisse aber, welche der Vernunftwissenschaft verborgen sind, erkennt sie zwar nicht aus evidenten *inneren* Gründen, sondern lediglich aus der Offenbarung, und nur analogisch und unvollkommen; allein die *Glaubwürdigkeit* der Offenbarung selbst sieht sie aus vernünftigen Gründen ein, und die unvollkommene Erkenntniß jener höchsten übernatürlichen Wahrheiten gewährt dem menschlichen Geiste eine weit vollkommenere Einsicht in das Wesen Gottes und die gesammte übernatürliche und natürliche [2]) Welt-

1) Vgl. oben §. 3.

2) Da nämlich in der Wirklichkeit Gott den Menschen und die gesammte Schöpfung zu einem übernatürlichen Endziele bestimmt und deßhalb auch alles Natürliche zu diesem übernatürlichen Ziele hin geordnet hat, so ist ein vollkommenes Verständniß der natürlichen Ordnung nur im Lichte der übernatürlichen möglich. Das ist namentlich auf dem ethischen und religiösen Gebiete der Fall. Wie kann man z. B. den wirklichen Menschen und seine Geschichte ohne das Geheimniß seines Falles und seiner Erlösung genügend verstehen?

ordnung, als alle, wenn auch noch so evidenten, Erkenntnisse der Philosophie und natürlichen Wissenschaft: denn die höchsten Wahrheiten, wenn auch nur unvollkommen zu erkennen, gewährt dem Geiste ein höheres Licht und eine tiefere Einsicht, als die vollkommenste Erkenntniß untergeordneter und niederer Wahrheiten [1]).

III. Da jene Wissenschaft, welche die erste Ursache und das letzte Ziel aller Dinge erkennet und Alles nach diesem höchsten Prinzipe beurtheilt und zu diesem letzten Ziele ordnet, Weisheit genannt wird, so verdient die Theologie am meisten unter allen Wissenschaften diesen Namen. Denn weit vollkommener, als die Philosophie oder die natürliche Weisheit, lehrt sie uns Gott als die absolute Ursache und das Endziel aller Dinge erkennen, nach dieser höchsten Wahrheit Alles beurtheilen und Alles zu Gott dem höchsten Gute hinordnen. So ist sie das vollkommenste Abbild der unerschaffenen göttlichen Weisheit im menschlichen Geiste, dessen der Mensch hier auf Erden der gewöhnlichen Ordnung nach fähig ist [2]).

---

1) Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, sagt nach Aristoteles (Lib. 1. de part. anim. c. 5. in princ.) der heil. Thomas S. Th. 1. q. 1, a. 5, ad 1.

2) Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum sed simpliciter. Cum enim sapientis sit judicare et ordinare; judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur, ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis . . . . Ille igitur qui considerat altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum (De trin. 12, 14.). Sacra autem doctrina propriisime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt) . . . ., sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de ipso, et aliis per revelationem communicatum. *S. Thom. S. Th.* 1, q. 1, a. 6. So nennt auch das alte und neue Testament unzählige Mal die aus dem Glauben entspringende Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge Weisheit, die wahre Weisheit, und stellen die Väter den Gläubigen und insbesondere den Theologen als den wahrhaft Weisen dar. Man denke unter Vielem nur an die Darstellung des wahren Gnostikers von Clemens von Alexandrien (Stromata lib. 7.). Freilich ist nur der im praktischen Sinne des Wortes weise, der nicht blos die Wahrheit erkennt, sondern auch nach ihr lebt und gerade von dieser Weisheit, deren Anfang die Gottesfurcht und deren Vollendung die heilige Liebe ist, redet die heilige Schrift vorzugsweise. Deut. 4, 6. Job 28, 28. Eccl. 7, 12 sq. Sap. 6 u. f. Eccli 1. 4, 12 ꝛc. Luc. 21, 15. 1 Cor. 2, 6. Jac. 1, 5. 3, 15. Auch ist die Weisheit, von der man redet, wenn man die Philosophie und in höherem Sinne die Theologie Weisheit nennt, und welche ein durch Nachdenken und Studium zu erwerbender intellectueller

§. 10.

Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften.

Aus dem Bisherigen ergibt sich das Verhältniß der Theologie zu den übrigen Wissenschaften.

I. Auf dem Grunde des übernatürlichen Glaubens ruhend und ihre Erkenntniß aus der Offenbarung schöpfend, ist sie nach ihrem Erkenntnißprinzip (objectum formale) und nach ihrem Erkenntnißgegenstande (objectum materiale) unabhängig von allen anderen Wissenschaften.

Die Wahrheiten, welche sie lehrt, entlehnt sie nicht menschlicher Vernunft und Erfahrung und daher auch keiner auf diese gestützten Wissenschaft, sondern einzig und allein der göttlichen Offenbarung, und nicht auf Grund menschlicher Vernunft- und Erfahrungsbeweise hält sie dieselben für wahr, sondern einzig auf Grund der göttlichen Autorität und in Kraft der Glaubensgnade.

II. Dagegen bedient sie sich der anderen Wissenschaften als Mittel zum Zwecke des wissenschaftlichen Verständnisses[1]) der geoffenbarten und durch den Glauben absolut gewissen Wahrheit.

Dadurch tritt aber die Theologie keineswegs in ein Abhängigkeitsverhältniß zu den Wissenschaften, deren sie sich bedient, vielmehr sind letztere in dieser ihrer theologischen Anwendung[2])

Habitus, zu unterscheiden von der Gabe der Weisheit, die eine von den Gaben des heiligen Geistes, resp. eine aus dieser Gabe entspringende Tugend ist. Letztere besteht in der Gabe resp. Tugend, in Sachen Gottes und des Seelenheiles nach den Grundsätzen des Glaubens richtig zu urtheilen, und diese Gabe resp. Tugend, soweit sie zum christlichen Leben erforderlich, ist Jedem eigen, der im Stande der Gnade sich befindet. Davon ist wieder das Charisma der Weisheit, diese besondere gratia gratis data zu unterscheiden. Cf. *S. Thom. S. Th.* 2. 2. q. 45. — Sapientia quae ponitur donum spiritus sancti, differt ab ea, quae ponitur virtus intellectualis acquisita; nam illa acquiritur studio humano; haec autem est *desursum descendens*, ut dicitur Jacobi 3, 15. Similiter etiam differt a fide; nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam; sed judicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem l. c. a. 1, ad 2.

1) Daß die Theologie zu diesem Zwecke der Hilfe der menschlichen Wissenschaften bedarf, hat also nicht in der theologischen Wahrheit an sich, sondern in der Schwäche und Bedürftigkeit des menschlichen Geistes seinen Grund. Vgl. S. 54, Note 1.

2) In welchem Verhältnisse die natürlichen Wissenschaften als solche zur Offenbarung und der Autorität der Kirche stehen und inwiefern sie verpflichtet sind, die von Gott geoffenbarten Wahrheiten zu respectiren und zu berücksichtigen,

abhängig von ihr, oder vielmehr von dem höchsten Prinzip der Theologie, nämlich dem Glauben an die von der Kirche unfehlbar dargelegte und erklärte Offenbarungswahrheit [1]).

Wenn daher die positive Theologie sich der historischen Wissenschaften zu dem Zwecke bedient, um die Glaubenslehren aus Schrift und Ueberlieferung nachzuweisen, und die Authentie dieser Quellen selbst darzuthun und ihren Inhalt zu interpretiren: so kann und darf sie nimmermehr die Gewißheit und den Sinn der Glaubenslehren von diesen historisch-critischen und exegetischen Studien abhängig machen [2]), vielmehr hat sie umgekehrt die Richtigkeit der Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Studien an der untrüglichen Norm des Glaubens zu prüfen und nur demgemäß sie zur theologischen Beweisführung und Erläuterung zu verwenden.

Wenn deßgleichen die speculative Theologie, um das Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten für das menschliche Denken zu vermitteln, sich der Philosophie bedient, so darf sie nimmermehr den Sinn der Dogmen nach Maßgabe eines philosophischen

---

werden wir später sehen. Hier sei nur an *Vatic. Decr. de fide IV, can. 2.* erinnert: S. q. d., disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s.

1) Hiermit widerlegt sich der Einwand gegen die Superiorität der Theologie über die anderen Wissenschaften: „daß ja die Theologie von der Philosophie etwas entlehnen müsse, um Wissenschaft zu sein, daß sie mithin als Wissenschaft von der Philosophie abhänge." Dicendum, antwortet auf diesen Einwand der heil. Thomas, quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. *S. Th.* 1, q. 1, a. 5. ad 2.

2) So jene Protestanten, welche den Inhalt und Sinn des Glaubens von der Bibelkritik und freien Bibelauslegung abhängig machen. So aber auch die Jansenisten und neuesten Häretiker, wenn sie die historische Critik und die freie Auslegung der Urkunden der kirchlichen Ueberlieferung und der Thatsachen der Kirchengeschichte zur obersten Glaubensnorm und die „historische Wissenschaft" zum höchsten Richter in Glaubenssachen erheben wollen.

Systems[1]) oder gar nach dem jeweiligen Stande der Naturwissenschaften[2]) bestimmen und umdeuten[3]), sondern sie muß vielmehr umgekehrt an der Norm des Glaubens die Wahrheit der philosophischen Lehren prüfen und nur die im Lichte des Glaubens als wahr befundenen philosophischen und natürlichen Wahrheiten kann sie zur Vermittelung des Verständnisses der geoffenbarten Wahrheiten verwenden.

Hierdurch wird die Selbstständigkeit der natürlichen Wissenschaften, sowohl der historischen als der philosophischen, in keiner Weise aufgehoben[4]), sondern lediglich ausgesprochen, daß nur das wissenschaftlich Wahre der Theologie zu ihren Zwecken dienen kann, und daß die Theologie in sich selbst, nämlich in der göttlich gewissen und untrüglichen Glaubenswahrheit das Kriterium besitzt, um das Wahre von dem Falschen in den natürlichen Wissenschaften zu unterscheiden.

Da nämlich die Wahrheit, soweit sie der menschlichen Vernunft und Forschung zugänglich ist, mit der geoffenbarten Wahrheit nothwendig in Einklang steht[5]); so ist jede Behauptung menschlicher Wissenschaft nothwendig falsch, wenn sie einer Glaubenswahrheit widerspricht und soweit sie ihr widerspricht[6]). Allerdings kann über das

---

1) So die alten Gnostiker im Sinne ihrer emanatistischen, so die moderne Schelling'sche und Hegel'sche Speculation und ihre zahlreichen Anhänger unter den protestantischen Theologen im Sinne ihres pantheistischen Systems. So aber auch die Ableger der modernen Philosophie auf katholischem Boden, namentlich der Baaderianismus und der Güntherianismus.

2) So Frohschammer auf seinem neuesten Standpunkt in seinem bei Tendler in Wien erschienen Buche: „Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft." Vgl. Katholik 1869, II, S. 194 ff.

3) Gegen diese Irrthümer ist gerichtet *Vat. Decr. de fide* IV, can. 3. S. q. d. fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum processum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intellegit Ecclesia; a. s.

4) Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent. *Vat.* l. c. cap. 4, alin. 4.

5) Vgl. oben S. 35.

6) Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem seipsum negare non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint,

Vorhandensein eines solchen Widerspruchs nur die höchste kirchliche Lehrautorität ein unfehlbares und definitives Urtheil fällen, der einzelne Theologe aber sich irren; allein das beraubt die theologische Wissenschaft nicht des Rechtes und entbindet sie nicht der Pflicht, so viel an ihr ist, die Wahrheit jeglicher Behauptung menschlicher Wissenschaft an der untrüglichen Norm des Glaubens zu prüfen, bevor sie dieselbe zu ihrem Zwecke der wissenschaftlichen Begründung, Erklärung und Vertheidigung der Glaubenslehre verwendet.

Damit jedoch die Theologie von Sätzen natürlicher Wissenschaft einen wissenschaftlichen Gebrauch machen könne, genügt es nicht, daß sie dieselben nur als nicht in Widerspruch mit der offenbarten Wahrheit wisse[1]), sondern sie muß auch dieselben als wissenschaftlich wahr und gewiß erkannt haben. Das historisch oder philosophisch Nicht-Gewisse, sondern nur Wahrscheinliche kann daher auch in der Theologie nicht ein gewisses, sondern nur ein wahrscheinliches, das wissenschaftlich ganz Ungewisse oder Falsche aber gar kein Argument abgeben.

Hieraus ist klar, daß die theologische Wissenschaft von jedem wahren Fortschritte aller natürlichen, insbesondere der historischen und philosophischen Wissenschaften Vortheil hat. Je vollkommener erstere die historische, letztere die philosophische Wahrheit an's Licht stellen, um so vollkommener ist die Theologie im Stande, ihre apologetischen Beweise für die Thatsache der Offenbarung und Kirche und ihre positiven Beweise aus Schrift und Tradition für die Glaubenslehren zu führen, um so tiefer und sicherer vermag die vom Lichte des Glaubens geleitete theologische Speculation in das Verständniß der Glaubenslehre einzudringen[2]).

---

vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Conc. Lat. V.). *Vatic. Decr. de fide*, cap. 4, alin. 3.

1) Der Nichtwiderspruch beweist blos, daß jene Sätze möglicherweise, nicht aber, daß sie wirklich wahr sind.

2) Hieraus ergibt sich, daß die Philosophie ihrem ganzen Umfange nach, namentlich aber, Logik und Metaphysik, daß deßgleichen die Geschichtswissenschaft unerläßliche Vorbedingungen der theologischen Wissenschaft sind. Ebenso selbstverständlich ist es aber auch, daß nur die wahre Philosophie und Geschichtswissenschaft der Theologie dienen kann, daß dagegen jede falsche Philosophie und falsche Geschichtsauffassung, so weit sie falsch sind, der christlichen Wahrheit widerstreben und, wenn in der Theologie verwendet, dieselbe verderben, und auf Irrwege führen müssen. Daher hat die Kirche in ihren Schulen stets vor Allem dem Studium der Philosophie die größte Sorgfalt zugewendet, daher von den üblichen sieben Jahren des Studiums drei der Philosophie mit

Zum wahren Fortschritte der menschlichen Wissenschaften wird aber die Theologie ihrerseits um so mehr beitragen, je reiner sie die geoffenbarte Wahrheit bewahrt, je strenger sie dieselbe gegen jeden Eingriff menschlichen Irrthums vertheidigt, je allseitiger sie dieselbe entfaltet, je genauer und klarer sie dieselbe ausspricht und je tiefer sie deren Verständniß erschließt.

Denn je vollkommener die vom Glauben erleuchtete Vernunft die geoffenbarte Wahrheit in der heiligen Wissenschaft erkennt, um so mehr ist sie auch auf dem Gebiete der natürlichen Wissenschaft gegen Irrthum gesichert, um so tiefer vermag sie, in dem helleren Lichte, das die übernatürliche Offenbarung auch über das natürliche Wahrheitsgebiet verbreitet, in das Verständniß der natürlichen Ordnung einzudringen, und deren Verhältniß zu der übernatürlichen Ordnung zu erkennen [1]), ohne welche

---

Einschluß der Naturwissenschaften, und die vier folgenden der Theologie gewidmet. In der Kirche und in den Schulen der Kirche hat so der christliche Geist, unter Benutzung dessen, was die antike Philosophie an Wahrheit und richtiger Methode zu Tage gefördert, die christliche, d. h. eine im Lichte des Glaubens von den Verirrungen der heidnischen Philosophie gereinigte und vervollkommnete wahre Philosophie geschaffen. Gleiche Sorgfalt hat die kirchliche Wissenschaft auch der Geschichte, namentlich den Quellen der Tradition und der Geschichte der Offenbarung und der Kirche zugewendet und demgemäß die betreffenden Disciplinen, namentlich die Kirchengeschichte, in das theologische Studium aufgenommen. In noch höherem Maße gilt dieses von dem Studium der heiligen Schrift, sowohl was den wissenschaftlichen Nachweis ihrer Aechtheit, Unverfälschtheit und Inspiration (Einleitungswissenschaft), als was die Erklärung ihres Inhaltes (Exegese) betrifft. Insofern die heilige Schrift nach der Lehre des Glaubens Wort Gottes und ihr Sinn und Inhalt Gegenstand des Glaubens, ist die biblische, insbesondere exegetische Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes eine theologische und daher nach theologischen Prinzipien zu behandelnde Wissenschaft. Aehnliches gilt auch von der wissenschaftlichen Behandlung der Tradition und ihrer Quellen. S. unten von den Quellen des Glaubens.

1) Von dieser gegenseitigen Förderung der Theologie und der Profanwissenschaften sagt das Vaticanum l. c. alin. 4: Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multismodis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere.

Erkenntniß die natürliche Ordnung stets mehr oder weniger ein Räthsel und ein irreführendes Räthsel[1]) bleiben wird.

Sowie demnach auf dem Gebiete des natürlichen Wissens, das auch den Heiden zugänglich war, die Metaphysik oder die erste Philosophie, weil sie die letzten Gründe aller Dinge zu ihrem Gegenstande hat, aller anderen Wissenschaften Königin ist, nicht blos indem sie sich derselben als Mittel und Stufen bedient, um zur Erkenntniß ihres Gegenstandes zu gelangen, sondern auch indem sie über alle anderen Wissenschaften ihr Licht verbreitet, sie regiert und zur Einheit verbindet[2]): so ist in weit höherem Maße und mit weit größerem Rechte die übernatürliche Theologie, welche die natürliche Theologie in höchster Reinheit in sich begreift, wie von den Kirchenvätern[3]), so von den Theologen und christ-

---

1) Da, wie bereits S. 51, Note 2 gesagt, die wirkliche Weltordnung keine rein natürliche ist, indem Gott dem Menschen thatsächlich eine übernatürliche Bestimmung gegeben, und da die Menschheit thatsächlich ein von dieser übernatürlichen Bestimmung abgefallenes, aber wieder erlöstes Geschlecht ist: so kann ohne die übernatürlichen Geheimnisse des Falles und der Erlösung die wirkliche Menschheit und ihre Geschichte nicht blos nicht genügend begriffen werden, sondern es wird auch der menschliche Geist, wenn ihm die rechte Erklärung des Zustandes der Menschheit fehlt, zu falschen und verderblichen Lösungen dieses Räthsels hingetrieben, wie die Theorien über den Ursprung des Bösen, von den alten dualistischen bis zu den neuesten pantheistischen und materialistischen, zur Genüge beweisen.

2) Die Metaphysik ist dem Aristoteles die erste Philosophie oder die Weisheit; sie ist unter allen Wissenschaften die höchste und göttlichste (Metaph. 1, 2. 5, 1.), das Haupt der übrigen Wissenschaften (Ethic. Nicom. 6, 7.), dem sie alle wie Dienerinen nicht widersprechen dürfen (Metaph. 2, 2.). *Dr. Clemens, De Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam commentatio,* S. 1 u. 2.

3) Als Jude eine höhere Weisheit, als die blos philosophische, kennend, unterscheidet Philo die gottverliehene Weisheit von der Philosophie und spricht, als sich von selbst verstehend, den Satz aus: daß wie die übrigen Wissenschaften der Philosophie, so die Philosophie dieser Weisheit Dienerin sei. Damit stimmt vom christlichen Standpunkte Clemens von Alexandrien überein. Quemadmodum liberales disciplinae (*τα ἐγκυκλια μαθηματα*) inserviunt philosophiae, quae est ipsarum domina: ita etiam ipsa philosophia inservit ad parandam sapientiam (sc. christianam) . . . . Est enim sapientia domina philosophiae, sicut haec domina est propaedeuticarum disciplinarum. Strom. 1, 5. Ebenso Origenes und die späteren Väter. Wenn daher Johannes Damascenus (Dialect. 1.) die philosophischen Wissenschaften für Dienerinen der Theologie erklärt, so hat er nichts Neues, sondern nur die Ueberlieferung der Väter und der gesunden Vernunft ausgesprochen. *Dr. Clemens* l. c. p. 3 u. 4.

lichen Philosophen[1]) als die Königin der Philosophie und aller ihr untergeordneten Wissenschaften betrachtet worden[2]). Und sie ist es in Wahrheit, nicht als ob sie dieselben ihrer rechtmäßigen Selbstständigkeit und Freiheit beraubte und der ihnen eigenthümlichen Würde entkleidete, sondern indem sie im Gegentheile sie vor der Knechtschaft des Irrthums bewahrt, sie zu ihrer Vollendung führt und zu der ihnen eigenen Würde, welche in der Erkenntniß des ihnen eigenthümlichen Wahrheitsgebietes liegt, die höhere Würde hinzufügt, daß sie der höchsten, göttlich geoffenbarten Wahrheit und Weisheit dienen und deren Verständniß uns vermitteln helfen.

§. 11.

Letzter Zweck, Nothwendigkeit, Nutzen der Theologie.

I. Wie wir in dem Bisherigen sahen, ist die wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens und seines Inhaltes der nächste Zweck der Theologie. Ihr letzter Zweck aber ist kein anderer, als das Endziel aller Dinge: die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Sie steht aber zu diesem Endziele in einer näheren und unmittelbareren Beziehung, als alle anderen Wissenschaften, und darin liegt der höchste und letzte Grund ihrer Erhabenheit über dieselben. Denn sowie Gott uns die Offenbarung und die Gnade des Glaubens einzig und ganz zu diesem höchsten und übernatürlichen Zwecke gegeben, so soll auch die Wissenschaft des Glaubens einzig und ganz diesem höchsten Zwecke dienen und wäre es eine Entheiligung der heiligen Wissenschaft, sie niedrigeren Zwecken dienstbar zu machen[3]).

---

1) Daß hierin die gesammte Wissenschaft der nachpatristischen Jahrhunderte übereinstimmt, zeigt Dr. Clemens a. a. O. zunächst aus den Koryphäen der früheren und späteren mittelalterlichen Wissenschaft, namentlich aus Albertus Magnus (Proleg. in 1 Summae), Thomas von Aquin (Proleg. in Sent. a. 1. S. Th. q. 1, a. 5. 6. Bonaventura (Brevil. prooem.) und Roger Baco (Opus majus ad Clem. IV.), dann aus anderen Theologen und Philosophen der christlichen Zeiten. Vgl. auch Katholik 1856, II, S. 250 ff. 1857, II, S. 49 ff. 1859, I, S. 9 ff. 129 ff. Dr. M. J. Scheeben, Die Mysterien des Christenthums. 11. Hauptstück, bes. §. 109.

2) Ueber den Zusammenhang und die Rangordnung der Wissenschaften nach christlicher Idee, worauf die Idee der Universität als universitas litterarum beruht, vgl. Dr. Fr. Hettinger, Der Organismus der Universitätswissenschaften und die Stellung der Theologie in demselben. Katholik 1862, I, 1 ff.

3) Hierauf bezieht sich die schöne Stelle des heil. Bernhard (Serm. 36 in Cant. Cant.) Modus sciendi est, ut scias, quo fine quaeque nosse oporteat. Quo ordine; ut id prius, quod maturius ad salutem. Quo studio, ut

II. Die Theologie ist zwar nicht unmittelbar einem Jeden[1]), wohl aber der Kirche und der Gesammtheit nothwendig[2]).

Denn, von außerordentlichen Gnadengaben abgesehen, können die Vorsteher und Lehrer der Kirche nur auf dem Wege des theologischen Studiums jene richtige, genaue, gründliche und tiefe

id ardentius, quod vehementius ad amorem. Quo fine, ut non ad inanem gloriam et curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam vel proximi. Sunt namque, qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant, et turpis curiositas est; et sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi, et turpis vanitas est; sunt idem qui scire volunt, ut scientiam suam vendant, et turpis quaestus est. Sed sunt quoque, qui scire volunt, ut aedificent, et charitas est, et item, qui scire volunt, ut aedificentur, et prudentia est. Horum omnium soli ultimi duo non inveniuntur in abusione scientiae, quippe qui ad hoc volunt intelligere, ut bene faciant.

1) Allerdings hat auch der einfachste Gläubige irgend wie eine durch vernünftiges Denken und mancherlei Kenntnisse vermitteltes Verständniß der Glaubenswahrheiten nothwendig (s. oben S. 35, Note 1.). Allein dieses Verständniß des Katechismus ist eben so wenig im strengen Sinne theologische Wissenschaft zu nennen, als die natürliche Logik und Metaphysik, die jedem vernünftigen Menschen eigen ist, als philosophische Wissenschaft bezeichnet wird. Mittelbar dagegen ist dem christlichen Volke die Theologie nothwendig: denn sowie nur ein perfecter Theologe im Stande ist, einen guten Katechismus zu verfassen, so ist auch eine gute und gründliche theologische Bildung, nächst dem Glauben und einem heiligen Leben, das wesentlichste Erforderniß, um die Kinder in dem Katechismus gut zu unterrichten, und dem Volke die Glaubens- und Sittenlehre in der Predigt richtig, klar und eindringlich vorzutragen. Geistliche ohne gute theologische Bildung oder, was noch schlimmer ist, mit einer falschen, von den Irrthümern des Zeitgeistes angesteckten Bildung, sind Zerstörer des Glaubens und der Frömmigkeit und bereiten dem Unglauben und der Häresie den Boden. (Vgl. Schleiniger, Das kirchliche Predigtamt, S. 87 ff.) Aber nicht blos zur priesterlichen, sondern überhaupt zu jeder höheren Bildung ist eine, wenn auch nicht in Einzelnheiten eingehende, doch jedenfalls die Prinzipien der Dogmatik und Moral umfassende theologische Ausbildung nothwendig. Wenn dem alten Griechen die Philosophie wesentlich zur Vollendung der höheren Bildung gehörte, so muß mit noch größerem Rechte dies von der christlichen Weisheit oder der Theologie für den Christen gelten. Und so war es wirklich durch alle christlichen Jahrhunderte. In unserer Zeit ist es freilich ganz anders geworden. Nachdem die entchristlichte Philosophie in zahllose Schulen zerfallen, in Pantheismus, Materialismus, Positivismus und Skepticismus sich selbst vernichtet, hat wie die theologische, auch die philosophische Bildung vielfach gänzlich aufgehört. Alles hat sich in Fachwissenschaften und jede Fachwissenschaft wieder in Specialitäten aufgelöst.

2) Es ist hier von der Nothwendigkeit der Theologie als solcher, d. h. als Wissenschaft, die Rede, nicht von der Nothwendigkeit einer offenbarten Lehre, wovon der heil. Thomas S. Th. q. 1, a. 1. zunächst redet. S. oben S. 5, Note 1.

Erkenntniß der christlichen Wahrheit und des christlichen Sittengesetzes erlangen, deren sie durchaus bedürfen, sowohl um die Gläubigen in der heilsamen Wahrheit gut zu unterrichten, als um den Glauben gegen die Angriffe der Ungläubigen und die Verfälschungen der Häretiker zu vertheidigen[1]). Denn obwohl die Autorität der Bischöfe und des Papstes nicht auf ihrer Wissenschaft, sondern auf ihrer göttlichen Sendung, und die Unfehlbarkeit ihrer definitiven Lehrentscheidungen nicht auf ihrem Studium, sondern auf dem Beistande Gottes beruht, so bedürfen sie doch der Wissenschaft und des Studiums, um ihr Lehramt dem Willen Gottes gemäß zu verwalten[2]), und Gott selbst sorgt durch specielle Vorsehung dafür, daß es der Kirche niemals an der nothwendigen Wissenschaft gebreche[3]).

III. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst der vielfältige und große Nutzen der Theologie für das Wohl des Einzelnen und der Gesammtheit.

Obwohl nämlich nicht die Wissenschaft, sondern (prinzipaliter) die Gnade Gottes und (secundario) der gute Wille des Menschen die Ursache des Glaubens und der Liebe und dadurch des Heiles ist, so trägt doch die theologische Wissenschaft, ihrer Natur nach und recht gebraucht, wesentlich dazu bei, den Glauben und die Liebe zu erzeugen, zu vertheidigen, zu nähren und zu vervollkommenen[4]), unmittelbar in dem Theologen selbst und mittelbar und durch seinen Dienst in Anderen und in der ganzen Kirche. Denn je vollkommener

---

1) Von dieser Nothwendigkeit der Glaubenswissenschaft im Unterschied von der Nothwendigkeit des Glaubens sagt der heil. Augustinus: Aliud est enim scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est: aliud autem, scire quemadmodum hoc ipsum et *piis opituletur*, et *contra impios defendatur*, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus (1 Cor. 12, 8.). *De trinit.* l. 14, c. 3.

2) Vgl. unten vom kirchlichen Lehramte und seiner Unfehlbarkeit.

3) Deßhalb hat er, der seiner Kirche Hirten und Apostel gegeben, ihr auch Lehrer geschenkt, und kann man vielleicht Eph. 4, 11 u. 12 mit Canus (Loci theol. 8, 2) auch hierauf anwenden. (Siehe jedoch *Franzelin*, De trad. et script. pag. 142, Note 1.) Die Kirche an der Pflege der Wissenschaft, insbesondere der theologischen und der mit ihr innigst verbundenen philosophischen und historischen Wissenschaft hindern, ist daher eine indirect gegen den Glauben und den Bestand der Kirche gerichtete Verfolgung der schlimmsten Art.

4) Davon sagt Augustin l. c. (De Trin. 14, 3.) . . . . huic scientiae tribuens . . . illud . . . quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, *gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.*

man durch das Studium der Apologetik die Gründe der Glaubwürdigkeit und die Nichtigkeit der dagegen erhobenen Einwände einsieht, um so leichter wird die noch ungläubige Vernunft mit Hilfe der Gnade zum Glauben geführt, die gläubige Vernunft aber mit um so größerer Glaubensfreudigkeit erfüllt. Und je vollständiger und genauer man in der positiven Theologie die Glaubenswahrheiten und ihre positiven Beweise erkennt und je tiefer man in der speculativen Theologie in ihr Verständniß eindringt, um so mehr wird der Glaube gegen die Verirrungen der Unwissenheit und Unklarheit, sowie gegen die Verfälschungen und Angriffe der Irrlehre sicher gestellt, um so erleuchteter und lebendiger wird er, und dadurch um so mehr geeignet, (mit Hilfe der Gnade und des guten Willens) die heilige Liebe, sowohl dem Affecte, als der praktischen Bethätigung nach, aus sich hervorzubringen [1]), wie im Theologen selbst, so durch seine Vermittelung in Andern und in der kirchlichen Gesammtheit [2]). Daher hängen, der Natur der Sache und der geschichtlichen Wirklichkeit nach, Blüthe, wie Zerfall der Theologie und des christlichen Glaubens und Lebens innig und gegenseitig zusammen.

Hieraus folgt, daß es unter allen Wissenschaften keine gibt, deren Studium so vollkommen, erhaben, nützlich und beglückend wäre, als das der Theologie oder der christlichen Weisheit: denn in dem Maße ein Mensch in dieser Wissenschaft wahrhaft und in rechter Weise fortschreitet, wird seine Erkenntniß der Erkenntniß Gottes und der Seligen ähnlicher und wird er dadurch tüchtiger und begeisterter, an seiner eigenen und anderer Menschen Heiligung und der Erbauung der Kirche mitzuwirken zur Verherrlichung Gottes [3]).

---

1) Vgl. oben S. 16, Note 5.

2) Wie hiernach die Theologie ein vorzügliches Mittel ist, selbst weise und heilig zu werden und Andere weise und heilig zu machen, so ist sie auch eine Quelle der reinsten Freude. Quid hac voluptate jucundius? qui cibi, quae mella sunt dulciora, quam Dei scire prudentiam, et in abdita ejus intrare, et sensum creatoris inspicere, et sermones Domini Dei tui, qui ab hujus mundi sapientibus deridetur, plenos docere sapientia spirituali? *S. Hieronymus.* Epist. 155.

3) Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et jucundius. *Perfectius* quidem, quia, in quantum homo sapientiae studio dat se, in tantum verae beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Spiritus dicit: *Beatus vir, qui in sapientia morabitur.* (Eccli 14, 22.) — *Sublimius* autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, qui (sc. Deus) omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo

§. 12.

Die dem Theologen nothwendigen Eigenschaften und Tugenden.

Da die Theologie die Wissenschaft des Glaubens, die Heiligung des Menschen und die Verherrlichung Gottes aber ihr Endziel ist, so sind drei Dinge dem Theologen vor Allem nothwendig: Glaube, Wissenschaft und reine Absicht.

Der Theologe muß vor Allem festgegründet sein im wahren Glauben. Er soll daher seine erste Sorge darauf richten, die Reinheit des Glaubens zu bewahren und in Allem vollkommen übereinzustimmen mit der Kirche, der „Säule und Grundveste der Wahrheit." (1 Timoth. 3, 15.) Ohne den wahren Glauben kann die Theologie nicht nur nicht gut und vollkommen [1]), sondern, wie wir früher sahen [2]), überhaupt nicht sein.

Sodann bedarf der Theologe einer gründlichen wissenschaftlichen Bildung, und weil die Theologie zugleich eine positive und eine speculative Wissenschaft ist, so muß er mit philologisch-historischer und mit philosophischer Wissenschaft ausgerüstet sein: mit jener um die Quellen des Glaubens, die heil. Schrift und die Urkunden der Ueberlieferung, verstehen und benutzen, mit dieser aber um denkend in das Verständniß der Glaubenslehren eindringen zu können, wobei es sich immer von selbst versteht, daß nur die wahre Philosophie gemeint ist.

In der Anwendung der Wissenschaft auf die geoffenbarte Wahrheit aber muß der Theologe nach den oben angedeuteten Prinzipien der heiligen Wissenschaft ganz vom Lichte und der Richtschnur des Glaubens sich leiten lassen [3]).

Daraus ist klar, daß im Theologen mit Gelehrsamkeit und einem klaren, richtigen und besonnenen Denken die übernatürlichen Tugenden des Christenthums verbunden sein müssen: der Geist des

---

per amicitiam conjungit; propter quod dicitur, quod *sapientia infinitus est thesaurus hominibus; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei* (*Sap.* 7, 14.). — *Utilius* autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur; *concupiscentia autem sapientiae deducet ad regnum perpetuum* (*Sap.* 8, 21.). — *Jucundius* autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium* (*Sap.* 8, 16.). *S. Thom.* S. c. g. 1, 2.

1) Tanto enim quisque facilius aliquid proficiendo cognoscit, quanto religiosius, antequam cognosceret, Deo credidit. *Augustinus* contra advers. leg. et proph. c. 7.

2) S. oben S. 21.

3) S. oben §. 5, S. 18 ff.

Glaubens und der Heiligkeit[1]). Daher reicht bloß natürliche Begabung und natürliche Arbeit nicht aus, um ein guter Theologe zu sein. Um die göttliche Wahrheit recht zu verstehen und in Allem ihr treu zu bleiben, ist die Gnade Gottes und die Erleuchtung des heiligen Geistes nothwendig[2]).

Daher ist bei den heiligen Vätern[3]) nur Eine Stimme

1) In der Wirklichkeit sind jene großen Theologen aller Zeiten, welche auf die Dauer in der Kirche zu hohem Ansehen gelangt sind, heilige oder doch heiligmäßige Männer gewesen.

2) Wir sagen hiermit nicht, daß die theologische Wissenschaft als solche etwas Uebernatürliches und deßhalb die Gnade dazu absolut und absolut nothwendig sei, wie solches einige Theologen behaupten; vielmehr stimmen wir der Meinung der meisten Theologen bei, daß die Theologie zwar radicaliter et resolutive, nicht aber formaliter et immediate übernatürlich ist: d. h. sie beruht zwar auf dem übernatürlichen Glauben, als ihrem Principe, aber insofern sie daraus Folgerungen zieht und somit im eigentlichen Sinne Wissenschaft ist, sind ihre Operationen natürlich und ist sie selbst nicht, wie der Glaube, ein habitus infusus, sondern ein habitus acquisitus. Conf. l. c. tract. 1. dub. 8. Allein obwohl der Theologe der Gnade streng genommen und absolute nur bedarf, um ein Gläubiger zu sein, nicht aber um zur Wissenschaft des Glaubens zu gelangen, so bleibt es nichtsdestoweniger wahr, daß er auch in seiner rein wissenschaftlichen Thätigkeit des Beistandes der Gnade bedarf, um vor Fehltritten bewahrt zu bleiben, und daß er auch in seiner rein wissenschaftlichen Thätigkeit durch übernatürliche Gnaden und Erleuchtungen, die ihm von Gott geschenkt werden, wesentlich gefördert wird. Vom hl. Thomas stellt die Kirche uns in der Lection seines Festes das Beispiel vor: Numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi post orationem. In difficultatibus locorum sacrae scripturae, ad orationem jejunium adhibebat. Quin etiam soluti sui Reginaldi fuere solebat, quidquid sciret, non tam studio aut labore suo peperisse, quam divinitus traditum accepisse. Dem entsprechend betrachten die Väter das Charisma der Theologie als eine der vorzüglichsten Gnadengaben. Omnia dona Dei sunt valde bona et omnium bonorum causa, sed nullum ita nostrum cor inflammat, et illum ad amandum bonitatem ejus excitat, ut donum theologiae. *Diadochus* de perfect. spirit. 67. apud. Petav. Proleg. c. 9. Obwohl daher Jac. 1, 5.: Si quis indiget sapientia postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter — und ähnliche Stellen der heiligen Schrift, zumal der Sapientialbücher, nicht zunächst von der theologischen Wissenschaft als solcher reden, so sind sie doch auch vorzugsweise für den Theologen geschrieben. Soll er ja vorzugsweise jene Weisheit besitzen, von der derselbe Apostel schreibt: Quae autem desursum est sapientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non judicans, sine simulatione — im Gegensatz zur sapientia terrena, animalis, diabolica. Jac. 3, 17 u. 15.

3) Eine reiche Zusammenstellung der herrlichsten hierher gehörigen Väterstellen gibt *Thomassin*. Dogmata theologica (edit. nova Paris. apud Vives 1865) tom. 3. tract. 1 de proleg. theol. c. 1—5. Siehe auch *Petavius*. Proleg. c. 9. Hierher gehört namentlich die ganze Schilderung des wahren Gnostikers im zweiten und siebenten Buche der Stromaten des h. Clemens von Alexandrien.

darüber, daß die Theologie oder die christliche Weisheit ein Werk der Gnade, eine Gabe des heiligen Geistes sei. Daher müsse der Theologe vor Allem ein Mann des Glaubens, der Geistessammlung, des Gebetes und der Betrachtung[1] sein und nach wahrer Heiligkeit des Lebens[2] streben. Namentlich verlangen sie von ihm Reinheit[3] des Herzens, Demuth[4] des

---

1) Non omnium est de Deo disputare. sed eorum duntaxat, qui explerati sint. ac contemplando longe processerunt. *Greg. Naz.* or. 33. apud Petav. l. c. 9. nr. VI. Nichts gibt der Seele größere Klarheit als Geistessammlung und Betrachtung.

2) Errat. quisquis veritatem se putat cognoscere. cum adhuc nequiter vivat. Nequitia est autem mundum istum diligere. et ea. quae nascuntur et transeunt, pro magno habere: et ea concupiscere et pro his laborare, ut acquirantur: et laetari. cum abundaverint: et timere. ne pereant: et contristari. cum pereunt. Talis vita non potest puram illam et sinceram et incommutabilem videre veritatem. et inhaerere illi, et in aeternum non commoveri. *August.* de agone Christiano. c. 13. nr. 14 (ed. Migne).

3) Wie nur das ganz reine Auge zum Sehen geeignet ist, sagt Cyrill von Alexandrien, so nur die ganz reine Seele zur Betrachtung und Erkenntniß des Göttlichen. Ita mens humana. si quieta sit. si tranquilla. et vanis ac nefariis cogitationum imaginibus vitandis assuefacta. acute clareque cernit, et certam sine errore notitiam rerum accipit. Dial. 1. de trin. ap. *Petav.* Die Seele, ist ein den Vätern sehr geläufiger Gedanke, müsse die göttliche Wahrheit mit gleicher Reinheit und Ehrfurcht in sich aufnehmen, wie die heilige Eucharistie. So *Origenes.* In Genes. hom. 2. nr. 6 (ed. Migne). *Chrysost.* In Matth. hom. 4. nr. 9 (ed. Migne). Der Theologe, meint in dieser Beziehung Origenes, müsse Johannes dem Evangelisten ähnlich sein: cujus sensum percipere nemo potest. nisi qui supra pectus Jesu recubuerit. vel acceperit a Jesu Mariam. quae etiam ipsius mater fiat. In Joann. praef. nr. 6 (Migne).

4) In der heiligen Wissenschaft fordert Alles Demuth. Die Demuth ist der Grund des Glaubens und der reinen Absicht, also des Fundamentes und Endzieles der Theologie. Sie ist aber auch die Grundbedingung jener Besonnenheit und Nüchternheit, jenes treuen Anschließens an die Lehre der Kirche, ihrer Väter und bewährten Lehrer, welche dem Theologen in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit eigen sein muß. Ueberdies ist den Demüthigen die Gnade der Erleuchtung versprochen. Confiteor tibi. Pater, Domine coeli et terrae. quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater. quoniam fuit sic placitum ante te. *Matth.* 11. 25. Die heilige Wissenschaft der Eitelkeit und dem Ehrgeize dienstbar machen, kann nur schmähliche Verirrung zur Folge haben. Quomodo vos potestis credere (und dasselbe gilt auch von dem Verständnisse des Geglaubten), qui gloriam ab invicem accipitis. et gloriam. quae a solo Deo est. non quaeritis? *Joann.* 5. 44. — Jedes ernste und wahre wissenschaftliche Streben ist an sich geeignet, die Demuth des Geistes zu fördern; denn in dem Maße der

Geistes und die heilige Liebe Gottes und des Nächsten[1]). Wie hätten sie auch nicht hierauf alles Gewicht legen sollen, da selbst die besseren heidnischen Philosophen es erkannten, daß der Weise vor Allem ein Tugendhafter sein, daß er enthaltsam und zurückgezogen leben müsse, daß wahre Weisheit von der Bescheidenheit und Erkenntniß der Gränzen und Mängel unseres eigenen Wissens untrennbar sei.

Obwohl auch der einfache Christ[2]) von der heiligen Wissenschaft keineswegs ausgeschlossen ist, so ist doch vorzugsweise der Priester[3])

Mensch in der Erkenntniß fortschreitet, wird er inne, wie groß Gott und die Wahrheit und wie klein er selbst, wie enge und schwach seine Erkenntniß ist. Das gilt aber in eminentester Weise von der Theologie. Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria . . . Tolerabilis, pia et humilis inquisitio veritatis, parata semper doceri, et per sanas patrum sententias studens ambulare . . . Subdere Deo et humilia sensum tuum fidei, et dabitur tibi scientiae lumen, prout tibi fuerit utile et necessarium. *Imit. Christi* l. 4, c. 18. Auch ist die Theologie jene Wissenschaft, welche, wenn auch in verschiedenen Graden, allen Christen gemeinsam ist. Nichts ist ihr daher ferner, als das „Odi profanum vulgus et arceo" der heidnischen Weisheit. Humilium virtus est de scientia non gloriari, quia communis est omnibus: sicut usus lucis, ita participatio veritatis. *Prosper Aquit.* Sentent ex op. August. sent. 242 (Migne). — Der Stolz, der die eigene Unwissenheit oder den Irrthum nicht eingestehen will und gegen Belehrung sich verschließt, ist eine Hauptquelle des Irrthums. Roger Baco hebt vier Hauptquellen des Irrthums hervor: Fragilis et indignae autoritatis exemplum — und welche Macht haben nicht dort, wo die göttliche Autorität verachtet wird, die menschlichen Autoritäten — consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti, et *propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis.* — Die letzte Ursache, meint er, sei die schlimmste und Mutter der anderen. Die ganze, höchst interessante Stelle, worin er auch zeigt, daß die unfehlbare göttliche Autorität das einzige genügende Heilmittel gegen all' diese Gefahren des Irrthums ist, siehe bei Clemens, de scholast. sent., philos. esse theol. ancill. S. 52 sq.

1) Offenbar ist die heilige Liebe höchstes Motiv und letztes Ziel der heiligen Wissenschaft. Denn die Liebe zu Gott treibt an, nach immer größerer Erkenntniß desselben zu streben, die größere Erkenntniß aber vermehrt die Liebe. Dieselbe Liebe aber bewegt uns, die eigene Erkenntniß Anderen mitzutheilen, damit auch sie in der Liebe Gottes wachsen. Quam (sapientiam) sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo. Infinitus enim thesaurus est hominibus: quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei. *Sap.* 7, 13. 14.

2) Der heil. Prosper von Aquitanien, der große Schüler und Mitkämpfer des heil. Augustin, war ein Laie. Bolland. Vit. SS. ad 25. Jun.

3) Iidem sint doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes: quia ibi sapientia cum religione conjungitur, ubi Deus colitur unus; ubi vita et actus

und in noch höherem Grade der Bischof vermöge seiner besonderen Standesgnade und Standespflicht geeignet und berufen zur heiligen Wissenschaft, wie denn auch das kirchliche und priesterliche Leben das fruchtbare Studium der heiligen Wissenschaft nicht hindert, sondern wesentlich fördert.

Wohl soll der Theologe auch mit dem Fortschritte der Profanwissenschaften vertraut sein und die geistigen Bewegungen seiner Zeit kennen[1]), nicht aber um sich von ihnen beherrschen und hinreißen zu lassen, sondern um von dem unerschütterlichen Standpunkte des Glaubens aus im höheren Lichte der göttlichen Weisheit sie zu beurtheilen, und ihre Ergebnisse, so weit sie wahr und gut sind, im Dienste der heiligen Wissenschaft zu verwenden, so weit sie aber falsch und verderblich sind, sie zu widerlegen und zu berichtigen. Das wird er aber um so besser vermögen, je mehr sein Geist und Herz in der ewigen Wahrheit befestigt und unabhängig ist von Einflüssen der Welt[2]). Daher haben die heiligen Väter stets die Zurückgezogenheit von der Welt, die Einsamkeit und das geordnete und gemeinsame Leben als der heiligen Wissenschaft besonders günstig betrachtet.

§. 13.

Die Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung in der Kirche.

Die positive Begründung und speculative Erfassung des katholischen Dogma's ist nach dem Bisherigen Ziel der dogmatisch-theologischen Wissenschaft. Die immer vollkommenere Erreichung dieses Zieles ist die Aufgabe der gesammten kirchlichen Theologie, nicht

---

omnis ad unum caput, et ad unam summam refertur. Non ut apud ethnicos fiebat: in quibus philosophia et religio deorum disjuncta erant, longeque discreta: siquidem alii sunt professores sapientiae, per quos utique ad deos non aditur, alii religionis antistites, per quos sapere non discitur: ex quo apparet nec illam esse veram sapientiam, nec hanc religionem. *Lactantius*, Instit. l. 4, c. 2.

1) Ueber den Nutzen und die Gefahren profaner Studien *Petavius*, Theolog. dogm. t. 1, proleg. cap. 7. *Thomassin*, Dogmata, tom. 5, tract. 1, cap. 35—43.

2) In dieser Beziehung gilt vom Irrthume, was auch von der Sünde Wie nur das in Gott durch die Liebe befestigte und gegen die irdischen Güter gleichgiltige Herz gegen schwere Sünde sicher ist (I. II. q. 109, a. 1.), so ist nur der im Glauben befestigte und von der falschen Weisheit freie Geist gegen den Irrthum gefestigt. Ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. *Eph.* 4, 14.

das Werk eines einzelnen Theologen, einer einzelnen Zeit, eines einzelnen Landes, oder einer einzelnen theologischen Schule; wohl aber sind alle Theologen und alle theologischen Schulen aller Zeiten und aller Länder berufen, je nach ihrer Stellung und Begabung am Ausbau der Einen katholischen theologischen Wissenschaft mitzuarbeiten [1]).

Wenn schon der wahre Fortschritt der profanen Wissenschaften durch die Einheit und Continuität ihrer Entwickelung bedingt ist, und jede Wissenschaft nicht dadurch vervollkommnet wird, daß jeder Forscher dieselbe von Neuem beginnt und sich von seinen Mitforschern isolirt, sondern dadurch, daß alle Meister und Jünger der Wissenschaft, einander gegenseitig ergänzend, berichtigend und unterstützend, auf den wahren und sicheren Resultaten ihrer Vorgänger fortbauen: so gilt dieses in einem weit höheren Maße von der Theologie, welcher ihrer Natur nach eine Einheit, Katholicität, Stetigkeit und Sicherheit der Entwickelung eignet, wie solches bei keiner anderen Wissenschaft möglich und wirklich ist.

Denn obwohl die Fortentwickelung der Theologie als Wissenschaft von der fortschreitenden Entfaltung und Erklärung der geoffenbarten Wahrheit durch das unfehlbare kirchliche Lehramt oder von der kirchlich-dogmatischen Lehrentwickelung wohl zu unterscheiden ist [2]), und die theologische Wissenschaft als solche weder die Autorität, noch die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes für sich in Anspruch nehmen kann, so participirt sie doch in einer gewissen Weise an der Einheit, Allgemeinheit, Stetigkeit und Sicherheit der kirchlichen Lehrentwickelung selbst. Sowie die Kirche, unter der Leitung des heiligen Geistes und nach einem von der göttlichen Weisheit geordneten providentiellen Plane, in der Entfaltung und Erklärung des Offenbarungsinhaltes von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitet, so schreitet auch, im innigsten Zusammenhange mit ihr, die theologische Begründung und das theologische Verständniß der kirchlichen Dogmen in der kirchlichen Wissenschaft sicher und stetig voran.

Dieser einheitliche und sichere Fortschritt der Theologie hat Grund und Gewähr nicht blos in den Prinzipien der Theologie selbst, welche das unverbrüchliche Festhalten an der geoffenbarten und von der Kirche bezeugten und erklärten Wahrheit

---

1) Nichts kann daher unkatholischer und unwissenschaftlicher zugleich sein, als Rationalisirung der Theologie.

2) Vgl. Kuhn, Dogmatik B. I. 2. Aufl. S. 297 ff. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Einleitung §. 2 u. 4.

und den innigsten Anschluß an die kirchliche Lehrentwickelung fordern, sondern auch in der besonderen Leitung, welche die Kirche, und ganz gewiß auch die über der Kirche waltende specielle Vorsehung Gottes, der Theologie in ihrer Entwickelung zu Theil werden läßt.

Was das Erstere betrifft, so steht die Theologie wesentlich und nothwendig unter der speciellsten Obhut des kirchlichen Lehramtes. Wenn schon der katechetische Unterricht der Kinder und Ungelehrten nur von Solchen ertheilt werden darf, welche hiezu von der Kirche die Ermächtigung und Sendung empfangen haben, so gilt dieses noch viel mehr von dem gelehrten und theologischen Unterrichte, durch den die Priester und Lehrer des christlichen Volkes ausgebildet und zur Uebung ihres Lehramtes vorbereitet werden. Deßhalb gibt es auch kein wesentlicheres Recht und keine strengere Pflicht des Papstes, bezüglich der ganzen Kirche, und des Bischofs, bezüglich seiner Diöcese, als die Förderung, Leitung und Ueberwachung der theologischen und der ihnen conneren Studien. Dem entsprechend hat sich auch geschichtlich die ganze Entwickelung der theologischen Wissenschaft unter dem unmittelbaren Einflusse der Kirche und ihrer Lehrautorität vollzogen. Die hervorragendsten Träger der heiligen Wissenschaft und der theologischen Lehrentwickelung waren zum großen Theile selbst Hirten der Kirche, und obwohl ihre wissenschaftliche von ihrer autoritativen Lehrthätigkeit unterschieden werden muß, so ist sie doch nicht von ihr zu trennen. Ihre Hirtensorgfalt für die Reinerhaltung, Vertheidigung und Verbreitung des katholischen Glaubens war erstes Motiv und letzter Zweck ihrer gelehrten und wissenschaftlichen Thätigkeit. Und auch jene großen Väter und Theologen, die nicht Päpste oder Bischöfe waren, erkannten sich als Gehilfen der Bischöfe und Diener der Kirche zur Vertheidigung und Erklärung der katholischen Glaubenswahrheit und erachteten es als ihre höchste Ehre und erste Pflicht, in Allem mit der Kirche und ihrem Lehramte übereinzustimmen [1]). So haben auch die großen Theologen mit Approbation und zum Theil auf Anregung der Kirche ihre unsterblichen Werke verfaßt, unter dem Beifall und unter Billigung der Kirche sind letztere in den kirchlichen Schulen fort und fort gebraucht und von der Kirche in hohen Ehren gehalten worden. Die Kirche war es ferner, welche die theologischen Schulen und Lehranstalten errichtete, leitete und beaufsichtigte. Diese kirchlichen Schulen aber waren vorzugsweise die

1) Semper habui pro studio audientibus loqui, quod publice in Ecclesia didiceram. S. Hieronymus ep. 13 (ad Ctesiph.) nr. 12.

Träger der theologischen Wissenschaft und die Vermittler ihrer Fortentwickelung. Sie alle standen in innigster Einheit mit der Kirche. Daher war in ihnen ein Abweichen der Wissenschaft von der Wahrheit und dem Geiste der Kirche nicht möglich, ohne alsbald von Seiten des kirchlichen Lehramtes und des auf dem Boden der Kirche lebendigen und herrschenden katholischen Bewußtseins Berichtigung und Heilung hervorzurufen. Falsche theologische Meinungen und Richtungen konnten sich daher in der kirchlichen Wissenschaft wohl erheben, allein sie konnten sich auf die Dauer nicht behaupten und noch viel weniger es zu einem allgemeinen Ansehen bringen.

Aber nicht allein diese besondere Leitung der kirchlichen Autorität und dieser innige Zusammenhang mit der Kirche gewährleistete die correkte einheitliche Entwickelung der theologischen Wissenschaft, sondern wir können und müssen auch annehmen, daß, wie über der Kirche überhaupt, so auch über der für den Glauben und das kirchliche Leben so wichtigen Entwickelung der heiligen Wissenschaft eine besondere Vorsehung waltet, wie dieselbe denn auch unverkennbar in der Geschichte der heiligen Wissenschaft zu Tage tritt. Gottes Vorsehung insbesondere war es, welche der Kirche zur rechten Zeit ihre großen Lehrer geschenkt und sie in der Vertheidigung und Erklärung der Glaubenswahrheit mit den entsprechenden Gaben der Natur und Gnade ausgerüstet hat. Dieses providentielle Moment in der Geschichte der Theologie darf sicher nicht übersehen werden. Sowie sich die Heiligkeit der Kirche im Leben ihrer Heiligen offenbart, so offenbart sich auch ihre Wahrheit in der Weisheit ihrer großen und heiligen Lehrer und in der von ihnen getragenen theologischen Wissenschaft, die allem Wechsel menschlicher Systeme, allen Angriffen der Häresien und allen Verirrungen einzelner Theologen gegenüber stets sich selber treu geblieben und an der Hand des Glaubens zu immer klarerer Erkenntniß der göttlichen Wahrheit fortgeschritten ist [1]).

---

1) Die schönen Worte, womit Möhler seine Patrologie (Einleit. §. 1.) beginnt, erleiden daher eine ganz allgemeine, auch über die nachpatristische Theologie sich erstreckende Anwendung: „Innige Liebe, sagt er, und heilige Ehrfurcht gegen die christliche Vorzeit, ihre Geschichte und Literatur gehören zu den ausgezeichnetsten Eigenthümlichkeiten und Vorzügen der Söhne der katholischen Kirche, so zwar, daß diese Liebe und Ehrfurcht, wenn auch zuweilen auf einen Augenblick da oder dort, in einer größeren oder minderen Anzahl ihrer Bekenner geschwächt, doch im Ganzen sich stets lebendig erhielten, und nach eingetretenen örtlichen oder zeitlichen Hemmungen mit desto entschiedenerer Kraft sich wieder geltend machten, und den fremden Einfluß, der ihrer heiteren und freudigen Entwickelung sich widersetzt hatte, wieder ausstießen."

Die folgenden Paragraphen sollen einen kurzen Abriß dieser Geschichte geben und die wichtigsten literarischen Erscheinungen andeuten [1]).

Der Natur der Sache nach zerfällt die Geschichte der Theologie überhaupt und der Dogmatik insbesondere in jene drei großen Perioden, in denen das Gesammtleben der Kirche bis zur Gegenwart sich entwickelt hat: das Alterthum, das Mittelalter und die Neuzeit.

§. 14.

Die patristische Periode [2]).

Träger der heiligen Wissenschaft sind in dieser Periode an erster Stelle die heiligen Kirchenväter. In ihnen vereinigten sich in eminenter Weise die Eigenschaften des wahren Theologen [3]): Reinheit des Glaubens, Heiligkeit des Lebens, wissenschaftliche Tüchtigkeit. Ihnen reihen sich, jedoch nur in zweiter Linie, die Kirchenschriftsteller an, die zwar zum Theile, wie Tertullian und Origenes, Großes leisteten, aber nicht jene Reinheit der Lehre und Heiligkeit besaßen, welche die Kirche in den Vätern anerkennt.

Obwohl bereits das Alterthum zumal in den Metropolen zahlreiche kirchliche Schulen besaß und einige von ihnen, wie die Katechetenschulen von Alexandrien, Antiochien, Edessa, großen Ruhm erwarben und einflußreich wirkten, so knüpft sich doch die

1) Es wird kaum einer besonderen Rechtfertigung bedürfen, wenn wir nach dem Beispiele vieler Theologen der älteren Zeit in den Noten eine kurze Aufzählung der für die Theologie wichtigeren Werke der Väter, und, wenn auch nicht in gleicher Ausführlichkeit, der späteren Theologen geben. Schon diese bloße Aufzählung orientirt über Vieles, was freilich später erst seine nähere Ausführung und Erklärung findet. Ebenso wird es sich rechtfertigen, daß wir hiebei nicht, wie z. B. die Theolog. Wirceburg. (edit. Paris. 1852. tom. I, p. 405 sq.) die Schriftsteller chronologisch ordnen, sondern ihre Werke nach den Hauptmaterien zusammenstellen. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt der angeführten Schriften und ihre Bedeutung ist jedoch hier nicht möglich; ebensowenig glaubten wir an dieser Stelle eine historische Darlegung der theologischen Erkenntnißprinzipien geben zu sollen. Auf den Inhalt der theologischen Lehrentwickelung wird bei den einzelnen Dogmen, so weit es deren traditionelle Begründung und theologische Explication erheischt, eingegangen werden.

2) *Fessler*, Institutiones Patrologiae. (bis Gregor d. Gr.) tomi 2. Oenopont. 1850—51. Möhler, Patrologie, herausgegeb. von Reithmayr (nur die drei ersten Jahrhunderte). Alzog, Grundriß der Patrologie (bis Ende des 8. Jahrh.) Freiburg i. Br. 1866. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patrist. Zeit. Würzb. 1868. 2 Bde. Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit. Münster. 1862. Derſ., Dogmengesch. d. patrist. Zeit. Münster. 1869. Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Literatur d. christl. Theol. 1861. t. 1 & 2. *Schwetz*, Theol. Dogm. (Viennae 1869) t. 1, p. 9 sq. Kuhn, Dogm. B. 1, 2. Aufl. S. 297 ff.

3) Vgl. §. 12.

Entwickelung der heiligen Wissenschaft in der Väter-Zeit nicht an die ruhige und planmäßige Thätigkeit der Schule, sondern an jenen gewaltigen Kampf des Lebens, in welchem die Kirche jener Zeit auf der einen Seite das Judenthum und Heidenthum überwand, und auf der anderen Seite die großen Häresien besiegte, welche nach einander alle Grundwahrheiten der Religion und alle Hauptgeheimnisse des Christenthums angriffen.

Aber auch jene patristische Literatur, die nicht apologetisch und nicht dogmatisch-polemisch ist, hat durchweg eine auf das Leben gerichtete Tendenz. Bei der paränetischen und ascetischen Literatur versteht sich dieses von selbst; aber auch die so großartige exegetische Literatur der Väter hat vorherrschend den Zweck, die heilige Schrift zur Vertheidigung des Dogma's und für die Heiligung des Lebens zu verwerthen.

Tritt demgemäß in der patristischen Zeit eine methodische und systematische Behandlung der Theologie erst in ihren Anfängen, freilich zum Theile in höchst bedeutenden, hervor, so wurden dagegen im Einzelnen die Prinzipien der Glaubenswissenschaft und alle Hauptwahrheiten des Glaubens auf das Tiefste und Allseitigste positiv begründet und speculativ erörtert. So wurden durch die heiligen Väter, unter der Leitung der Kirche und dem Beistande des heiligen Geistes, die unvergänglichen Grundlagen gelegt, auf denen die theologische Wissenschaft aller folgenden Jahrhunderte sich erbaute und worauf sie allezeit sich erbauen muß.

Die Wurzeln der theologischen Wissenschaft liegen schon in der heiligen Schrift. Denn obwohl der Urheber und Vollender unseres Glaubens „wie Einer redete, der Gewalt hat[1])" und einfach Glauben forderte, so hat er es doch nicht verschmäht, zur Belehrung und Widerlegung seiner Gegner auch der Argumentation und Dialektik sich zu bedienen[2]). Nach seiner Anweisung und seinem Vorbilde haben auch die Apostel nicht „in überredenden Worten menschlicher Weisheit" die „geheimnißvolle Weisheit Gottes" verkündet, sondern „in Erweisung des Geistes und der Kraft," „jeglichen Verstand gefangen nehmend unter den Gehorsam Christi[3])." Nichts destoweniger haben auch sie, hat namentlich der heil. Paulus sich in mannigfaltiger Weise einer Argumentation bedient, die man, wenn man mehr auf das

1) Joh. 7, 29.

2) Man vgl. z. B. die Argumentation bei Matth. 22, 41 sq.; die Discussionen mit den Juden Joh. 5. 7. 8 ꝛc.

3) 1 Cor. 2, 4 sq. 2 Cor. 10, 5.

Wesen, als auf die Form sieht, als eine wahrhaft theologische anerkennen muß [1]).

In den Schriften der apostolischen Väter, die sich der Zeit und Lehrweise nach unmittelbar an die Apostel anschließen, kann man bereits einigermaßen die Typen der verschiedenen Disciplinen der theologischen Wissenschaft erkennen [2]).

Die Entfaltung derselben aber vollzog sich in dem Maße, als der Kampf mit dem Judenthum und Heidenthum einer- und der Häresie andererseits es nothwendig machte. Demgemäß trat in der ersten Hälfte unserer Periode, die bis zur Bekehrung des römischen Weltreiches zum Christenthume unter Constantin dem Großen reicht, die apologetische, in der folgenden Zeit bis zum Beginne des Mittelalters aber die dogmatisch-polemische Literatur in den Vordergrund. Sowie jedoch die Polemik gegen die Häretiker naturgemäß auch die Apologetik des Christenthums und der Kirche bereicherte, so lag es noch viel mehr in der Natur der apologetischen Thätigkeit den Juden und Heiden gegenüber, nicht blos die Grundwahrheiten der natürlichen Religion, sondern auch das Wesen und die Hauptgeheimnisse des Christenthums zu entwickeln, dadurch die Einwände der Ungläubigen zu widerlegen und sie durch den Nachweis der Vernunftgemäßheit, Erhabenheit, Schönheit und Tröstlichkeit der christlichen Dogmen für den Glauben geneigt zu machen.

Insbesondere aber zeigten die Apologeten dem Judenthum gegenüber, daß die Propheten und das ganze alte Testament für Christus Zeugniß ablegen, das vom wahren Messias abtrünnige pharisäische (und saducäische) Judenthum aber seine Berechtigung und innere Wahrheit verloren habe [3]).

---

1) Man betrachte nur die großartigen apologetischen und theologischen Entwickelungen und Begründungen im Römerbrief und im Hebräerbrief. Aus diesen vom heiligen Geiste selbst gegebenen Vorbildern haben die Väter mehr, als aus allen menschlichen Hilfsmitteln, den Geist und die Methode ihrer Theologie geschöpft.

2) „Es verdient bemerkt zu werden, sagt Möhler (Patrol. S. 51), daß in den äußerst wenigen schriftlichen Ueberbleibseln dieser Zeit dennoch schon die Grundformen aller künftigen gelehrten Thätigkeit hervortreten, in dem Briefe an Diognet die Grundform der Apologetik gegen Nichtchristen; in den Briefen des Ignatius die ersten Züge der Apologetik gegen die Häretiker; im Briefe des Barnabas ein Anflug zur speculativen Dogmatik; im Pastor (des Hermas) der erste Versuch der christlichen Sittenlehre; im Briefe des Clemens von Rom die erste Entwickelung der Thätigkeit jener Art, aus welcher später das Kirchenrecht hervorgegangen ist, und in den Leidensakten des Ignatius endlich die historische Arbeit."

3) Diesen letzteren Umstand darf man nicht übersehen, wenn man die

Dem Heidenthum gegenüber zeigten die Apologeten die Unvernünftigkeit und Verwerflichkeit der Vielgötterei und des Götzendienstes, sowie die Unzulänglichkeit und die Verirrungen der heidnischen Philosophie, und lieferten dem gegenüber den Nachweis, daß das Christenthum theoretisch, wie praktisch, die allein vernünftige, wahre, vollkommene Religion ist[1]).

Polemik der Väter gegen das Judenthum richtig verstehen will. Jene scharfe Polemik gegen das Judenthum und seine Ceremonien, wie sie sich z. B. in der epistola Barnabae findet, ist nicht gegen das wahre Judenthum gerichtet, das die Grundlage des Christenthums bildet, sondern gegen das gleichsam häretisch gewordene Judenthum, das die Formen des alten Testamentes festhielt, seinen Inhalt und Geist aber verleugnete. Die vorzüglichsten Apologeten dem Judenthum gegenüber sind der heil. Justin im Dialogus cum Tryphone. — Tertullian in seinem liber adversus Judaeos. *S. Hyppolyt.* Demonstratio adversus Judaeos (Ἀποδεικτικη προς Ιουδαιους). — *S. Cyprian*, Testimoniorum libri tres adversus Judaeos. — *S. Athanasius*, oratio de incarnatione (λόγος περὶ της ἐνανθρωπήσεως), namentlich nr. 33—40. *S. Gregor. Nyssenus*, Oratio catechetica magna (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) c. 1—4. *S. Epiphanius*, Ancoratus, nr. 117—18. *S. Chrysostom.* homiliae VIII. adv. Judaeos. *S. Cyrillus Alexandrin.* Homil. Paschal. hom. 1. 4. 8. 10. 20. 21. 29. *S. Isidor. Hispal.* Libri II. adv. nequit. Judaeor.

1) Die wichtigsten noch vorhandenen apologetischen Werke gegen die Heiden aus der patristischen Periode sind: *S. Justinus*, Apologia I. et II. auch dessen bezweifelte oratio ad graecos (λόγος πρὸς Ἕλληνας) und cohortatio ad graecos (λόγος παραινητικὸς πρὸς Ἕλληνας). — *Athenagoras*, Legatio pro christianis (πρεσβεια περι Χριστιανων). — *Tatianus*, oratio adversus graecos (λόγος πρὸς Ἕλληνας), vor seinem Abfall von der Kirche geschrieben. — *Theophilus Antioch.* Ad Autolycum libri III. — *Hermias*, Irrisio gentilium philosophorum (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων). — *Tertullianus*, Apologeticum; Ad nationes; De testimonio animae; Ad Scapulam. — *S. Clemens Alex.*, Cohortatio ad gentes (λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας) auch Stromata, libri 7. — *Origenes*, Contra Celsum libri 8. — *S. Cyprianus*, De idolorum vanitate; liber ad Demetrianum. — *Minucius Felix*, Octavius. — *Commodianus*, Instructiones adversus gentium Deos pro christiana disciplina. — *Arnobius*, Disputationum adversus gentes libri 7. — *Lactantius*, Institutionum divinarum adversus gentes libri 7.; Epitome institutionum; Liber de mortibus persecutorum. — *Prudentius Clemens*, libri II. adv. Symmachum; *Firmicius Maternus*, De errore profanarum religionum. — *Eusebius Caesar.*, Praeparatio evangelica (προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ); Demonstratio (ἀπόδειξις) evangelica; Adversus Hieroclem; — *S. Athanasius*, Oratio adversus gentes (λόγος καθ' Ἑλλήνων) und Oratio de incarnatione verbi Dei (λογος περὶ της ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου); — *Gregorius Nazianz.*, Orationes apologeticae (invectivae) in Julianum; — *Cyrillus Alex.*, Contra Julianum; — *S. Nilus*, Epist. dogmaticae (cf. *Fessler* II. p. 606.); — *Theodoretus*, Graecorum affectionum curatio; — *Paulus Orosius*, Adversus Paganos historiarum libri 7. — Ueber den heil. Augustinus unten S. 82.

Gegenüber dem Gnosticismus[1]), dem Manichäismus[2]) und dem Priscillianismus[3]) wurden die Prinzipien des Glaubens und der kirchlichen Autorität, sowie der auf Grundlage derselben sich erbauenden, wahren christlichen Weisheit und Wissenschaft vertheidigt und entwickelt; zugleich aber dem Emanatismus und Dualismus dieser Häresien gegenüber die Einheit und Einfachheit Gottes, die Schöpfung aller Dinge durch Gott, die daraus sich ergebenden Grundverhältnisse der Creatur zu ihm, insbesondere die Güte der Schöpfung und der Ursprung des Bösen aus der Defectibilität des Geschöpfes und dem Mißbrauch seiner Freiheit, aus Offenbarung und Vernunft begründet, sowie auch den gnostisch-manichäischen Mißdeutungen der christlichen Geheimnisse gegenüber der wahre Sinn der katholischen Lehre von der Trinität, dem Sündenfall, der Menschwerdung und Erlösung, der Gnade und Auferstehung dargelegt, vertheidigt und beleuchtet.

Noch tiefer und allseitiger wurden die Grunddogmen des Christenthums von den heiligen Vätern sowohl positiv, als speculativ erörtert, als die großen Häresien die Hauptdogmen des Christenthums nach einander angriffen und zu fälschen suchten, und nun ihnen gegenüber die Kirche ihren Glauben in feierlichen Lehrentscheidungen formulirte.

Den Antitrinitariern und Sabellianern[4]), besonders

---

1) *S. Irenaeus*, Contra haereses libri V; *S. Epiphanius*, Panarium adversus octoginta haereses; *Theodoretus*, Haereticarum fabularum libri V; *Tertullianus*, De praescriptione haereticorum; Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos, Scorpiace, Adversus Marcionem, De carne Christi, De resurrectione; *Clemens Alex.*, Stromata.

2) *S. Archelai*, Acta disputationis cum Manete; *Alexander Sicopolitanus*, Adversus Manichaeorum placita; *Serapion Thumensis*, Liber adversus Manichaeos; *Titus Bostrensis*, Libri IV contra Manichaeos; *Didymus Alex.*, Liber adv. Manichaeos; Tractatus (λόγος) contra Manichaeos decem constans Syllogismis (wird auch dem heil. Gregor Nyss. zugeschrieben); *S. Epiphanius*, haeresis 66. Der Hauptschriftsteller gegen die Manichäer ist der heil. Augustin; davon unten. Außerdem ist noch anzuführen: *Evodius*, Liber de fide c. Manichaeos; *S. Joannes Damasc.*, Dialogus c. Manich. ist gegen deren spätere Abart, die Paulicianer, gerichtet, wie auch *Petrus Siculus*, Historia de Manich. haeresi und *Photius*, c. Paulianist. s. recentiores Manichaeos libri IV.

3) *Orosius*, Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum cf. *S. Augustinus*, Ad *Orosium* contra Priscillianistas et Origenistas; *S. Leo M.*, Epist. ad Turibium; *Turibius*, Epist. de secta Priscillianistarum ad Idacium et Caponium.

4) *Cajus* Rom., Parvus Labyrinthus adv. Artemonem (nur noch in Fragmenten vorhanden); *Tertullian*, Adv. Praxeam; *Hippolyt*, c. haeresin Noëti.

aber den Arianern und Macedonianern[1]) gegenüber wurde die Trinitätslehre zugleich mit der Lehre von dem Wesen, den Eigenschaften

(Die seit 1842 zum größten Theile wieder aufgefundenen φιλοσοφούμενα des Hippolyt beweisen, daß er im Kampf mit den Antitrinitariern selbst subordinatianisch geworden und gegen Papst Calliſtus ſich erhoben.) *Novatianus*, de trinitate; *S. Dionysius Alexandrin.*, Advers. Sabellium. Wichtig für die Trinitätslehre iſt ſeine eigene Rechtfertigung von Subordinatianismus vor Papſt Dionys. Elenchus et apologia ad Dionysium Romanum; deßgleichen für die Trinitäts- und Incarnationslehre ſeine (von Valeſius und Ceillier beſtrittene, von den meiſten als ächt anerkannte) Epistola ad *Paulum Samosatenum. S. Dionysius Roman.*, Epist. Encycl. advers. Sabellianos. *Eusebius Caesar.*, adv. Sabell. libri 2.; adv. Marcellum libri 2.; De ecclesiastica theologia libri 3.; *S. Basilius*, homiliä 24 c. Sabell., Arium et Anomoeos; Epistola 210 ad Primor. *S. Gregorius Nyss.*, Sermo adv. Arium et Sabellium. Hierher gehört auch das früher dem heil. Athanaſius zugeſchriebene liber contra Sabellii gregales.

1) *S. Alexander*, ep. Alex., Epistolae de Ariana haeresi, deque Arii depositione; *S. Athanasius M.*, Orationes IV. contra Arianos; Epistola encyclica ad episcopos Aegypti et Lybiae (s. Encyclica contra Arianos, in manchen Ausgaben als oratio I c. Arianos angeführt, wo dann 5 orationes (πεντάβιβλιον) gezählt werden). Epistolae IV ad Serapionem; Liber de trinitate et spiritu sancto; Oratio in verba: Omnia mihi tradita sunt; Apologia contra Arianos; Epistolae de decretis Nicenae synodi; De sententia Dionysii, de historia Arianorum (ad monachos); De Synodis (Arimin. et Seleuc.); *S. Basilius*, Libri V (es ſind nur die drei erſten Bücher unzweifelhaft ächt) adversus Eunomium (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ του δισσεβοῦς Εὐνομίου); Liber de spiritu sancto ad S. Amphilochium Iconii episc.; (von Amphilochius ſelbſt haben wir über denſelben Gegenſtand noch eine epistola synodica.). Hierher gehören auch eine Anzahl dogmatiſch wichtiger Homilien (9. 15. 16. 24.) und Briefe (z. B. ep. 38.). S. *Gregorius Naz.*, Orationes V. de theologia (c. Eunom. et Pneumatomach.) etc. *S. Gregorius Nyss.*, Libri s. orationes XII. c. Eunomium (λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνόμιου); Oratio de Deitate Filii et Spiritus sancti et de fide Abrahami (c. Eunom.). *S. Epiphanius*, Ancoratus (auch gegen Sabellianer, Apollinariſten, Manichäer u. a.). *S. Joann. Chrysostomus*, Homilia XII. c. Anomoeos (s. de Incomprehensibili); reich an dogmat. Ausführungen gegen die Anomöer ſind auch die homiliae in Joann. *Didymus Alex.*, Libri III. de trinitate; Lib. de Spir. Sancto (überſetzt vom heil. Hieronymus.). *S. Cyrillus Alex.*, Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate (ἡ βίβλος τῶν Θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος); De s. et consubst. Trinitate dialogi cum Hermia; De s. et vivifica trinitate. *Hilarius Pictav.*, Libri XII. de Trinitate; De Synodis s. de fide Orientalium; Ad Constantium August. Libri II.; Contra Constantium imp.; Contra Auxentium Mediolan. (vel. c. Arianos); *Eusebius Vercell.*, Epistolae ad Imperatorem, ad Vercellensem aliasque fideles ecclesias, ad Gregorium *Illiber. Lucifer Calaritanus*, Libri II. pro S. Athanasio; Moriendum esse pro Dei filio. *S. Ambrosius*, de fide libri V.; De Spiritu sancto libri III.; De Incarnationis Dominicae Sacramento. *S. Fulgentius* Ruspens. De Trinitate; Liber contra Arianos, ad Victorem.

und der Erkennbarkeit Gottes; den Apollinaristen[1]), Nestorianern, Monophysiten[2]), Monotheleten[3]) und den noch in die folgende Periode reichenden Adoptianern[4]) gegenüber die Lehre von der Menschwerdung[5]) und, im Zusammenhange damit, die Lehre von der Erlösung und der übernatürlichen Gnadenordnung überhaupt; in dem Kampfe mit den Pelagianern[6]) und

1) *S. Athanasius*, Contra Apolliarium libri II, epist. ad Epictet. *S. Gregor. Naz.*, Ad Calidonium presb. *S. Gregor. Nyss.*, Antirrheticus adv. Apollinar.

2) *S. Cyrillus Alex.*, Scholia (Sholion) de incarnatione Unigeniti; Liber de recta (in Dominum nostrum Jesum Christum) fide ad Theodosium imperatorem (προσφωνητικὸς πρὸς τον εὐσεβεστατα Βασιλέα Θεοδώσιον); Libri duo de recta fide ad reginas; Dialogus, quod unus sit Christus; Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri V. (κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντιῤῥήσις); Explanatio XII capitum s. anathematismorum; Apologeticus pro XII. capitibus adversus orientales episcopos; Liber contra Theodoretum pro XII capitulis; Apologeticus ad imperatorem Theodosium; Epistolae dogmaticae, namentlich 3 ad Nestorium; ad monachos Aegypti, 2 ad Sucessum etc. *Theodotus Ancyr.*, liber et homiliae c. Nestorium; *S. Proclus*, Cpt., Laudatio in s. Dei Genitricem Mariam; De Incarnatione D. N. J. Ch.; Epistola de fide. *Theodoret*, Eranistes (Polimorphus) contra Eutychianos; Haereticarum fabularum compendium. *Leontius Byzantinus*, Contra Nestorium et Eutychen libri III; Dubitationes hypotheticae et definientes adv. Eutychianos. *S. Anastasius Sinaita*, Ὁδηγος advers. Acephalos; *S. Eulogius Alex.*, De duab. naturis Dom. Deique Solvatoris nostri J. Chr. cap. VII. *S. Joann. Damasc.*, Contra Jacobitas, Instit. elementaris etc. *Leporius*, Libellus emendationis. *Marius Mercator*, comparatio dogmatum Pauli Samosat. et Nestorii. *S. Cassian.*, de Incarnatione c. Nestor. *S. Leo M.*, Epistola (28) ad Flavianum; epistola (165) ad Leonem Augustum und eine Reihe andere Briefe, sowie viele seiner noch vorhandenen 96 Reden. *S. Petrus Chrysol.*, epist. ad Eutychetem. *Felix III.* epist II. ad Petrum Fullon. *S. Gelasius* P., Liber de duabus naturis in Christo adv. Eutych. et Nestorium (ohne genügenden Grund von Manchen bestritten.). *S. Fulgentius Rusp.* ad Thrasimund. libri III. etc. *Boethius* (?), De persona et natura contra Eutych. et Nestorium.

3) *S. Sophronius Hieros.*, Epist. syn. de haeres. adv. Cyrum Alex. et Sergium Cpt. *S. Maximus*, Disput. cum Pyrrho; De duab. naturis D. N. J. Chr. etc. *S. Joann. Damasc.*, De duab. in Christo voluntatibus.

4) *Beatus et Etherius*, De adopt. Filii advers. Elipand. libri II; *Paulinus Aquil.*, Sacrosyllabus. *Alcuinus*, De trin., adv. Filicem libri VII., Adv. Elipand. libri IV. *S. Agoberdus Lugd.*, adv. dogma Felicis Urg.

5) Auch die gegen die Jungfräulichkeit Mariä polemisirenden Häretiker Jovinian, Helvidius und Vigilantius wurden Anlaß zu wichtigen Schriften der Väter. Hierher gehören: *S. Siricius* P., Epist. adv. Jovinian; *S. Ambrosius*, epist. ad Siric. Pap.; *S. Hieronymus*, advers. Helvid. advers. Jovinianum libri II.; contra Vigilantium.

6) *S. Augustinus* (s. S. 82, Note 1.). *S. Hieronymus*, Dialogus c. Pela-

Semipelagianern[1]) und den sich zeigenden Anfängen des Prädestinatianismus die Lehre vom Urzustande und der Erbsünde, von der Gnade und dem freien Willen, sowie von der Prädestination in der allseitigsten und eingehendsten Weise von den Vätern positiv begründet und speculativ erörtert. Aber auch die Lehre von der Kirche, ihrem inneren Wesen und ihrer hierarchischen Verfassung, von ihrem Lehramte und seiner Unfehlbarkeit, von den heiligen Sacramenten, insbesondere von der Taufe, hatte bereits den ältesten Häretikern gegenüber, vorzugsweise aber aus Anlaß der Novatianischen und Donatistischen Schismen und des Ketzertaufstreites eine umfassende Bearbeitung gefunden[2]).

Der am Ende unserer Periode stattfindende und noch in die folgende Zeit hinüberspielende Bilderstreit hat zwar in wissenschaftlicher Beziehung keine so großen Resultate zu Tage gefördert, wie die großen dogmatischen Kämpfe früherer Zeit, aber er hat doch Anlaß gegeben, die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen und ihrer Verehrung, sowie den nächsten Gegenstand des Streites, den Gebrauch

---

gianis. *Orosius*, Apologeticus c. Pelagianos de arbitrii libertate. *Marius Mercator*, Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Coelestii; Commonitorium super nomine Coelestii (In append. opp. S. August.). *S. Gelasius* P., Tractatus adv. Pelagianam haeresim; Epist. 5—7.

1) Nächst Augustin *S. Prosper Aquitanus*, Epistola ad Augustinum de reliquiis Pelagianae haeresis in Gallia; Ep. ad Rufinum de grat. et lib. arb. Responsiones pro Augustino ad capitula objectionum gallorum calumniantium; Responsiones pro Augustini doctrina ad capitula objectionum Vincentianarum; Responsiones pro Augustino ad excerpta Genuensium; Liber contra collatorem (Cassianum), Carmen de ingratis; *S. Colestinus* P., Epistolae; *S. Fulgentius Rusp.*, De veritate praedestinationis libri III.; Libri ad Monimum, Libri de Incarnatione et gratia D. N. J. Chr. (epist. S. Fulgentii et alior XV. episcoporum ad Petrum diaconum.).

2) *S. Cyprianus*, de unitate Ecclesiae und verschiedene Briefe desselben. Augustin's Antidonatistische Schriften (s. S. 83). *S. Optatus Milevitanus*, de Schismate Donatistarum. Viele herrliche Wahrheiten über die Kirche und den Primat enthalten die Reden des heil. Leo des Großen. Uebrigens sind von den Briefen des heil. Ignatius von Antiochien an die Schriften fast aller Väter voll großartiger Ausführungen über die Kirche. Bezüglich des katholischen Glaubens- und Traditionsprinzips ist außer *Tertullian*, de praescriptione und *Irenaeus*, c. haeres. von hohem Werthe *S. Vincentius Lerinensis*, Commonitorium (Tractatus Peregrini pro Catholicae fidei antiquitate et universalitate, adversus haereticorum omnium novitates.) Für die Lehre von den heiligen Sacramenten, besonders die Eucharistie sind besonders wichtig: *S. Cyrill. Hier.*, Cateches. mystagogicae und *S. Ambrosius*, Liber de mysteriis (de initiandis).

der Bilder im christlichen Cultus, allseitig und gründlich zu erörtern [1]).

Allerdings war das wissenschaftliche Streben der patristischen Zeit nicht frei von vereinzelten Abirrungen geblieben. Nur das Lehramt, nicht aber die Wissenschaft, ist durch den Beistand des heiligen Geistes innerhalb der Gränzen der kirchlichen Unfehlbarkeit gegen Irrthum gesichert. So hat Tertullian, nachdem er mitunter in schroffer und sarkastischer Form die katholische Wahrheit vertheidigt, im Montanismus geendigt, und ist Origenes, von Ideen des damals herrschenden Neuplatonismus angesteckt, in schwere Verirrungen gefallen, die jedoch schließlich, wie alle Irrlehren, nur dazu dienten, die katholische Wahrheit in ein helleres Licht zu setzen [2]). Selbst ein heil. Cyprian ist im Ketzertaufstreit von Fehltritten nicht frei geblieben.

In einer Zeit, wo das Dogma noch nicht durch kirchliche Lehrentscheidungen formulirt war, wo vielfach Begriffsbestimmungen und Sprachgebrauch noch schwankend waren [3]), wo noch keine wissenschaftlichen Vorarbeiten vorlagen, waren die Versuche einer wissenschaftlichen Erfassung und Vermittlung der Glaubensgeheimnisse vielfach unvollkommen [4]) und konnten irrige Auffassungen nahe legen. Auch auf dem Gebiete der Theologie sind, zumal in Uebergangsperioden, die ersten Schritte der Wissenschaft unsicher, mitunter Fehltritte. Auch ist jeder einzelne Theologe und ist jede Schule mit einer gewissen

1) Hier sind namentlich zu erwähnen des heil. Johannes von Damascus Orationes III de imaginibus (λόγοι γ' ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας). Die ihm zugeschriebene oratio ad Constantinum Cabalinum ist wahrscheinlich von Johannes von Euboä und die epistola ad Theophilum imperatorem ein Schreiben der drei Patriarchen an diesen Kaiser. Alzog, Patr. S. 401.

2) In unserer Zeit hat *Aloisius Vincenzi* (In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio. Romae 1864—65. tomi 4.) den Versuch gemacht, Origenes von den ihm zur Last gelegten Irrthümern vollständig zu reinigen. Wohl sind die Origenistischen Schriften in vielfacher Entstellung auf uns gekommen und hat sich in den Origenistischen Streitigkeiten auch viele Leidenschaftlichkeit eingemischt. Allein nachdem im Ganzen das Alterthum die origenistischen Irrthümer verurtheilt und die Kirche sie verworfen hat, kann solcher Versuch nicht ganz gelingen. Nur das kann man sagen, daß in Origenes selbst die Prinzipien und Zeugnisse in Menge vorhanden sind, um die Irrthümer seiner Speculation zu verbessern. Kathol. 1866. II, S. 291. 317.

3) Man denke nur an den so lange schwankenden Gebrauch der Worte οὐσία und ὑποστάσις.

4) Man denke an den zur Erklärung der Trinität angewendeten Begriff des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός.

Einseitigkeit behaftet und fallen oft die Schüler tadelloser Meister durch Uebertreibung in Verirrungen. Die verständige Nüchternheit der antiocheniſchen Schule, die in ihrer guten Entwickelung einen heil. Chryſoſtomus bildete, ließ auch die Neſtorianer aus ſich hervorgehen, und der ſpeculative und myſtiſche Geiſt, der in Alexandrien vorwaltete und einen heil. Athanaſius und heil. Cyrillus hervorgebracht, erzeugte in ſeiner Entartung und Abirrung den Monophyſitismus.

Auch hat es in großen theologiſchen Kämpfen nie an klugen, aber nicht tiefblickenden Geiſtern, nie an geſchmeidigen, aber ſchwachen Charakteren gefehlt, die zwiſchen der Wahrheit und dem Irrthume, zwiſchen Athanaſius und Arius, zwiſchen Auguſtin und Pelagius vermitteln wollten, und ſo Seminarianer, Semipelagianer wurden. Allein gerade darin zeigte ſich die unüberwindliche Macht des Glaubens in der heiligen Wiſſenſchaft, daß ſie alle dieſe Gefahren *an der Hand der Kirche* ſiegreich überwunden hat. So waren denn am Ende der großen Kämpfe, welche die katholiſche Wahrheit, in den drei erſten Jahrhunderten vorzugsweiſe mit dem Heidenthum und dem Gnoſticismus, in den folgenden Jahrhunderten bis zum Beginne des Mittelalters mit den gewaltigſten und gefährlichſten Häreſien zu beſtehen hatte, dieſe Feinde nicht blos durch die Kraft des Glaubens beſiegt, ſondern auch *wiſſenſchaftlich* überwunden und hatte ſich die theologiſche Erkenntniß der katholiſchen Dogmen zu einem hohen Grade der Vollkommenheit entwickelt.

Es erübrigte nun noch vorzugsweiſe, dieſen unermeßlichen Schatz theologiſcher Erkenntniß methodiſch durchzuarbeiten und ſyſtematiſch zu ordnen. Das war vorherrſchend die Aufgabe der folgenden Zeitalter.

Doch hatte auch in dieſer Beziehung die patriſtiſche Zeit bereits, wie oben geſagt, Vorarbeiten geliefert.

Lag es ja in der Natur der Dinge, daß die Väter, indem ſie die Wahrheit des Chriſtenthums gegenüber den Ungläubigen und die Dogmen der Kirche gegen die Irrlehrer vertheidigten, den inneren Zuſammenhang der verſchiedenen Glaubenslehren und ihre Harmonie mit den Vernunftwahrheiten geltend machten und hervorhoben.

Vor Allem iſt hier der heil. *Irenäus* anzuführen. Allerdings war der nächſte Zweck ſeiner fünf Bücher gegen die Häreſien, den Gnoſticismus zu widerlegen. Allein nachdem er deſſen Irrthümer in den beiden erſten Büchern dargelegt, entwickelt er in den drei folgenden Bücher die Erkenntnißprinzipien und die Hauptlehren des Chriſtenthums in ihrem Zuſammenhange, um ſo die falſche Gnoſis durch die wahre Gnoſis zu überwinden.

Der heil. Clemens von Alexandrien hat in seiner Trilogie, dem Logos protrepticos, dem Pädagogen und den Stromata, eine Darlegung des ganzen Systemes der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit angestrebt, um dadurch die Heiden zum Christenthum hinzuführen. Deßgleichen hat Origenes in seinem, freilich unreifen und durch Irrthümer entstellten Buche De principiis eine Systematisirung und Begründung der Grundlehren des Christenthums versucht.

Auch der heil. Athanasius hat in seinen apologetischen Schriften die Wahrheit des Christenthums systematisch dargestellt, indem er in der oratio adversus gentes seine natürlichen Voraussetzungen, in der oratio de incarnatione seine Grundidee: die Menschwerdung und Erlösung entwickelt.

In den Katechesen des heil. Cyrill von Jerusalem haben wir eine unschätzbare Auseinandersetzung und Begründung der katholischen Glaubenslehre, insoweit dieselbe den Katechumenen im Vorbereitungsunterricht mitgetheilt wurde. Auch der heil. Epiphanius hat in seinem Ancoratus und in seinem Panarium wenigstens einigermaßen eine Begründung und Darlegung der gesammten katholischen Wahrheit und am Schlusse des Panarium und in dem Epitome desselben (der Ἀνακεφαλαίωσις) eine gedrängte Zusammenstellung der katholischen Glaubenslehre gegeben.

Auch die fünf dogmatischen Hauptwerke des heil. Ambrosius: De fide, De spiritu sancto, De Incarnatione, De mysteriis und De poenitentia umfassen annäherungsweise die Hauptdogmen des Christenthums. Der heil. Cyrill von Alexandrien hat zwar nicht die gesammte katholische Lehre dargestellt, muß aber wegen seiner eminenten Werke über die Trinität und Incarnation den ersten Größen der theologischen Wissenschaft beigezählt werden.

Der heil. Augustin gibt in seinem Enchiridion eine Exposition der katholischen Glaubens- und der Sittenlehre nach den drei göttlichen Tugenden und erklärt in seinem Büchlein De fide et symbolo das apostolische Glaubensbekenntniß. Ihm reihet sich würdig sein Freund und Schüler, der heil. Fulgentius von Ruspe, mit seinem Liber de fide ad Petrum seu de regula verae fidei an.

Am Schlusse der patristischen Zeit bilden im Occident der hl. Isidor von Sevilla (Sententiarum s. de summo bono libri III.) und im Orient den heil. Johannes von Damascus († nach 754) zumal der letztere den Uebergang zur scholastischen Periode. In dem Hauptwerke des heil. Johannes von Damascus, der „Quelle der Wissenschaft" (fons scientiae, πηγὴ γνώσεως) ist wie im Keime die ganze spätere Entwickelung der theologischen und der ihr connexen philosophischen und historischen Wissenschaft eingeschlossen. In dem

ersten Theile, der Dialektik (κεφάλεια φιλοσοφικα), gibt er als Vorschule zur Theologie einen Grundriß der Philosophie, worin er namentlich die für die Theologie besonders wichtigen Begriffe: Person, Hypostase u. dgl. entwickelt. Der zweite, an sich wenig bedeutende Theil, das *Compendium de haeresibus* (περὶ αἱρέσεων), bildet gleichsam die kirchen- und dogmengeschichtliche Einleitung. Das dritte Werk, die *Expositio accurata fidei orthodoxae* (ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) ist das bei Weitem wichtigste. Es ist eine Quelle und ein Vorbild der positiven, wie der scholastischen Theologie für die folgenden Zeiten geworden: der positiven Theologie, indem es die Glaubenslehren aus der heiligen Schrift, den Concilien und Vätern begründet, und meistens mit den Worten der großen griechischen Väter, aber auch Leo's des Großen darstellt; der scholastischen Theologie aber durch die Systematisirung und speculative Verarbeitung des Stoffes.

Jedoch ist weder der heil. Johannes Damascenus, noch irgend ein Anderer aus dieser späteren Zeit als der eigentliche Vater der Scholastik und der gesammten theologischen Wissenschaft der Folgezeit zu bezeichnen. Wenn man Einen als solchen nennen will, so ist es ohne Zweifel der heil. Augustinus. Der Blüthezeit der patristischen Periode angehörend, hat er im Großen und Ganzen nicht blos die Früchte der gesammten patristischen Lehrentwickelung der vier ersten christlichen Jahrhunderte in sich gesammelt und vereinigt, sondern auch diesen Schatz christlicher Weisheit und Gelehrsamkeit mit einer wunderbaren Allseitigkeit[1]), Tiefe und Klarheit des Geistes

1) Der heil. Augustin, der in seinen *Confessiones* selbst sein inneres Leben uns geschildert, hat auch in seinen *Retractationes* seine Werke, von denen ein Theil noch vor seiner Taufe und in der ersten Periode seiner Bekehrung geschrieben sind und folglich noch manchfache Irrthümer und Unklarheiten enthalten, gesichtet und berichtigt. Es hat aber Augustin theils in seinen philosophischen Schriften, theils in anderen Werken, an Platon anschließend, doch ohne dessen Irrthümer zu theilen, die Hauptfragen der Philosophie, zumal der Erkenntnißlehre behandelt und so der christlichen Philosophie der Folgezeit vorgearbeitet. Hier sind zu nennen: Contra Academicos libri III; De beata vita; De ordine libri II; Soliloquiorum libri II; De immoralitate animae; De quantitate animae; De magistro; De musica libri VI. Was aber die theologischen Schriften Augustin's betrifft, so sind seine *Libri XXII de civitate Dei* die großartigste Apologie aus dem Alterthum und zugleich eine Grundlegung einer christlichen Philosophie der Geschichte. Dazu kommen: Liber de divinatione daemoniorum und Tractatus adv. Judaeos. Auch De catechizandis rudibus gehört hierher. Unter seinen nicht speciell polemischen dogmatischen Werken ragt über alle hervor Libri XV *de Trinitate* und das *Enchiridion* ad Laurentium s. liber de fide spe et caritate (der Commentar von *P. Faure*, Nova edit.

verarbeitet und bereichert. In seinem langen, Christus und seiner Kirche geweihten Leben hat er die katholische Wahrheit fast allen

---

Napoli 1847 ist eine vorzügliche compendiöse Einführung in das richtige Verständniß der Augustinischen Gnadenlehre). Daran reihen sich: De vera religione; De fide rerum quae non videntur; De fide et symbolo; De agone christiano; De fide et operibus; de conjugiis adulterinis; De cura gerenda pro mortuis. Was die speciell gegen Häretiker gerichteten Schriften anlangt, so hat er in seinem Buch: *De haeresibus* ad Quodvultdeum die Häresien von Simon Magus bis auf Pelagius kurz charakterisirt. Gegen die Arianer schrieb er: Liber contra Sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino Arianorum episcopo; Libri duo contra Maximinum episcopum. Gegen die Manichäer vertheidigte er das Glaubensprinzip, die wahre Lehre von Gott, der Schöpfung, der Natur und dem Ursprunge des Bösen und vor Allem von der Freiheit des Willens. Hierher gehören: De utilitate credendi; De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri II; De Genesi contra Manichaeos libri II; Liber contra Adimantum; Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII; Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti; De actis cum Felice Manichaeo libri II; De natura boni; De duabus animabus; Disputatio contra Fortunatum Manichaeum; De libero arbitrio libri III; Contra Secundinum. Gegen die Marcioniten schrieb er: Contra adversarios legis et prophetarum libri II; gegen Priscillianisten und Origenisten: Liber ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas. In seinen zahlreichen und überaus wichtigen Schriften gegen die Donatisten entwickelt er die Lehre von der Kirche, von den Sacramenten und ihre Wirksamkeit *ex opere operato*, in specie von der Taufe. Hierher gehören: Psalmus contra partem Donati; Contra epistolam Parmenii libri III; Contra literas Petiliani libri III; Contra Cresconium libri IV; De Baptismo libri VII; De unico Baptismo contra Petilianum; Epistola ad catholicos contra Donatistas (s. liber de unitate Ecclesiae); Breviculus collationis cum Donatistis; Liber ad Donatistas post collationem; Sermo ad Caesaraeensis Ecclesiae plebem; De gestis cum Emerito; contra Gaudentium libri II. Die Krone seiner Wirksamkeit ist endlich die gegen die Pelagianer und Semipelagianer. Hierher gehören: De anima et ejus origine libri IV; De peccatorum meritis et remissione libri III; De spiritu et litera; De natura et gratia; De perfectione justitiae hominis (Epist ad Eutrop et Paul.); De gestis Pelagii; De gratia Christi et peccato originali libri II; De nuptiis et concupiscentia libri II; Contra duas epistolas Pelagianorum libri IV; Contra Julianum Pelagianum libri VI; Opus imperfectum contra Julianum libri VI; De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia: De praedestinatione Sanctorum; De dono perseverantiae. Außerdem sind unter den 218 noch vorhandenen Briefen Augustin's viele dogmatische und sind auch seine exegetischen Werke (De doctrina Christi; De genesi ad literam libri XII und id. liber imperfect.; Locutionum libri VII, Quaest in Heptateuch. l. VII; In Job.; Enarr. in Psalm.; De consens. Evangelistarum l. IV; Quaest. Evang. l. II; De sermone in monte; Tractat 124 in Joann. Evang.; Tract. 10 in Epist. Joann.; In ep. ad Rom prop. 84; Ad Rom. expos. inchoat.; Ad Galat.; De divers. quaest. 83; De div. quaest. ad

Arten des Unglaubens und der Häresie gegenüber siegreich vertheidigt, sie mit solcher Gläubigkeit und Frömmigkeit und zugleich mit solcher Sicherheit und Gründlichkeit, Tiefe und Schärfe einer theologisch correkten, vorsichtigen und nüchternen Speculation beleuchtet und erklärt und in einer Sprache von so wundersamer Kraft, Würde und Innigkeit ausgesprochen, daß er mit Recht und unter der Billigung und dem Beifall der Kirche[1]) der vorzüglichste Meister der heiligen Wissenschaft für alle kommenden Jahrhunderte, zumal im Abendlande, geworden ist. Damit wird keineswegs dem heil. Augustin, der selbst in allen seinen Schriften die größte, eines Heiligen würdige Demuth an den Tag legt[2]), ein ausschließlicher Primat in der Theologie zugeeignet, noch wird geleugnet, daß er der Ergänzung, zumal durch die großen griechischen Väter, bedürfe[3]), am

---

Simplic.; De VIII Dulcitii quaest.; sowie seine moralischen Werke (Specul.; De mendac.; Contra mendac.; De patientia; De bono conjugal; De Virginitate; De bono viduitatis, und sehr viele seiner *Sermones* (de scriptura, de tempore de Sanctis, de diversis) reich an wichtigen dogmatischen Ausführungen.

1) Die Kirche hat jeder Zeit den heil. Augustin als einen ihrer größten Lehrer betrachtet; die Päpste haben wiederholt Zeugniß für ihn und für die Rechtgläubigkeit seiner Schriften abgelegt. So *S. Coelestinus* I. ep. 21 ad episc. Gall. *S. Gelasius* decret de recip. libr. edit in Syn. Rom. a. 494. „Tutissima atque inconcussa dogmata" nennt Benedict XIV. (Constit. 31. Mart. 1745) die Lehren Augustin's. Insbesondere ist er in der Kirche als *doctor gratiae* geehrt und hat die Kirche, namentlich auf dem *Arausicanum II.* (528) und auf dem *Tridentinum* sich vielfach seiner Worte zur Erklärung der kathol. Gnadenlehre bedient. Damit sind jedoch die theologischen Auseinandersetzungen Augustin's in jenen tieferen und schwierigeren Fragen der Gnadenlehre, über welche die Kirche nicht entschieden hat, keineswegs der freien Erörterung entzogen. Daß Augustin von den Reformatoren und Jansenisten mißbraucht wird, präjudicirt ihm begreiflich ebensowenig, als es ein Vorwurf für die heiligen Apostel, und insbesondere für den heil. Paulus ist, wenn dunklere Stellen derselben von den Irrlehrern zu ihrem Verderben mißbraucht werden. Gegen die Vorwürfe, die Manche gegen Augustin erhoben, schrieb Card. Norris seine Vindiciae Augustinianae (op. Aug. ed. Migne, Suppl. p. 571 sq.). Die Angriffe Richard Simon's wurden durch Bossuet (Defense de la tradition et de S. Pères) zurückgewiesen.

2) Bekannt ist sein Wort: Quae vera esse perspexeris, tene et Ecclesiae catholicae tribue; quae falsa, respue et mihi, qui homo sum, ignosce. De vera relig. nr. 20.

3) Das gilt vor Allem bezüglich der Christologie, da Augustin den großen christologischen Kämpfen ferner stand, und die wichtigsten derselben nicht mehr erlebte. Aber das gilt auch selbst bezüglich der Gnadenlehre, indem gerade in Folge der genaueren und tieferen Erkenntniß des Geheimnisses der Incarnation auch das Geheimniß der Gnade vielfach in ein helleres Licht trat.

allerwenigsten wird seine Autorität an die Stelle der Autorität der Kirche gesetzt[1]). Allein als das müssen wir ihn anerkennen, als was die Kirche in allen Jahrhunderten ihn betrachtet und wozu die göttliche Vorsehung ihn gemacht hat: als einen großen Zeugen der katholischen Wahrheit und als den größten und einflußreichsten Lehrer der heiligen Wissenschaft in der Väterzeit. Wenn daher der heil. Augustin vorzugsweise es war, an dessen Studium sich die abendländische Theologie bildete und entwickelte, so war dieses nicht ein Mangel, sondern hat seinen Grund in der Natur der Dinge und in der Leitung der göttlichen Vorsehung[2]).

Neben Augustin waren noch zwei große Kirchenlehrer, der heil. Hieronymus[3]) und Papst Gregor der Große[4]), von dem größten Einfluß auf die geistige Entwickelung der Folgezeit. Allein welch' gewichtvolle Zeugen sie auch für die Glaubenslehre sind, so liegt doch ihre eigentliche Bedeutung nicht zunächst auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie, sondern in anderen theologischen Disciplinen.

---

1) Wie die Jansenisten thaten, wenn sie die von Alexander VIII. (decr. 7. Dec. 1670) verworfene Behauptung aufstellten: Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam. In der katholischen Kirche galt stets der Grundsatz des heil. Thomas: Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati Augustini vel Hieronymi vel cujuscunque doctoris. *S. Th.* 1. 2. q. 10, a. 12.

2) Wenn man in der neuesten Zeit das Ansehen des heil. Augustin gegenüber den Griechen gar sehr zurücktreten ließ; wenn man von derselben Seite sogar seine Gnadenlehre als bajanisch verdächtigte, so hat das in unkirchlichen Tendenzen, die auch bald gar traurig sich enthüllten, seinen Grund, in der objectiven Wahrheit aber nicht das mindeste Fundament.

3) „Aurelius Augustinus et Hieronymus columna et firmamenta Ecclesiae catholicae," sagt Orosius in Apolog. c. Pelag. de arb. lib. nr. 1. Außer seiner Bibelübersetzung sind selbstständige exegetische Werke des heil. Hieronymus seine Commentare in Ecclesiasten, in Isaiam, in Jeremiam (bis cap. 32), in Ezechielem, in Danielem, in prophetas minores, in Matthaeum, in epist. ad Galatas, ad Ephes., ad Titum, ad Philemon. Dogmatisch wichtig sind außer den früher angeführten Werken, seine dogmatischen und polemischen Briefe (cf. *Fessler* l. c. tom. II, p. 187).

4) Seine unzweifelhaft ächten Werke sind: *Moralia* in Job, libri 35; Homiliae 22 in Ezech., Hom. 40 in Evang., *Liber regulae pastoralis;* Dialogorum libri 4. Dazu seine liturg. Bücher. Dogmatisch besonders wichtig sind seine dogmatischen Briefe (*Fessler* l. c. tom. II, p. 1020).

§. 15.

Die Scholastik des Mittelalters[1]).

Die patristische Theologie war auf dem Boden der antiken griechisch-römischen Cultur, in den siegreichen Kämpfen mit dem Judenthum und Heidenthum, sowie mit den großen Häresien des Alterthums, zu jener substantialen Vollkommenheit gelangt, wie wir sie in den heiligen Vätern, zumal im heil. Augustinus vor uns haben. Die methodische und systematische Ausgestaltung und Fortbildung der Theologie der Väter war vorzüglich das Werk des katholischen Mittelalters.

Für den Glauben war diese Periode im Ganzen eine Zeit des Friedens. Das Heidenthum und die Häresie waren überwunden. Der Eine katholische Glaube herrschte, ungetrübt von Irrlehren und Spaltungen, ungeschwächt von Skepsis, in der aus den Stürmen der Völkerwanderung hervorgegangenen neuen und jugendkräftigen europäischen Menschheit. Die Verirrungen einzelner Theologen und Philosophen dienten mehr dazu, die Wahrheit in helleres Licht zu stellen und die theologische Wissenschaft zu fruchtbaren Arbeiten anzuregen, als den Frieden und die Einheit des katholischen Glaubens zu stören.

Auf der anderen Seite waren diese Jahrhunderte voll der gewaltigsten Kämpfe: für die Freiheit der Kirche mit jenen römisch-deutschen Kaisern, die, im Widerspruche mit dem Geiste sowohl der christlichen als der germanischen Freiheit, nach Herstellung des altrömischen Cäsarenthums strebten; für die Ehre und den Sieg Christi mit dem Islam; für den Bestand der christlichen Kirche und Gesellschaft mit dem neuerstandenen Manichäismus der mittelalterlichen Sekten. In dieser Zeit hat die theologische Wissenschaft unter der Leitung der Kirche und dem Einflusse der Gnade jene großartige Entwickelung genommen, die in dem heil. Thomas von Aquin und seinem Zeitalter culminirt, und in der fast gleichzeitigen Entwickelung der christlichen Kunst, namentlich der Architektur, ein sinnfälliges Gegenbild hat.

Bezüglich dieser Theologie der katholischen Kirche im Mittelalter ist vor Allem zu betonen, daß dieselbe eine normale Fortent-

---

1) Kleutgen, Theologie d. Vorzeit. Letzter Band (1861) 2. Thl. 1. u. 2. Abhdl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde. Dessen Geschichte der Philos. S. 335 sq. Werner, Der heil. Thomas von Aquin. Kuhn a. a. O. §. 21. *Perrone*, Compend. theol. Viennae typ. Congr. Mechit. 1846 t. 1, histor. theol. cum philos. comparatae synopsis. *Schwetz*, l. c., §. 8.

wickelung der Theologie der Väter war. In den Schulen Roms, an den Kathedralkirchen des christlichen Abendlandes, vor allem in den Klöstern des Benedictinerordens wurden die Werke der Väter, zumal der großen occidentalischen Kirchenlehrer, vor Allem Augustin's und Gregor's des Großen[1]), nicht etwa blos als ein todter Schatz aufbewahrt, sondern es wurde auch ihr Verständniß und ihr Geist in lebendiger und ununterbrochener wissenschaftlicher Tradition erhalten und fortgepflanzt.

Die letzten Väter, welche die antike Periode abschließen, wie Gregor der Große, Isidor von Sevilla und Ildephons, Beda der Ehrwürdige[2]), sind auch bereits die ersten Lehrer des

---

1) Neben diesen beiden wurde im Mittelalter kaum ein anderer Vater so viel benutzt, als die dem heil. Dionysius dem Areopagiten zugeschriebenen Schriften — De coelesti hierarchia; De ecclesiastica hierarchia; De divinis nominibus; De mystica theologia; Epistolae — und zwar nicht blos von den Mystikern, sondern ebenso auch von den Scholastikern. Zuerst 533 auf der Conferenz zu Constantinopel von den monophysitischen Severianern vorgebracht, von den Katholiken, insbesondere von dem Bischof Hypatios aber bestritten, erlangten sie, vom Abt Johann von Scythopolis und dem heil. Maximus commentirt, im Orient und noch mehr, seit dem 8. Jahrhundert, im Occident großes und allgemeines Ansehen. Von Scotus Erigena u. A. übersetzt, wurden sie später vielfach, zumal von Johannes Sarvacenus, Hugo von St. Victor, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Dionysius dem Karthäuser u. s. w. commentirt. Die eingehendsten kritischen Untersuchungen und die angesehensten Autoritäten (Laurentius Valla, Cajetan, Bellarmin, Sirmond, Petavius, Morinus, Le Nourry ꝛc.) lassen es nicht bezweifeln, daß die genannten Schriften im fünften Jahrhundert unter dem Pseudonym des Areopagiten entstanden sind. Auch ist es unbestreitbar, daß Pseudo-Dionys sich vielfach in neuplatonischen Anschauungen und Ausdrücken bewegt (vgl. Stöckl, Philosophie der patrist. Zeit, S. 489 ff.), und dadurch dem Erigena und späteren Pseudo-Mystikern und Theosophen Anknüpfungspunkte zu verderblichen emanatistischen und pantheistischen Mißdeutungen gab, wie auch einige Ausdrücke desselben von den Monophysiten mißbraucht werden konnten. Nichtsdestoweniger bürgt das hohe Ansehen, dessen Pseudo-Dionys in der griechischen und lateinischen Kirche genießt, dafür, daß nicht die häretische, sondern die von einem heil. Maximus und den großen katholischen Commentatoren der späteren Zeit, namentlich dem heil. Thomas gegebene Auslegung der für die Geschichte der mystischen und scholastischen Theologie so wichtigen Schriften des Pseudo-Dionysius die dem Texte und der Intention des unbekannten Verfassers entsprechende ist. Cf. Alzog l. c. S. 350 ff. Fessler l. c. tom 1, p. 196 ff. Floß in Aschbach's Kirchenlex. v. Dionys. Kleutgen l. c. S. 72 ff.

2) Im Jahre 735 gestorben, kann er so recht als Beweis dienen, welche gründliche theologische Bildung und welche genaue Kenntniß der heil. Schrift und der Väter in dieser Zeit auch im Abendlande zu Hause, so wie durch

beginnenden Mittelalters. Welche theologische Thätigkeit fortwährend bei den Bischöfen und in den Klöstern zu Hause war, bewährte sich zur Genüge in den theologischen Kämpfen, zu denen der Prädestinatianismus Gottschalk's, sowie in den Discussionen über das allerheiligste Sacrament, zu denen Paschasius Radbertus und später die Häresie Berengar's Anlaß gaben.

Die wissenschaftliche Thätigkeit dieser ganzen Periode war vorherrschend auf die Pflege der speculativen Theologie gerichtet. Je einiger und fester man im Glauben war, je unangefochtener die kirchliche Autorität dastund, je weniger man im Großen und Ganzen Veranlassung hatte, die Dogmen der Kirche gegen Häretiker aus den Quellen des Glaubens nachweisen zu müssen, um so ungetheilter und mit um so größerer Sicherheit beschäftigte sich die Theologie mit der speculativen Erfassung der Glaubenswahrheiten. Deßhalb vernachlässigte man, wie die Catenen und die zahlreichen selbstständigen Commentare zur heiligen Schrift und alle Werke der großen mittelalterlichen Theologen beweisen, keineswegs das Studium der heiligen Schrift und der Väter. Freilich trat hiebei das sachlich theologische Interesse in den Vordergrund, während das philologische und kritische Moment zurücktrat.

War die Theologie des Mittelalters vorzugsweise speculativ, so mußte man der Philosophie eine besondere Sorgfalt zuwenden. Daher entfaltete sich nun im innigsten Zusammenhange mit der scholastischen Theologie die scholastische Philosophie[1]). Daß dieselbe vorzugsweise an Aristoteles anknüpfte und ihn zur Grundlage nahm, hat seine Rechtfertigung sowohl in der geschichtlichen Entwickelung, als in der Natur der Sache.

Wie in Allem, befolgten die Scholastiker auch bezüglich der Philosophie dieselben, durch die Offenbarung selbst nahegelegten Grundsätze, wie die heiligen Väter. Daß die menschliche Vernunft die natürliche Wahrheit zu erkennen vermag, jedoch in Folge der menschlichen Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit leicht in manchfache Irrthümer fällt, bewährt sich in der Geschichte der heidnischen Philosophie. Die besseren heidnischen Philosophen hatten einigermaßen

---

welche kräftige und ununterbrochene Ueberlieferung das Mittelalter mit der patristischen Zeit verbunden war. Dieß zeigt sich besonders in seinen, der Väter würdigen, zahlreichen Homilien, aber auch in seinen Commentaren zum Hexaëmeron, der Apost.-Gesch., den canon. Briefen und der Apokalypse. Im Uebr. s. Alzog l. c. S. 406 ff.

1) Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, 2 Bde. Münster bei Theising. 1860—1863.

jene natürlichen Wahrheiten erkannt, welche die Voraussetzung des Christenthums bilden; aber auch die besten unter ihnen waren von schweren Irrthümern nicht frei geblieben. Damit war von selbst gegeben, daß die Väter, nach dem Vorbilde des Weltapostels [1]), das Wahre an der heidnischen Philosophie anerkannten und zur Vertheidigung und Empfehlung des Christenthums verwertheten [2]); die Irrthümer derselben aber bekämpften und das Ungenügende der Philosophie überhaupt nachwiesen [3]).

Wenn die heiligen Väter, den Zuständen ihrer Zeit, wo die verschiedensten philosophischen Schulen einander gegenüber standen, ganz entsprechend, keiner dieser Schulen sich anschlossen, sondern aus allen das Wahre in der angegebenen Weise benutzten und die Irrthümer aller bekämpften [4]), so bestund dennoch auch bei ihnen

1) Act. 17, 22—31.

2) Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. *S. Augustinus*, de doctr. christ. l. 2, c. 40.

3) Nicht gegen den von ihnen selbst empfohlenen und geübten richtigen Gebrauch, sondern gegen die Mißbräuche der Philosophie sind jene Aussprüche der Väter gerichtet, auf welche sich die Gegner der scholastischen Philosophie und Theologie, wie Launoy, berufen. S. Kleutgen, Theol. d. Vorz. S. 151—178.

4) In diesem Sinne waren die Väter Eklektiker. Den Grundgedanken dieses Eklekticismus spricht *Clemens Alex.* Strom. I, c. 7 (Migne t. 1, c. 731) mit den Worten aus: Philosophiam autem, non dico Stoicam, nec Platonicam, aut Epicuream, et Aristotelicam, sed quaecunque ab his sectis recta dicta sunt, quae docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum (τουτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν) dico philosophiam. Das ist auch der Grundgedanke der Stromata, alle Zeugen der Wahrheit auch aus dem Heidenthum für das Christenthum geltend zu machen. Universi ergo graeci et barbari, qui veritatis studiosi fuere, cum illi qui non levem portionem, tum etiam alii qui exiguam forte particulam logi veritatis assecuti sunt, in medium prodeant. l. c. c. 10, c. 755. Aehnlich Lactantius: Non enim sic philosophiam evertimus, ut Academici solent, quibus ad omnia respondere propositum est; quod est potius columniare et illudere. Sed docemus nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero . . . Quodsi exstitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem scire nonnisi ejus est, qui sit doctus a Deo. Istit. l. 1, c. 7. So auch der heil. Augustinus z. B. Civ. Dei, l. 8, c. 9. Quicunque igitur philosophi de Deo summo et vero ita senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae; sive Platonici accomodatius nuncupen-

kein Zweifel darüber, daß die heidnische Philosophie in der sokratischen Schule und in ihren beiden größten Meistern, Platon und Aristoteles, ihren Höhepunkt erreicht, und daß daher diese Philosophie vorzugsweise geeignet sei, der christlichen Wahrheit zu dienen[1]).

Wenn ferner die Väter, namentlich Augustin, mehr den Platon, als den Aristoteles benutzten, so hatte dieses theils in dem allgemeinen Vorherrschen der platonischen, resp. neuplatonischen Philosophie, theils darin seinen Grund, daß man in dem Platonismus mehr Anklänge nicht blos an die natürlichen, sondern auch an die übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums zu finden glaubte, als in Aristoteles. Dabei wußten sich die Väter, vom Lichte des Glaubens geleitet, vor den in der platonischen Logos- und Ideenlehre liegenden Gefahren im Ganzen zu hüten. Gerade diese Elemente des Irrthums aber waren durch Philo und die Neuplatoniker ausgebildet und der fruchtbarste Same häretischer und philosophischer Irrthümer in allen folgenden Zeiten geworden und selbst manche Vertheidiger der katholischen Lehre, zumal Origenes waren durch sie auf verhängnißvolle Abwege gerathen.

Aristoteles hatte jene Irrthümer des platonischen Idealismus zum großen Theile erkannt und verbessert[2]). Dazu kam, daß er ein streng wissenschaftliches Verfahren einhielt, und so für alle folgenden Zeiten der Lehrmeister der Logik, und überhaupt einer exakten philosophischen Methode geworden ist.

Wenn daher auch Aristoteles keineswegs vollkommen das Ziel erreicht hat und in manchen Punkten von der vernünftigen Wahrheit abirrte, daher auch in ihm Anknüpfungspunkte gefährlicher Irrthümer, namentlich eines rationalistischen Empirismus liegen, so bildet er doch ohne allen Zweifel den Höhepunkt der antiken Philosophie und ist an ihm vorzugsweise welthistorisch offenbar ge-

---

tur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant . . . eos omnes caeteris anteponimus et propinquiores fatemur.

1) Cf. *August.* Civ. Dei lib. 8, namentlich c. 4 u. 5. Das allzugroße Lob, das er in seinen früheren Schriften der akademischen Philosophie gespendet, hat er Retract. l. 1, c. 2, n. 4. berichtigt. Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos s. Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit: praesertim quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina.

2) Uebrigens war man schon im Alterthume der Meinung, daß Platon und Aristoteles im Wesentlichen übereinstimmten. Non defuerunt accutissimi et solertissimi viri, qui docerent, disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur. *August.*, Contra Academicos, l. 3, c. 19. Vgl. auch Kleutgen l. c. S. 190.

worden, was die menschliche Vernunft ohne das Licht des übernatürlichen Glaubens vermag. Es war daher ganz sachgemäß, daß die Theologie in der Periode ihrer methodisch-systematischen Ausbildung vorzugsweise der aristotelischen Philosophie zu ihren propädeutischen und speculativen Zwecken sich bediente.

Dazu wurde sie auch durch die geschichtliche Entwickelung geführt. Im Orient[1]), wie im Occident wurde schon in der patristischen Zeit Aristoteles in den Schulen benutzt. Namentlich wurde im Occident Boethius[2]) durch seine Uebersetzung der logischen Schriften des Aristoteles und der Isagoge des Porphyrius der einflußreichste Lehrer der aristotelischen Dialektik. Cassiodor[3]), Isidor von Sevilla, Beda, Alkuin bedienten sich der aristotelischen Philosophie. Schon seit Ende des sechsten Jahrhunderts wurde allgemein in Dom- und Klosterschulen die aristotelische Logik gelehrt[4]). Allerdings waren in diesen frühern Zeiten fast nur die logischen Schriften des Aristoteles bekannt und benutzt.

Die gesammte Aristotelische Philosophie wurde jedoch seit dem zwölften Jahrhundert Gegenstand eines immer umfassenderen Studiums. Die hauptsächlichste Veranlassung war der geistige Kampf mit den Arabern, welche die Aristotelische Philosophie sich angeeignet und vielfach in einem den christlichen Grundwahrheiten widersprechenden Sinne gedeutet hatten und nun das Christenthum mit ihrem Aristotelismus bekämpften.

Die großen Theologen setzten, ganz im Geiste der heiligen Väter und der katholischen Wahrheit, diesem Mißbrauche der Philosophie überhaupt und der Aristotelischen insbesondere nicht eine rein negative Verwerfung der Philosophie und des Aristoteles, sondern deren rechten Gebrauch und rechtes Verständniß entgegen. Weit entfernt,

---

1) Eusebius berichtet Hist. eccl. 8, 32, daß der bei den Vätern hoch angesehene Anatolius, später Bischof von Laodicea, in Alexandrien die Aristotelische Philosophie lehrte.

2) Auch die theologischen Schriften, welche dem Boethius zugeschrieben werden — De duabus naturis et una persona adv. Eutychem et Nestorium; Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii; Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur — sind für die mittelalterliche Scholastik besonders wichtig geworden. Die neuere Critik bestreitet aus gewichtigen Gründen, daß Boethius deren Verfasser sei. — S. Alzog a. a. O. S. 383. Aschbach's Kirchenlex. s. v. Boethius. Am inneren Werthe dieser Schriften wird dadurch nichts geändert,

3) Liber de artibus et disciplinis liberalium literarum, in spec. c. 2. de rhetorica, c. 3. de dialectica. M. A. Cassiodorus, Senator ꝛc. v. A. Franz. Breslau 1872.

4) Kleutgen l. c. S. 179, wo auch die nöthigen Nachweise.

die Theologie oder auch nur die Philosophie der Autorität des Aristoteles zu unterwerfen, reinigten sie die Aristotelische Philosophie, weil sie in ihr der Hauptsache nach die Prinzipien und Methode einer gesunden Philosophie erkannten, von den Irrthümern und Unvollkommenheiten, die ihr selbst anhafteten, und von den weit größeren Irrthümern, welche arabische und jüdische Philosophen [1]) und einige von ihnen irregeleitete christliche Gelehrte [2]) in sie hineingelegt. So schufen sie im Lichte des Glaubens und mit der vollen Freiheit des christlichen Geistes auf Grund des Besten, was die antike Welt an ächter philosophischer Wissenschaft in Aristoteles überliefert hatte, jene Philosophie, welche im Großen und Ganzen in allen kirchlichen Schulen bis in die neuere Zeit, unter Zulassung und Billigung der Kirche, gelehrt und von den größten Theologen der Kirche als vorzüglich geeignet erachtet wurde, sowohl um die natürlichen Wahrheiten, welche die Voraussetzung des Glaubens bilden, zu vertheidigen und zu begründen, als um der Theologie zur speculativen Erfassung der Glaubensgeheimnisse zu dienen.

Hierbei verfuhren die Scholastiker aller von der Kirche als rechtgläubig anerkannten Schulen durchaus nach den bereits angedeuteten [3]) und später näher zu entwickelnden katholischen Prinzipien. Kein Vorwurf kann daher ungerechter und unwahrer sein, als der so oft erhobene, daß die Scholastik sich einer unstatthaften Vermischung der Theologie und Philosophie schuldig gemacht und die Theologie nach

---

1) Ueber den arabischen und jüdischen Aristotelismus und seine Irrthümer s. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Band 2. Derselbe, Gesch. der Philosophie, §. 90—97.

2) Gegen diese Verirrungen ist das zeitweise und particulare Verbot der metaphysischen und physischen Schriften des Aristoteles durch die Pariser Synode von 1210, das Decret des päpstlichen Legaten Robert von Courçon von 1215 und die gleichfalls an die Pariser Universität erlassene Bulle Gregor's IX. von 1231 gerichtet. Daß aber der apostolische Stuhl mit dem Mißbrauch nicht den rechten Gebrauch der Aristotelischen Philosophie verwarf, geht daraus hervor, daß zur selben Zeit Albertus Magnus und bald darauf Thomas von Aquin, unter Billigung der Kirche, den Aristoteles und namentlich auch seine physischen und metaphysischen Werke in ihren öffentlichen Vorlesungen und in ihren Commentaren erklärten und daß es so in allen kirchlichen Schulen unter Billigung der kirchlichen Behörden gehalten wurde. Als das fünfte allgemeine Concil vom Lateran die Irrthümer der Neu-Aristoteliker verwarf, hat es weder gegen den Aristoteles, noch gegen die allgemein herrschende aristotelisch-scholastische Philosophie sich ausgesprochen, sondern im Gegentheil die Philosophen zur Widerlegung der neuen Irrthümer aufgefordert. Kleutgen a. a. O. S. 197 ff.

3) S. oben §. 6.

philosophischen oder die Philosophie nach theologischen Prinzipien behandelt habe[1]).

Wohl fehlte es auch im Mittelalter nicht an theologischen und philosophischen Verirrungen Einzelner. Allein gerade darin bewährte sich die Kraft jener kirchlichen Wissenschaft, daß sie diese Verirrungen so rasch und vollständig überwunden hat. So wurde schon beim Beginn dieser Periode der auf neuplatonischen Grundanschauungen beruhende pseudo-mystische Gnosticismus und emanatistisch-idealistische Pantheismus[2]) des Johannes Scotus Erigena sofort erkannt und verworfen. Eben so erging es dem Rationalismus Abälards, welcher die Geheimnisse des Glaubens durch die

---

1) Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit S. 140 sq.

2) Daß diese Bezeichnung nicht zu hart ist, mag eine einzige, aber vollständig genügende Stelle aus dem Hauptwerke des Erigena, *De divisione naturae*, beweisen. Conclusum est, ipsam (sc. divinam naturam) solam vere et proprie in omnibus esse, et nihil vere et proprie esse, quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, *sed unum et ipsum*. Sein philos. System s. in Stöckl's Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I. S. 31—128. Außer dem bereits angegebenen Werke sind am wichtigsten seine Uebersetzung des Pseudo-Dionys und die Commentare über denselben, wovon wir noch den zur theol. mystica und zur hierarchia coelestis vollständig, vom Commentar zur hier. ecclesiast. aber nur den Prolog des Erigena besitzen. Hierüber u. s. übr. Schriften, sowie über den Namen s. Floß in Aschb. Kirchenlex. v. Scotus und Dessen Ausgabe der Schriften des Erigena in Migne's Patrol. Band 122. In der neueren Zeit hat man Erigena zum Vater der mittelalterlichen Mystik und Scholastik zugleich machen wollen, und hat ihn, zum Theil gerade wegen seines pantheistischen und rationalistischen Geistes und seiner griechenfreundlichen und romfeindlichen Richtung, bis in den Himmel erhoben, während Andere den gutmüthigen aber vergeblichen Versuch machten, seine Lehre als orthodox darzustellen. In der Wirklichkeit ist er wohl eine der Hauptquellen neuplatonisirender Pseudomystik und des offenen Pantheismus eines Amalrich von Chartres und David von Dinanto; allein von der Kirche und der gesammten kirchlichen Wissenschaft seiner Zeit und aller folgenden katholischen Jahrhunderte wurde der Hofgelehrte Carl's des Kahlen als ein vom Wege der christlichen Wahrheit und gesunden Philosophie abgeirrter Geist betrachtet und ihm keine Bedeutung für die wahre Wissenschaft zugeschrieben. Wohl benutzte man seine Uebersetzung des Areopagiten, aber ohne an den Irrthümern des Commentar's theilzunehmen. Auch bei Erigena zeigte es sich schon, wie nahe falsche Mystik und Theosophie einer- und oberflächlicher Rationalismus andererseits mit einander verwandt sind. Es darf uns daher nicht wundern, daß Erigena in seiner gegen Gottschalk gerichteten Schrift de praedestinatione pelagianisch sich äußert und in der Abendmahlslehre der Vorläufer Berengar's war, der sich auch auf ihn beruft. Vgl. Alzog, K.-G., 9. Aufl. S. 573, Note 1. *Scoti* oper. Migne, ed. Floss p. 140 sq.

Vernunft begreifen und beweisen zu können wähnte, und fast alle Glaubensgeheimnisse mehr oder weniger rationalistisch entstellte[1]). Ebenso wurde auch schon frühzeitig der Nominalismus Roscellins überwunden, wie auch die Klippen eines extremen Realismus vermieden[2]).

Aber auch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, wo die, in Folge des Avignon'schen Exil's, des großen occidentalischen Schisma's und so vieler anderen verderblichen Faktoren, eingetretene Zerrüttung des kirchlichen und religiösen Lebens auch einen Verfall der klassischen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts herbeiführte, konnte doch der Nominalismus eines Okkam († 1347)[3]) nicht durchdringen, vielmehr wurde derselbe so vollständig überwunden, daß in der, seit dem sechszehnten Jahrhundert mächtig aufblühenden neueren Scholastik der Nominalismus aus den kirchlichen Schulen gänzlich verschwunden ist. Auch hat weder der weitgehende Rationalismus eines Raymundus Lullus († 1315)[4]) und der gemäßigtere Rationalismus eines Raymundus von Sabunde († 1437)[5]), noch die Pseudomystik eines Eckhardt und der

1) Wie Erigena wurde auch Abälard und sein den Glauben und dessen Geheimnisse auflösender Rationalismus von der Kirche und ihren großen und heiligen Lehrern, vor Allem dem heil. Bernhard (de errorib. Abaelardi) und dem heil. Norbert alsbald erkannt und bekämpft und blieb sich das katholische Urtheil über Abälard durch alle folgenden Jahrhunderte gleich. Vgl. Gotti, Veritas relig. christ. tom. II, cap. 90, §. 2. Um so mehr suchte die neuere geistesverwandte Zeit ihn zu erheben. Gewiß ist es ein charakteristisches Zeichen des Einflusses, den der protestantische und moderne Geist auch auf katholische Kreise übte, daß ein Abälard und Erigena in unserer Zeit ein eingehendes Studium fanden, während ein heil. Thomas und Bonaventura vernachlässigt wurden.

2) Vgl. Stöckl, Gesch. der Philos. S. 349 ff.

3) So wie seiner Vorläufer, des Scotisten Aureolus und des Thomisten Durandus und seiner Schüler und Nachfolger, unter denen Gabriel Biel wohl als der letzte Nominalist, aber nicht als „der letzte Scholastiker" bezeichnet werden kann.

4) In seinem gut gemeinten Bestreben, die Dogmen gegen den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit wider die neuen Averroisten zu vertheidigen (Duodecim principia philosophiae s. lamentatio philosophiae contra Averroistas), ließ er sich (namentlich in den Articuli fidei sacrosanctae) zu dem Wahne hinreißen, die Glaubensgeheimnisse aus Vernunftgründen stringent beweisen zu können.

5) In seiner theologia naturalis. Dem Raymundus Lullus und seiner Methode folgend, milderte er dessen Rationalismus dadurch, daß er zugab, daß die Vernunft ohne Offenbarung die Glaubensgeheimnisse nicht habe finden können; allein er meinte, dieselben, nachdem sie uns bekannt geworden, aus der Vernunft beweisen zu können.

deutschen Theologie[1]), noch die alsbald in mannigfaltige Systeme sich zersplitternde Renaissance-Philosophie[2]) der neuen Aristoteliker und Platoniker die kirchliche Wissenschaft von dem königlichen Wege der alten großen Scholastiker, zumal des heil. Thomas von Aquin abzubringen vermocht, weder in der Theologie, noch in der ihr connexen Philosophie. Unwahr ist daher, was man von einem durch den endlichen Sieg des Nominalismus herbeigeführten gänzlichen Verfall und Untergang der Scholastik redet[3]). Sowie die Theologie der Väter auch in den

1) Daß Meister Eckhardt, wie oft er auch den heil. Thomas citirt, auf höchst gefährliche Gedankenpfade einer emanatistischen Pseudo-Mystik gerathen und daß er so den Samen jener falschen Mystik gestreut, aus der die „deutsche Theologie" und, im unmittelbaren Anschluß an sie, die dogmatischen Grundanschauungen Luther's erwachsen sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Vgl. Stöckl, Philos. des Mittelalters, Bd. 2, §. 283—287 u. §. 295—296. Die von Johann XXII. verworfenen Sätze Eckhardt's bei *Denzinger*, Enchirid. Symbolor. et definition. nr. 428—455. Jedoch war Eckhardt nicht formeller Häretiker und starb im Frieden der Kirche. Er selbst würde gewiß das Lob zurückweisen, das man ihm vor allen andern deutschen Mystikern gerade wegen seiner Verirrungen ertheilt. Dolenter referimus, sagt Johannes XXII. am Anfang seines Decretes, quod quidam his temporibus de partibus Theutoniae Ekardus nomine . . . plura voluit sapere, quam oportuit, et non ad sobrietatem . . . Bach, Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation. 1864. Wenn Tauler und Andere gegen Meister Eckhardt eine, allerdings sehr zu modificirende Verehrung beweisen, so hat das nicht in seinen Irrthümern, sondern seinen guten Seiten seinen Grund. Man kann daher auch nicht folgern, daß alle Mystiker jener Zeit, die ihn als Meister verehrten, auch seine Irrthümer theilten. Mag Tauler hie und da in Gedanken und Ausdruck nicht ganz correkt sein, so ist er doch mit Recht von Blosius und Possevin in Schutz genommen worden. Noch weniger können Ruysbroek und der als heilig verehrte Heinrich Suso, den u. A. der heil. Alphons von Liguori so hochschätzt, den Pseudo-Mystikern zugezählt werden. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, letzter Band, S. 62.

2) Die Philosophen der Renaissance waren vielfach der vollendete Gegensatz zu den Vätern und großen Scholastikern. Während diese in der Kraft und im Lichte des Glaubens die antike Philosophie beherrschten und das Wahre in ihr zur Vollendung führten, warfen diese die Freiheit der Kinder des Lichtes von sich, als ob sie eine Kette wäre, machten sich zu Knechten des heidnischen Geistes und bildeten dessen Verirrungen bis zur Zerstörung aller Wahrheitselemente der besseren heidnischen Philosophie, bis zum vollendeten Materialismus aus. Um aber noch den Conflikt dieser ihrer Philosophie mit der christlichen Wahrheit zu verdecken, erneuerten sie den absurden Grundsatz der arabischen Aristoteliker, daß theologische und philosophische Wahrheit einander widersprechen könnten, und zerstörten so die Voraussetzung aller christlichen Wissenschaft.

3) Die thatsächliche Wahrheit in dieser Beziehung faßt Kleutgen a. a. O. S. 47 u. 48 in folgenden Worten zusammen: „Wie ganz anders reden die

schlimmen Uebergangszeiten, die auf die Völkerwanderung und den Verfall des carolingischen Reiches folgten, nicht verloren ging, sondern allezeit in der Kirche fortlebte, so ist auch in den schlimmen Zeiten, die der Reformation vorhergingen, die ächte theologische Wissenschaft, wie sie die großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts erbaut, nicht untergegangen, sondern einer besseren Zeit im Wesen unverfälscht überliefert worden, wenn auch vielfach in geschmacklosen Gefäßen und bedeckt mit dem Staube und Wuste der Schulen, die sich nicht immer auf der Höhe ihrer ersten großen und heiligen Meister erhalten hatten.

Nach diesen zur Berichtigung irriger Auffassungen nothwendigen allgemeinen Bemerkungen, haben wir noch jene Männer und Schulen kurz hervorzuheben, an welche sich vorzugsweise die Entwickelung der theologischen Wissenschaft im Mittelalter knüpft.

Die Blüthezeit der mittelalterlichen Scholastik beginnt mit dem großen und siegreichen Kampfe unter Gregor VII. für die Freiheit und Reinheit der Kirche und ihres Priesterthums. Einer der glorreichsten Streiter in diesem Kampfe, der heil. Anselm von Canterbury († 1109), der Schüler Lanfranks († 1089), wird mit Recht als Vater der Scholastik gepriesen. Zwar hat er kein vollständiges System der gesammten Theologie aufgestellt, wohl aber

---

Thatsachen! Jeder, der nur die Werke der berühmten Scholastiker aufschlagen will, kann sich davon überzeugen. Der Realismus des heil. Thomas, der übrigens keine neue Lehre war, sondern sich wie im heil. Anselm und Augustin, so in den griechischen Vätern ohne alle Schwierigkeit nachweisen läßt, war in allen Jahrhunderten die durchaus vorherrschende, und wie in den ersten Zeiten der Scholastik die einzige, so in den letzten fast wieder die ganz allgemeine Lehre der katholischen Theologie und Philosophie. Zu ihr bekannte sich nicht nur die eigentlich thomistische Schule, d. i. der ganze Dominicanerorden, die Augustinianer, und später die Gesellschaft Jesu nebst den Carmelitanern; sondern auch die berühmtesten Scholastiker, die theils anderen geistlichen Orden, theils dem Weltklerus angehörten. Ocham und die es mit ihm hielten, gehörten bekanntlich dem Franziscanerorden an; außerhalb dieses Ordens aber fand auch der (skotistische und dem Nominalismus extrem entgegengesetzte) Formalismus, so viel ich weiß, keine, und selbst innerhalb desselben nicht viele Vertreter . . . Der Streit mit den Nominalisten wurde zwar eine Zeit lang mit großer Heftigkeit geführt, und als der Friede in der Kirche wieder hergestellt war, unter den Gelehrten noch fortgesetzt. Aber von der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts an beschäftigten sich die Scholastiker immer weniger mit demselben: sie betrachteten ihn als einen Irrthum, dem längst das Urtheil gesprochen, als eine Theorie, deren Richtigkeit ohne Schwierigkeit erkannt werde . . . Das also wäre der Sieg, den der Nominalismus davon getragen!"

fast alle Cardinallehrpunkte [1]), zwar nicht in der aristotelisch-scholastischen Form, sondern mehr in dem Geiste und der Weise des platonischen Dialoges behandelt; aber jene ächte christliche Speculation, die das Wesen der scholastischen Wissenschaft ausmacht, ist zuerst in einer epochemachenden Weise in seinen unvergänglich schönen Werken in die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft eingetreten [2]).

Dem Benedictiner Anselmus ist in der Geschichte der heiligen Wissenschaft sofort der etwas spätere Cistercienser St. Bernhard von Clairvaux († 1153) zur Seite zu setzen, den man als den Vater der Mystik bezeichnet. Der *Doctor mellifluus* verdient auch diese Bezeichnung durch seine vorherrschend ascetisch-contemplativen Schriften [3]). Allein bereits in ihm, wie in allen rechtgläubigen katholischen Mystikern, zeigte es sich auch, daß zwischen ächter Mystik und Scholastik kein Gegensatz oder gar Widerstreit, sondern der vollkommenste Einklang besteht. Kann ja selbstverständlich der Mystiker die katholische Wahrheiten nicht nach andern Prinzipien behandeln, als der Scholastiker dieselben Wahrheiten behandelt, nämlich nach den allgemeinen und

---

1) Das Monologium handelt von Gott und der Trinität, das Proslogium und dessen Apologie: das Liber contra insipientem, vom ontologischen Gottesbeweis; die Libri duo, cur Deus homo von der stellvertretenden Genugthuung als Grund der Menschwerdung; der Inhalt der Schriften: de conceptu virginali et de peccato originali; de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; de veritate; de voluntate; de libero arbitr.; de diversit. Sacramentor. erhellt aus dem Titel.

2) Es kann dem Verdienste des heil. Anselm keinen Eintrag thun, wenn seine, wenn wir so sagen sollen, jugendlich unbefangene Speculation Unvollkommenheiten und Lücken zeigt, welche die zur männlichen Reife gelangte Scholastik eines heil. Thomas verbessern, resp. ergänzen mußte. Es gilt dies namentlich von seinem ontologischen Argumente. Wenn er mitunter seine Argumente für die Glaubensgeheimnisse in Ausdrücken vorträgt, als ob er sie für zwingende Vernunftgründe hielte, so kann es doch nach seinen Prinzipien über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben und über die absolute Freiheit Gottes in allen seinen Werken keinem Zweifel unterliegen, daß solches nicht im Sinne und der Absicht des heil. Anselm lag.

3) Sermones 86 in 3 priora cap. Canticorum; 17 in Psalmum 90; Sermones in Dominicas et Festa et de diversis; Libri 5 de Consideratione ad Eugenium III.; Tractatus de erroribus Petri Abaelardi; De gratia et libero arbitrio; De quaestionibus ab Hugone propositis; De diligendo Deo; De contemptu mundi; De gradibus humilitatis et superbiae; De moribus et officiis episcoporum; De conversione ad Clericos; De praecepto et dispensatione ad monachos; Apologia de vita et moribus Religiosorum; Formula privatae confessionis; Vita et res gestae S. Malachiae; Epistolae 439, namentl. Ep. 190 ad Innoc.

unveränderlichen des Glaubens und der heiligen Wissenschaft. Ja je höher der Flug der mystischen Contemplation sich erhebt, um so mehr bedarf sie, um gegen die Verirrungen subjectiver Schwärmerei sicher gestellt zu sein, des Richtmaßes einer strengen und correkten Wissenschaft[1]). Mit großer theologischer Klarheit und Schärfe ist der heil. Bernhard den Verirrungen der falschen Speculation des Abälard und des Gilbert Porretanus entgegen getreten, sie vor Allem durch die positive Lehre der Kirche aus Schrift und Ueberlieferung, dann aber auch durch eine richtige Speculation bekämpfend. Wie sehr er die von der Scholastik gepflegte Speculation schätzte, erhellt auch zur Genüge aus dem nahen Verkehr, in dem er zu den die Methode der Scholastik und Mystik vereinigenden beiden großen Victorinern[2]) stund. Auch kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß er die Lehrmethode des Lombarden kannte und billigte.

Auch in allen folgenden Zeiten sind Scholastik und Mystik stets innig verbunden geblieben. Wie Thomas und alle großen Scholastiker die Prinzipien der christlichen Mystik behandelten und selbst mystische Schriften schrieben, so gehörten auch Mystiker, wie ein heil. Bonaventura, zu den Zierden der Scholastik[3]).

In der Mitte des zwölften Jahrhunderts schrieb Petrus Lombardus († 1164), Rector der eben damals sich gestaltenden Universität und nachher Bischof von Paris, seine IV libri Sententiarum. Er setzte sich dabei das Ziel, die gesammte katholische Glaubens- und Sittenlehre in Aussprüchen der heiligen Schrift und der Väter zumal Augustin's systematisch zusammen zu stellen. Zugleich suchte er

---

1) In einer doppelten Beziehung, sagt der heil. Thomas, ist das Studium der heiligen Wissenschaft für das contemplative Leben nothwendig: uno modo directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum . . . Alio modo . . . indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his, qui scripturas ignorant. (2. 2. q. 188, a. 5.)

2) *Hugo a St. Victore* († 1141). Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae; De sacramentis christianae fidei; Summa sententiarum s. eruditionis theologicae; Soliloquium de arrha animae; De laude charitatis; De VII donis Spiritus sancti etc. *Richardus a S. Victore* († 1173); *Libri 6 de Trinitate*; De tribus personis; De incarnatione; De Emmanuele; Libri 4 Exceptionum; De potestate ligandi et solvendi; *Explanationes* in Cantica et Apocalipsin; *Declarationes* difficultatum scripturae: *Tractatus* de gemino paschate; De judiciaria potestate in fine mundi; De spiritu blasphemiae; De gradibus amoris; De differentia peccati venialis et mortalis.

3) Ueber den angeblichen Kampf zwischen Mystik und Scholastik s. Kleutgen a. a. O. S. 57 ff.

vermittelst Anwendung der Aristotelischen Philosophie die Glaubenslehre gegen Einwürfe zu vertheidigen und zum Verständnisse der gläubigen Vernunft zu bringen. Ungeachtet einzelner Mängel und Incorrektheiten erwies sich das Buch des Sentenzenmeisters so zweckentsprechend, daß es fortan das Lehrbuch in den immer großartiger aufblühenden theologischen Schulen wurde und daß fast alle bedeutenden Scholastiker der nächstfolgenden Jahrhunderte es commentiren [1]).

Die höchste und reinste Blüthe der mittelalterlichen Scholastik fällt in die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Die Kirche hatte unter den großen Päpsten jener Zeit ihre gottverliehene Freiheit und die Idee der christlichen Gesellschaft gegenüber der altrömischen Idee einer die Kirche beherrschenden Universalmonarchie, deren Verwirklichung die Hohenstaufen anstrebten, siegreich behauptet. Das religiöse Leben hatte einen wunderbaren Aufschwung genommen. Gleichzeitig waren die beiden glorreichen Orden des heil. Franziscus und des heil. Dominicus entstanden. Durch sie vorzüglich wurde das religiöse Leben erneuert und die antikirchlichen Sekten [2]) überwunden. Aus ihnen gingen die Heroen der christlichen Wissenschaft hervor. Als entsprechende Organe schuf sich diese Wissenschaft die großen katholischen Universitäten, die ganz auf dem Boden der Kirche stehend, von ihrem höchsten Lehramte geleitet und ihrem Geiste erfüllt, in ungehemmter Freiheit sich bewegend, die nach christlicher Weisheit strebenden Männer und Jünglinge des ganzen Abendlandes ohne Unterschied der Nationen vereinigten und an denen als Lehrer zu wirken die größten und heiligsten Männer der Kirche für den erhabensten Beruf hielten.

Die Hauptrepräsentanten dieser großen Wissenschaft sind Alexander von Hales [3]) (Doctor irrefragabilis † 1245), den man als

1) Wir nennen nur die Commentare des Alexander von Hales, Albertus Magnus, des heil. Thomas v. Aquin, des heil. Bonaventura, des Aegidius Colonna, Duns Scotus. Fleury zählt bis auf seine Zeit 214 Commentatoren des Magister Sententiarum.

2) Das Hauptwerk gegen sie sind des Dominicaners Moneta († 1250) Libri V adv. Catharos et Waldenses. Ueber ihn und Andere s. Werner, Gesch. d. apol. und polem. Lit., B. 3, S. 480 ff. Derſ., Thomas v. Aquin, B. 1, S. 671 ff.

3) Er schrieb seine *Summa* (s. Quaestiones s. Commentaria in libros IV Sententiarum) auf Aufforderung des Papstes Innocenz IV. Dieselbe wurde jedoch erst nach seinem Tode von seinen Schülern vollendet und 1252 herausgegeben. Er schrieb außerdem Postilla in universa biblia und Commentar. in Aristotelis libros III de anima. Der ihm zugeschriebene Commentar in Metaph. ist von dem Bologneser Doctor Alexander von Alexandrien. Robert von

den Begründer der streng scholastischen Lehrmethode bezeichnen kann; und Albertus Magnus[1]) († 1280). Beide legten in formeller und materieller Beziehung die tiefen und umfassenden Fundamente, auf denen die beiden heiligen Kirchenlehrer Bonaventura (Doctor Seraphicus) und Thomas von Aquin (Doctor angelicus, beide † 1274) den wunderbar herrlichen Dom der mittelalterlichen Scholastik zur Vollendung führten.

Ist der heil. Bonaventura[2]) unvergleichlich durch die, ihm allein in solcher Vollendung eigene Verbindung der Mystik und Scholastik, so kann es doch nach dem Urtheile aller Jahrhunderte und der Kirche selbst keinem Zweifel unterliegen, daß der heil. Thomas[3]) mit Recht der Fürst der Scholastiker genannt wird.

Melun und Stephan Langton hatten schon vor Hales Summen geschrieben. Wilhelm von Auvergne (oder v. Paris † 1249 — De universo; De trinitate; De anima) Vincenz von Beauvais († 1264. Speculum doctrinale, historiale, naturale) sind für die Theologie von minderer Bedeutung.

1) Außer seinen Commentaren über die meisten Schriften des Aristoteles und einigen selbstständigen philosophischen Schriften (De natura et origine animae; De unitate intellectus contra Averroëm; De intellectu et intelligibili) schrieb er einen Commentar zum Areopagiten und zum Lombarden; eine selbstständige, jedoch nicht vollendete Summa; ferner *Compendium theologicae veritatis* lib. 7.; *Enchiridion de veris et perfectis virtutibus; De virtutibus* lib. 1, Commentare zu den zwölf kleinen Propheten und den vier Evangelien; endlich eine Reihe physikalischer und naturhistor. Schriften.

2) Die römische Ausgabe von 1596 und die Lyoner von 1668 haben 8 Foliobände, wovon die zwei ersten die Werke über die heilige Schrift — Principium sacrae scripturae; Sermones in Exaemeron; Expositio in Psalterium, in Ecclesiasten, in Sapientiam, in Lamentationes Hieremiae, in caput sextum Matthaei; in Evang. Lucae; Postilla in Evang. Joannis; Collationes in eundem — der dritte die sermones de tempore et de sanctis; der vierte und fünfte die *Commentaria in l. IV Sententiar.* und die letzten Bände, die sehr zahlreichen und zum Theil sehr bedeutenden *Opuscula* enthalten. Hier besonders hervorzuheben sind: Breviloquium; Centiloquium; Itinerarium mentis in Deum; De reductione artium ad theologiam. Neueste Ausgabe v. Vivés in Paris, 14 voll. 4°.

3) Die wichtigsten Ausgaben der sämmtlichen Werke des heil. Thomas sind die auf Befehl Pius V. herausgegebene Römische v. 1570, 17 Foliobde.; die von Venedig v. 1592 u. 1745 (28 Bde.), die Antwerpner v. 1612 (18 Bde.), die Pariser v. 1660 (25 Bde.) und die neueste Prachtausgabe bei *Petr. Fiaccodori* in Parma. Letztere Ausgabe enthält Band I—IV die *Summa theologica* nebst dem Supplementum. Bd. V. die *Summa philosophica* sive contra gentiles. Bd. VI. u. VII. den Commentar zu den Sentenzen des Lombarden. Bd. VIII. u. IX. die *Quaestiones disputatae* und die *Quaestiones quodlibetae.* Letztere sind von minderer Bedeutung; von der größten Wichtigkeit aber sind die Quaestiones disput., namentlich: *De Potentia*

Er ist der treueste Erklärer der Theologie der Väter, insbesondere des heil. Augustinus, und der correkteste Vertreter der scholastischen Speculation. Ihn hat die göttliche Vorsehung, wie einst den heil. Augustin, zu einer Leuchte der heiligen Wissenschaft für die folgenden Jahrhunderte gemacht. An umfassender und harmonisch vollendeter philosophischer und theologischer Bildung, an Reinheit des Glaubens und Heiligkeit des Lebens sind nur Wenige ihm zu vergleichen. Jenes *sapere ad sobrietatem*, das der Apostel (Rom. 12, 3) empfiehlt, dürfte kaum ein anderer Theologe in solchem Maße besitzen. Dieses ist das Urtheil der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft: ein Urtheil, das, weit entfernt, mit der Zeit herabgestimmt zu werden, vielmehr von Jahrhundert zu Jahrhundert neu bestätigt wurde[1]).

— *De malo* — *De veritate*. Dazu kommen die minder umfangreichen Quaest. *de spiritualibus creaturis*; *de anima*; *de unione verbi incarnati*; *de virtutibus in communi*; *de correctione fraterna*; *de spe*; *de virtutibus cardinalibus*. Band X. enthält die Comment. zu Matth. und Joh.; Band XI. u. XII. die *Catena aurea*; Band XIII. die *Expositio in omnes S. Pauli epistolas*; Band XIV. die alttestamentalischen Commentare (Job, David (50 Psalmen), Isai., Jerem., Thren., Cant.); Band XV. die Schutz- und Streitschriften für die Orden; die *Sermones* dominic. et festiv.; *Contra errores Graecor.*; Band XVI. die *Opuscula theologica* et *philosophica*, worunter wir namentlich das leider nicht vollendete Compendium theologiae hervorheben (Neue Ausgabe von Ruland, Paderborn bei Schöningh. 1863.) Band XVIII—XXI enthalten die Commentare zu Aristoteles. Die folgenden 4 Bände enthalten die Opera dubia. Schon aus dieser Aufzählung der Werke des heil. Thomas, von denen fast alle das Gepräge der Meisterschaft an sich tragen, geht hervor, daß derselbe das ganze Gebiet der Philosophie und der Theologie allseitig und wiederholt durchgearbeitet hat. Das reifste Produkt aller seiner Studien sind die beiden Summen, vor Allem die *Summa theologica*. Er konnte sie nur bis zur 90. Quästion (de partibus poenitentiae in generali) der Tertia vollenden. Sie ist aber durch ein *Supplementum* aus seinem Commentar zum vierten Buch der Sentenzen ergänzt. Eine sehr empfehlenswerthe Ausgabe der *Summa contra gentiles* ist die von Roux-Lavergne und Genossen, Nismes bei Giraud 1853 und 1854. Sie enthält auch die zum Verständniß der thomistischen Philosophie wichtigeren *Opuscula*: de Ente et Essentia; de principiis naturae; de principio individuationis; de substantiis separatis s. de angelis; de unitate intellectus; de differentia divini verbi et humani; de natura verbi intellectus; de instantibus; de aeternitate mundi. Eine wohlfeile Ausg. d. S. Theol. ist die von Migne und d. Herzogenbusch. von 1869 in 8 voll. 8°.

1) In der Canonisationsbulle Johannes XXII. v. 1323 heißt es, daß Thomas seine Werke verfaßt habe „in Dei laudem, fideique dilatationem conditionemque studentium . . . non absque speciali Dei infusione." Urban V. sagt in seiner Bulle an die Universität Toulouse v. 1368: Nos

Damit ist selbstverständlich dem heil. Thomas weder Irrthumsfreiheit — welche nur der Kirche, und auch ihr nur in ihren definitiven Lehrentscheidungen bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre eignet[1]) — noch eine die rechtmäßige Freiheit der Wissenschaft beengende Autorität zugeschrieben.

Schon Duns Scotus[2]) (Doctor subtilis † 1308) unterwarf die Lehre des heil. Thomas einer überscharfen Kritik und durch Jahrhunderte haben die Schulen der Scotisten und Thomisten[3]) mitunter recht unerfreuliche Kämpfe mit einander geführt. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß beide Schulen nicht blos im Glauben und der rückhaltslosen Anerkennung der kirchlichen Autorität einig waren, sondern auch in den wissenschaftlichen Principien und Resultaten in allen wesentlichen Punkten übereinstimmten und nur in

---

attendentes, quanta (B. Thomas) a Deo scientiae doctrina dotatus ordinem FF. Praedicatorum ac universalem Ecclesiam illustravit ac B. Augustini vestigia insequens Ecclesiam eandem doctrinis et scientiis quamplurimis illustravit . . . volumus . . . ut dicti B. Thomae doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini eamque studeatis totis viribus ampliare. Aehnlich Pius IV. in einem Schreiben an die Universität Salamanca v. 1564. St. Pius V. erklärt in der Bulle Mirabilis v. 1567, wodurch er Thomas zum Doctor Eccl. erhebt, u. A.: Quoniam omnipotentis Dei providentia factum est, ut angelici Doctoris vi et veritate doctrinae, ex eo tempore, quo coelestibus civibus adscriptus fuit, multae quae deinceps exortae sunt haereses, confusae et convictae dissiparentur, quod et antea saepe et liquido nuper in *S. Concilii Tridentini* decretis apparuit; ejusdem memoriam, cujus meritis orbis terrarum a pestiferis quotidie erroribus liberatur, majori etiam quam antea grati et pii animi affectu colendam statuimus. In einem Breve an die Universität Löwen v. 7. Aug. 1660 sagt Alexander VII.: Non dubitamus, quin . . . praeclarissimorum Ecclesiae Catholicae Doctorum Augustinini et Thomae Aquinatis inconcussa tutissimaque dogmata sequi semper, ut asseritis, ac impense revereri velitis. Aehnlich Innocenz XII. (1694), Benedict XIII. (1727) und Clemens XII. (1733). — Vergl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. a. a. O. S. 113 ff.

1) Vergl. oben S. 85, Note 1.

2) Die 4 ersten Bände der Lyoner Ausgabe v. 1639 enthalten die philos. Schriften, insbesondere die Commentare über Aristoteles, B. 5—10, den großen Commentar zum Lombarden (Opus Oxiense). B. 11 enthält nach den Aufzeichnungen der Zuhörer denselben in Paris vorgetragenen Commentar (Opus Parisiense). Der letzte 12. B. hat die Quaestiones quodlibet. Die Lehre des Scotus stellt kurz zusammen Fr. El. Albergoni, Resolutio doctrinae Scotic., in qua quid Doctor subtilis cira singulas, quae exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur; viel ausführlicher *Hieronymus de monte Fortino*, Summa theol. tom. 5.

3) Neben ihnen ist die Schule der Augustinianer, deren Haupt Gregor von Rimini, zu erwähnen.

solchen Fragen controvertirten, welche die Kirche der Discussion freigegeben, wie bezüglich der Frage über den Grund der Wirksamkeit der Gnade. In einigen wenigen Punkten hat sich das allgemeine Urtheil der kirchlichen Wissenschaft mehr und mehr gegen die Auffassung des heil. Thomas entschieden; im Großen und Ganzen aber ist es auf seine Seite getreten und ist der frühere Gegensatz zwischen Thomisten und Scotisten, der auf dem Tridentinum noch kräftig hervortrat, mehr und mehr geschwunden. So wurde die Doctrin des heil. Thomas zwar in einigen Punkten berichtigt oder näher bestimmt; im Ganzen aber hat seine Sobrietät über die Subtilität des Scotus den Sieg davongetragen und sind die größten und bewährtesten Theologen der Folgezeit mit derselben Verehrung und demselben Nutzen in seine Schule gegangen, wie er selbst ein treuer Schüler des heil. Augustin war[1]).

Das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert kann man mit ebenso viel Recht bereits zur neueren Zeit, als zum Mittelalter rechnen. In ihnen wurde bereits der Protestantismus, d. h. die Lostrennung des Christenthums von der Kirche und ihrer Autorität, und der Rationalismus und Naturalismus, d. h. die Lostrennung der natürlichen von der übernatürlichen Ordnung und die Leugnung der letztern vorbereitet und grundgelegt. Durch den Kampf Philipps des Schönen und Ludwigs des Baiern gegen den apostolischen Stuhl, durch das Exil in Avignon und das daraus hervorgehende große occidentalische Schisma wurde die höchste kirchliche Autorität nicht nur herabgewürdigt, sondern auch durch die Irrlehren der Fraticellen, des Marsilius von Padua, Johannes von Janduno und des Occam principiell untergraben. Wicliffe, Huß, die Pseudomystik der deutschen Theologie[2]) entwickelten bereits

1) Als die vorzüglichsten Vertreter der Lehre des heil. Thomas im Mittelalter sind hervorzuheben: Aegidius Colonna (auch Aeg. Romanus genannt, † 1316) aus dem Augustinerorden, Schüler des heil. Thomas und sein erster Vertheidiger gegen Scotus; Herväus († 1323), der Gegner des Wilhelm Durand (Doctor resolutissimus † 1332); im Anfang des 15. Jahrhunderts Capreolus (Comment in Mag. sent.) „Thomistarum princeps"; bereits in die nächste Periode hinüberreichend, der Cardinal Cajetan (Thomas de Vio. † 1537. Commentar. in Summam St. Thomae).

2) Das anonyme, von Luther herausgegebene Büchlein: „Theologia Deutsch" (neueste Ausgabe v. Pfeiffer), welches in seiner Pseudomystik von so entscheidendem Einfluß auf das System Luther's war (cf. Stöckl, Gesch. der Phil., S. 502 ff.), ist nicht zu verwechseln mit der 1852 v. Reithmeier in München neu herausgegebenen „Teutsche Theologie" des Bischofs Berthold von Chiemsee. Dieselbe hat zunächst den Zweck, die katholische Lehre gegenüber den Irrlehren der deutschen Reformatoren zu exponiren. Katholisch, tiefsinnig

das ganze System der Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts. Auf der anderen Seite vollzog sich schon in der Renaissance-Philosophie[1]) die Lostrennung der Philosophie vom Christenthume und der gesammten Ueberlieferung der christlichen Wissenschaft. Ein Chaos philosophischer Systeme, die alle Irrthümer der antiken und orientalischen Speculation reproducirten und allen Verirrungen der modernen Philosophie präludirten, war die unmittelbare Folge[2]).

Diese großen Gefahren, sowie die durch die Erweiterung der historischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse gestellten neuen Aufgaben, ferner die Mängel der herrschenden Schultheologie forderten in diesen Zeiten eine Regeneration der Scholastik, eine Läuterung ihrer Formen, eine Ergänzung ihrer Lücken. Es wurde auch wirklich für eine fruchtbringende Verbindung ächter Mystik mit der Scholastik[3]),

---

und innig, ist dieselbe wohl das interressanteste Denkmal einer theologischen Darstellung in deutscher Sprache aus einer Zeit, wo dieselbe noch ihre alte Schönheit und Kraft besaß.

1) Siehe oben S. 95, Note 2. Die Renaissance-Philosophie spielt übrigens noch weit in den nächsten Zeitraum hinein.

2) Der Platoniker Marsilius Ficinus ist Vorläufer des Ontologismus. Er und Johannes Pico von Mirandola und dessen Neffe Franz verbinden Neuplatonismus mit Cabbalistik und Magie. Franz Zorzi trägt eine pythagoräisch-cabbalistische Lehre vor; während Reuchlin und Agrippa, trotz ihres Humanismus, sich ganz der Cabbalah und Magie ergeben. Auf der anderen Seite artet der angeblich reine Aristotelismus bei Pomponatius in deistischen Naturalismus, bei Andreas Cäsalpinus in Pantheismus aus. Lipsius erneuert den Stoicismus, Gassendi den Atomismus Epicurs, Berigard den Jonismus. Franz Patritius will die Philosophie auf neuplatonischer Grundlage regeneriren und muthet dem Papst zu, seine *philosophia nova* in allen kirchlichen Schulen vorzuschreiben; während Giordano Bruno, wie er selbst behauptet, aus Cusanischen und Lullischen Prinzipien, einen vollendeten Pantheismus entwickelt. Man nehme dazu die Naturphilosophie eines Telesius und Campanella und die Mischung von Theosophie und Naturphilosophie des Paracelsus u. A., ferner den Ciceronianismus des Ramus, den Scepticismus eines Montaigne, Charron, Sanchez — und man wird gestehen, daß die „Renaissance" auf dem Gebiete der Philosophie noch mehr, als auf dem der Kunst, in Wahrheit eine Degeneration war. Doch sie hat die Scholastik verdunkelt und der modernen Philosophie den Boden bereitet. Vergl. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Band 3. Ders., Gesch. d. Philos. §. 112—129.

3) Außer Gerson ist hier der etwas spätere, vortreffliche Dionysius Carthusianus (D. v. Rickel od. von Leevis † 1471) zu nennen. Er commentirte in 7 Bänden die ganze heilige Schrift, den Areopagiten, den Lombarden, den heil. Thomas ꝛc. und verfaßte mehr als hundert selbstständige Schriften und Abhandlungen.

für Förderung der positiven Theologie[1]), für Vereinfachung der scholastischen Fragen und Formen manches Tüchtige geleistet. Allein Gerson[2]) († 1429) und, wenn auch nicht in gleichem Grade, seine Collegen an der Sorbonne, Peter d'Ailly († 1425) und Nicolaus von Clemange († 1414) ließen sich in ihrem Eifer für Beseitigung des Schisma's zu gefährlichen und geradezu falschen Lehren bezüglich der Kirche und ihrer Verfassung hinreißen. Die originelle Speculation des genialen und frommen Cardinals Nicolaus von Cusa († 1404)[3]) aber gerieth auf Abwege einer sehr bedenklichen Theosophie, welche die Keime manchfacher Irrthümer in sich trug[4]). Diese Männer, wie edel und anregend ihr Streben war, stunden nicht auf der Höhe der großen Väter und Scholastiker. Deßhalb haben sie auch die Gefahren ihrer Zeit nicht überwunden, sondern sind ihnen theilweise selbst erlegen. Eine neue Blüthezeit und Fortentwickelung der Theologie trat erst in der folgenden Periode ein.

Doch wurde, bevor der große Abfall im sechszehnten Jahrhundert eintrat, die Kirche in ihrem Innern zur Bestehung dieser Katastrophe wiederum gestärkt. Nachdem das Schisma zu Constanz beseitigt war, wurden die schwer bedrohten Fundamente des katholischen Glaubens und der katholischen Wissenschaft neu befestigt.

Gegenüber den zu Basel zum vollen Ausbruch gekommenen schismatischen und häretischen Lehren hat das allgemeine Concil von Florenz die höchste Lehr- und Jurisdictions-Gewalt des apostolischen Stuhles auf's Neue deklarirt.

Zugleich wurde die Kirche durch Rückkehr der Griechen[5]) Ar-

1) Daß es an gründlicher Kenntniß der Quellen der Tradition damals nicht fehlte, beweist u. A. des gelehrten Carmeliten Thomas Waldensis (Netter † 1430) *Doctrinale* antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae adv. Wiclefitas et Hussitas. Wie im 14. und 15. Jahrhundert das Studium der heiligen Schrift betrieben wurde, zeigen Nicolaus von Lyra († 1341) und Alphons Tostatus († 1454) zur Genüge.

2) Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Ellies Dupin v. 1706 zu Antwerpen in fünf Foliobänden. Was die beigegebene Einleitung (Gersoniana) und überhaupt die Urtheile Dupin's betrifft, so ist dessen gallikanische Tendenz nicht außer Auge zu lassen.

3) Sein Hauptwerk: De docta ignorantia. Monographien über Cusanus v. Scharpff (1843) Düx (1847).

4) Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Band 3, §. 7—20. Ders., Gesch. d. Philos., S. 512 ff. Vergl. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Werner, der heil. Thomas von Aquin, Band 3, S. 665 ff.

5) Die fast durch das ganze Mittelalter sich hinziehenden Verhandlungen über die Union mit den Griechen waren von großer Fruchtbarkeit für die

menier, Jakobiten[1]) u. s. w. erfreut. Das fünfte Lateranconcil aber hat durch die Verwerfung des Pomponatischen Satzes, daß philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist, die Pseudo-Wissenschaft der Renaissance im Kerne getroffen und die wesentliche Voraussetzung aller christlichen Wissenschaft auf's Neue festgestellt.

So wurden die in der Zeit des Schisma und in der Sturm- und Drang-Periode der Reform-Concilien aufgekommenen unkirchlichen Lehren mehr und mehr zurückgedrängt. Noch Gerson selbst hatte Zeit, seine Extravaganzen einigermaßen gut zu machen. Männer, wie Nicolaus von Cusa und Aeneas Sylvius[2]) widerlegten selbst ihre früheren irrigen Meinungen bezüglich der höchsten Gewalt des apostolischen Stuhles. Daß die scholastische Wissenschaft die Reinheit und Sicherheit ihrer Prinzipien gewahrt und bereits wieder in aufsteigender Bewegung begriffen war, dafür ist allein schon Cajetan ein genügender Beweis; aber auch die ganze ächt katholische Haltung, welche durchweg die Universitäten und theologischen Schulen den Reformatoren gegenüber einnahmen.

Gleichzeitig wirkten eine Reihe heiliger, auch als theologische Schriftsteller hervorragender Bischöfe und Ordensmänner stärkend und belebend auf das religiöse und kirchliche Denken und Leben. Sie trugen wirksam bei, daß weder eine eitle und falsche Wissenschaft, noch eine subjectivistische falsche Mystik in der Kirche die Oberhand erlangen konnte[3]).

---

positive, wie für die speculative Theologie. Hierüber, sowie über die Vertheidiger der katholischen Lehre gegenüber den Schismatikern, namentlich Joh. Beccus, Nicephor. Blemida, Barlaam, Manuel Calcedos, Bessarion, Card. Cesarini, Joh. von Nigromonte, s. Werner, Gesch. d. pol. und ap. Lit., 8. Buch (Bd. 3). — Ueber das griechische Schisma überhaupt vergl. das auch an theologischer Belehrung reiche Werk Hergenröthers: Photius, Patr. v. Cstpl., sein Leben, seine Schriften und das griech. Schisma. 3 Bände. Regensburg 1867—69.

1) Ueber d. Verhandl. mit d. Armeniern und Jakobiten s. die betreffende Literatur bei Werner a. a. O. S. 391 ff.

2) Unter den Vertheidigern des apostol. Stuhles in jener Zeit ragt hervor Johannes von Turrecremata (Torquemada † 1468). Summa de Ecclesia libri IV; Comment in Decr. Grat. etc.

3) Hier sind besonders hervorzuheben der heil. Antonin († 1459. — Summa theologica — Summa historialis — Liber de erud. confessar. etc.); der heil. Bernhardin v. Siena († 1443); der sel. Joh. v. Capistran († 1456 — De dignit. ecclesiastica ad Nicol. V; de potest. Papae et Conc. s. Eccles.; Contra Hussitas etc.) Der heil. Laurentius Justiniani († 1455. Seine meistens ascet. und homilet. Schriften füllen fünfzehn Bände).

§. 16.

Die Theologie der neueren Zeit[1]).

Die patristische Zeit war in ihrem Kampfe mit dem Judenthum und Heidenthum und den zahlreichen Häresien vorzugsweise dogmenbildend gewesen. Im katholischen Mittelalter war die speculative Verarbeitung der von den Vätern überlieferten Dogmen in den Vordergrund getreten.

In der neueren Zeit tritt mit dem Kampfe gegen die sich mehrenden Häresien und theologischen und philosophischen Irrthümer die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche wieder mächtiger hervor, und empfängt dadurch die Entwickelung der theologischen Wissenschaft neue Impulse.

Es sind aber in dieser Periode zwei Phasen des Kampfes und der Entwickelung klar zu unterscheiden. Die pseudomystischen und prädestinatianischen Irrlehren der Reformatoren, die daran sich schließenden Irrthümer der Bajaner und Jansenisten, sodann die Verirrungen der Gallicaner und Febronianer gaben Anlaß, daß die Lehre von der Rechtfertigung und Gnade, vom Verhältniß der letzteren zur Natur, insbesondere zum freien Willen, die Lehre von den Sacramenten, deßgleichen von der Natur und den Quellen des Glaubens, von der Glaubensregel und dem kirchlichen Lehramte und seinem Subjecte in einer Reihe kirchlicher Lehrentscheidungen vom Tridentinischen bis zum Vaticanischen Concil allseitiger, genauer und tiefer entwickelt und entsprechend von der theologischen Wissenschaft bearbeitet wurde.

Auf der anderen Seite ist es der, in Folge der Lostrennung der profanen Wissenschaft vom Christenthume und der Kirche, bis zu seinen letzten Consequenzen sich entwickelnde Naturalismus und Rationalismus, gegen den die Kirche und die kirchliche Wissenschaft die ersten und höchsten Prinzipien, nicht nur der übernatür-

---

1) Kleutgen l. c. V. Hptst. S. 77 ff. Werner, St. Thomas. Bd. II. Derselbe, Suarez. 2 Bde. Derselbe, Gesch. der apolog. und polem. Lit. Bd. 4 und 5. Derselbe, Gesch. der Theol. in Deutschl. seit d. Trident. Conc. bis zur Gegenwart, dazu Kathol. 1867. I. S. 155 ff. Die Nachtrident. Theologen von P. Hurter im Katholik, Jahrg. 1863—1866. Derselbe, *Nomenclator literarius* recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens qui inde a Concilio Tridentino floruerunt. Insbr. 1871. Der erschienene erste Band reicht bis 1640. *Thesaur.* libr. rei cath. Würzb. 1848. 2. tom. Schwetz, l. c. *Alb. a Bulsano*, Instit. theol. theoret, Vol. I. Introd. cap. 5, art. 3.

lichen, sondern auch der natürlichen Ordnung zu vertheidigen berufen ist. Dieser Naturalismus und Rationalismus hatte, wie wir sehen, bereits im Zeitalter der Renaissance seine Wurzeln getrieben; aber durch die gewaltige religiöse Bewegung, welche die Reformation hervorrief, wurde er auf einige Zeit zurückgedrängt. Seitdem aber die protestantische Welt, nach Auflösung des altprotestantischen Supernaturalismus, mehr und mehr dem Naturalismus und Rationalismus verfiel und letzterer auch unter den Katholiken und katholischen Gelehrten seine Verwüstungen angerichtet, ist dessen Ueberwindung offenbar die Hauptaufgabe der christlichen Wissenschaft geworden. Die Lösung derselben wird dann auch ohne Zweifel der Vollendung entgegenführen was an der Wissenschaft der Väter und Scholastiker noch unvollkommen war.

Fassen wir diesen Entwickelungsgang etwas näher in's Auge. Es war ganz natürlich, daß die Reformation mit ihrem Angriffe auf die Kirche und ihre Dogmen auch den heftigsten Angriff gegen die kirchliche Wissenschaft, insbesondere die Scholastik verband. Sie fand sich hierin mit dem von der Renaissance erzeugten herrschenden Welt- und Zeitgeist in Uebereinstimmung, obwohl die Gründe, aus denen die Humanisten und aus denen die Reformatoren die Scholastik bekämpften, diametral entgegengesetzte waren. Jene verspotteten zunächst die nicht klassische Sprache und Form der Scholastiker, wo sie aber deren Inhalt angriffen, geschah es vom Standpunkt ihres Rationalismus aus. Die Reformatoren dagegen, mit ihrer Grundlehre von der absoluten Verderbniß der Vernunft im gefallenen Menschen, verwarfen jede Philosophie und betrachteten jede Anwendung derselben auf die offenbarte Wahrheit als eine antichristliche Verfälschung der letzteren[1]). Sie wollten keine andere, als eine auf ihre Bibelauslegung gegründete positive Theologie.

Obwohl sich einzelne katholische Theologen theils durch die humanistische, theils durch die protestantische Strömung zu einer ähnlichen Mißkennung und Bekritelung der Scholastik hinreißen ließen, so ist doch im Großen und Ganzen die Scholastik sich nicht selbst untreu geworden, vielmehr hat sie sich, unter dem wirksamen Schutze der Kirche[2]) erneuert und durch umfassende Aufnahme des positiven Elementes ergänzt.

---

1) Vgl. Möhler, Symbol. §. 7, namentl. den Vorwurf Melanchthon's gegen die Scholastiker: „Pseudotheologi nostri falsi caeco naturae judicio commendarunt nobis philosophica studia.“ S. 86, n. 2.

2) Quanto magis igitur, sagt Papst Sixtus V. in seiner den heil. Bonaventura zum Doctor Ecclesiae proclamirenden Bulle vom 18. März 1588, illi (haeretici) hanc munitissimam scholasticae theologiae arcem

Schon beim Ausbruche der Reformation steht die Thatsache fest, daß an allen Hochschulen, wo man an der scholastischen Wissenschaft festhielt, auch der katholische Glaube unversehrt blieb [1]); während da, wo der Humanismus herrschte und ein der Scholastik feindliches subjectivistisches Gelehrtenthum auch in die theologischen Facultäten eindrang, mit der kirchlichen Wissenschaft auch der Glaube der Kirche der Häresie unterlag [2]). Daneben steht die andere Thatsache, daß die meisten und selbst die besseren Humanisten von der Reformation hingerissen wurden und erst nach langer Täuschung sich wieder einigermaßen zurecht fanden [3]), während die scholastisch gebildeten Theologen von vornherein die Irrthümer der Reformatoren, deren Gründe und Consequenzen klar erkannten und dieselben, wenn auch nicht immer in solcher Form und Weise, wie die Zeit es erfordert hätte, doch durchweg richtig und gründlich widerlegten [4]).

---

oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere et haereditatem patrum nostrorum conservare et tueri et acerrimos veritatis defensores meritis honoribus quantum possumus decorare. Sixtus V. spricht hiermit nur das constante Urtheil der Kirche aus. Vgl. oben S. 101, Note 1.

1) Man denke nur an Cöln und Löwen, an die Sorbonne und deren standhaften und siegreichen Kampf für die Reinheit des katholischen Glaubens im sechzehnten Jahrhundert. Vgl. Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Lit., Bd. 4. 10. Buch, A.

2) Das war namentlich an der neuen Universität Wittenberg und in Erfurt der Fall. Die meisten Universitäten hielten zur Kirche, und erst durch Gewaltmaßregeln, wie in Leipzig, gelang es, die katholischen Lehrkörper zu zersprengen.

3) Die Erasmus, Pirkheimer u. s. w. waren gelehrte, gebildete, wohlmeinende und auch christliche Männer; aber ohne gründliche Kenntniß der Theologie, ohne tiefere Frömmigkeit, ohne rechtes Verständniß der Kirche, daher voll jener reformatorischen Ungeduld und kritischen Empfindlichkeit, die solchen Männern eigen zu sein pflegt. So wurden sie mehr, als sie selbst wußten, vom schlimmen Zeitgeist beeinflußt. Darum haben sie viel geklagt, viel zur Vermehrung der Unzufriedenheit und zur Verwirrung der Geister und wenig zur wahren Besserung beigetragen, dagegen den unglückseligen Abfall von der Kirche mächtig gefördert. Erst als die Consequenzen der s. g. Reformation in Lehre und Leben in ihrem ganzen Umfange sich zeigten, traten sie von derselben zurück, ohne aber ihre früheren Verirrungen vollkommen einzusehen oder gut zu machen. Als Luther offen die Freiheit des Willens läugnete, ließ Erasmus sich endlich bewegen, sein Buch De libero arbitrio gegen diese Verirrung zu schreiben.

4) Vgl. Hugo Lämmer, Vortrident. kath. Theologen d. Reformationszeitalters. Berlin 1858.

Bald aber trat mit jener großen Regeneration des kirchlichen Lebens, die durch das Concil von Trient eingeleitet wurde, auch ein nicht minder großartiger Aufschwung und Fortschritt der heiligen Wissenschaft ein. Schon das Concil von Trient selbst, auf dem so bedeutende Theologen versammelt waren, und dessen Decrete ja nächst dem Beistande des heiligen Geistes, der Wissenschaft und Weisheit der versammelten Väter und Theologen zu verdanken sind, sowie der von Pius V. gemäß Decretes des Tridentiniums herausgegebene *Catechismus Romanus ad parochos* sind ein unvergänglicher Beweis dafür, daß auch im sechszehnten Jahrhundert der Geist und die Wissenschaft der Kirchenväter und der großen Scholastiker in der katholischen Kirche nicht erloschen war.

Nach dem Concil von Trient folgte eine Blüthezeit der Theologie, die den glänzendsten Perioden des Alterthums und des Mittelalters verglichen werden kann. Schon im sechszehnten Jahrhundert kräftig entwickelt, erreicht sie ihre Höhe im siebenzehnten Jahrhundert und übt ihre Wirksamkeit noch tief in's achtzehnte Jahrhundert herein.

Alle jene großen und heiligen Männer, die Gott nach der Zeit des großen Abfalls seiner Kirche schenkte, waren davon durchdrungen, daß nächst der Heiligkeit des Lebens die Wissenschaft das Nothwendigste sei, um die Kirche zu erneuern und den Irrthum zu überwinden. Hatte die Kirche im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert einestheils einen Verfall der Scholastik und anderntheils ein Ueberwuchern falscher Mystik, subjectivistischer Speculation und unkirchlicher Reformbestrebungen zu beklagen, so sind diese Gefahren im sechszehnten Jahrhundert in der Kirche verschwunden und wetteifern alle katholischen Schulen mit einander in treuer Anhänglichkeit an die Kirche und den apostolischen Stuhl und in begeistertem Wirken für die heilige Wissenschaft.

Wie im dreizehnten Jahrhundert die Orden des heil. Dominicus und des heil. Franziscus ihre größten und edelsten Söhne dem Dienste der heiligen Wissenschaft weihten, so jetzt die Gesellschaft Jesu, welche Gott seiner Kirche in dieser Zeit als ein vorzügliches Organ zu ihrer Vertheidigung und Erneuerung schenkte. Aber auch die alten Orden erneuerten sich, widmeten ihre besten Kräfte mit bewunderungswürdigem Eifer und Erfolge den wissenschaftlichen Studien und brachten eine große Fülle ausgezeichneter Theologen und großartiger wissenschaftlicher Leistungen hervor. Auch der Weltclerus, die Ordnung der Bischöfe, der Stuhl Petri war in diesem Zeitalter reich an ausgezeichneten Männern der heiligen Wissenschaft.

Gegenüber dem Protestantismus und seinen Angriffen trat naturgemäß, zumal in den von ihm bedrohten Ländern, die polemische und apologetische Theologie in den Vordergrund. Es verfuhren aber die Vertheidiger der katholischen Wahrheit nicht blos abwehrend und kritisch, sondern sie suchten die angegriffenen katholischen Dogmen, zumal die von der katholischen Glaubensregel, der Gnade und Rechtfertigung, von den heiligen Sacramenten und dem heiligen Meßopfer, von der Kirche und dem Primat des Papstes u. s. w. positiv aus Schrift und Tradition zu rechtfertigen und, soweit diesen Gegnern gegenüber zweckmäßig, speculativ zu erörtern [1]).

1) Unter den älteren Polemikern sind hervorzuheben: Eck (Enchiridium locorum communium adv. Lutherum etc.) Cochläus, Emser, Wimpina, Vehe, die Dominicaner Silvester Prierias, Hochstraten, Joh. Faber, Pet. Silvius, Pelargus, der Minorit Caspar Schatzgeier, die Bischöfe Nausea von Wien und Berthold von Chiemsee (vgl. S. 103, Note 3), die Cölner Theologen Gropper und Billik, St. Petrus Canisius (Comment. de verbi divini corruptelis (adv. Centur. Magdeb.). *Summa doctrinae christianae* s. Catechism. major.) Die trefflichen Belgischen, in spec. Löwener Theologen Lindan (Panoplia evangelica) Tapper (Explicatio articulorum venerandae Facultatis S. Theolog. generalis Studii Lovaniensis circa dogmata ab annis XXXIV contraversa), Driedo, Sonnius, Ravensteyn, Hessels. — Ferner Ambros. Catharinus (Apolog. pro veritate cathol. et Apost. fidei adv. Lutheri dogmata.) Die Sorbonner Doctoren Clichtoue, Hangest, Beda Noel ꝛc. Die Vertheidiger des katholischen Glaubens in England: Fischer, B. v. Rochester, Th. Morus, Reginald Polus, die beiden Brüder Harpsfield, Thom. Harding, Will. Allen, Stapleton, Saunders. In Ermeland und Polen: B. Hosius, Cromer, Skarga ꝛc. Hierher gehört auch Possevin, S. J. Ueber alle diese und Andere Werner a. a. O. Alle Controversisten überragt, bald nach dem Tridentinum, der große und heiligmäßige Cardinal Bellarmin, S. J. († 1621) mit seinem Hauptwerke: *Disputationes de controversiis* christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Noch sind hervorzuheben: Gretser, S. J. (Opera omn. tomi XVII Regensb. 1734 sq.), Becanus, S. J. (Manuale controversiarum), Cardinal du Perron; vorzüglich Bossuet (Histoire de Variations. Defense de la tradition des pères etc. Auch Arnaud und Nicole (leider Jansenisten, besonders Perpetuité de la foi etc.) Adrian und Peter von Walenburch (Tractatus de controversiis). Ferner Pichler (Theolog. polemica), Sardagna (Theol. dogmatico-polemica), Gazzaniga (Theol. polemica), Scheffmacher (Lettres d'un docteur allemand etc. Straßb. 1748.) Möhler's Symbolik stellt objectiv die Unterscheidungslehren des alten Protestantismus und der katholischen Kirche dar. Zum Theil noch eingehender und polemisch dem neueren Protestantismus gegenüber sind seine gegen Baur gerichteten Neuen Untersuchungen über die Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten (Mainz 1834). Die Glaubensregel behandelt polemisch-apologetisch Perrone in seinem von Dr. Maier übers. dreibänd. Werke: Der Protestantismus und die Glaubensregel. Regensburg bei Manz,

Da die Protestanten ihre Lehre nicht blos durch ihre Schriftauslegung zu begründen, sondern auch als die Lehre der ältesten Kirche historisch nachzuweisen, dagegen die katholische Ueberlieferung als verfälscht darzustellen suchten[1]), so rief die neuerwachte Begeisterung in der katholischen Kirche einen mächtigen Eifer für das Studium sowohl der heiligen Schrift, als ganz besonders der Kirchengeschichte und der kirchlichen Alterthümer hervor.

Der erste und fruchtbarste Antrieb zu diesen Studien ging von dem Apostel Roms, dem heil. Philippus Neri durch seinen Schüler Baronius aus. Ihren Höhepunkt erreichten die kirchenhistorischen und patristischen Studien in den großartigen und unsterblichen Arbeiten der Benedictiner, in specie der französischen Mauriner[2]), denen sich die Leistungen der Jesuiten[3]) und französischen Oratorianer[4]) würdig anschließen. So wurden die Quellen der Tradition in den Schriften der Väter, den Beschlüssen der Concilien, den Bullarien der Päpste und in den alten Liturgien nicht blos kritisch und formell festgestellt, sondern es wurde auch durch die sorgfältigsten Studien ihr Inhalt aufgeschlossen. In derselben Zeit begannen auch die archäologischen Studien, die in unseren Tagen, namentlich durch die Durchforschung der Katakomben, so wichtige und sichere Ergebnisse für die dogmatische Theologie geliefert haben[5]).

1857. Die gründlichste Auseinandersetzung der Kirchenbegriffe des modernen Protestantismus gibt Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwickelung. 2 Bde. Freib. Herder. 1858. Ein überreiches Material bieten die 10 Bde: Die Convertiten der Reformat. nach ihrem Leben und ihren Schriften v. Dr. Andreas Räß, Bisch. v. Straßb. Freib. b. Herder.

1) Die Magdeburger Centuriatoren.

2) Menard, d'Achery, Godin, Pommeray, Mabillon, du Frische, le Nourry, Martianay, St. Marthe, Constant, Ruinart, Durand, Martene, Montfaucon, Massuet, Garnier, Sabbathier, de la Rue, de la Grange, Vaisette, du Vic, Clemencet, Prudent. Maranus (Divinitas D. N. Jesu Christi, nova edit. Wirceburg 1859). Hier werde auch gedacht des gelehrten und frommen Abtes v. St. Blasien im Schwarzwalde, Martin Gerbert († 1793). Das Verzeichniß seiner zahlreichen Schriften s. Wetzer und Welte's K.-L. v. Gerbert. Möge die in unserer Zeit aufblühende Benedictiner-Congreg. v. Solesmes, die bereits Gelehrte wie Cardinal Pitra und Abt Gueranger hervorgebracht hat, den Ruhm der Mauriner erneuern.

3) Petavius, Sirmond, Possevin, Fronto, Ducäus, Garnerius, Labbäus, Harduin ꝛc.

4) Thomassin, Morinus, de Long, Cabassatius ꝛc.

5) Die literarischen Notizen unten in dem Abschnitte von den Quellen der Tradition. Vgl. übr. Alzog, Kirch.-Gesch. Aufl. 9. Bd. 1. Kap. 3 u. 4.

Auf Grund der umfassendsten patristischen Studien unternahmen nun Petavius[1]), Thomassin[2]) († 1695) u. A. die Dogmatik nicht blos allseitig aus den Vätern zu begründen, sondern auch mit den Worten und Gedanken der Väter eingehender als bisher geschehen war, zu erläutern. Dabei waren sie aber, war namentlich Petavius weit entfernt, die scholastische Behandlung zu verwerfen; vielmehr selbst scholastisch gebildet und gerade dadurch zu seiner Arbeit befähigt, wollte Petavius durch seine positive Theologie der Scholastik dienen, deren Vorzüge und Unentbehrlichkeit er in vollem Maße anerkannte[3]). Dasselbe gilt auch von dem weit älteren Melchior Canus († 1560), den man auch zu den Gegnern der Scholastik rechnen wollte. Nur die Fehler einzelner Scholastiker bekämpfend, erkennt er nicht blos den Werth und die Nothwendigkeit der scholastischen Theologie an, sondern erweist sich selbst als treuen Schüler des heil. Thomas, indem er sich freilich jener wissenschaftlichen Freiheit bedient, die er an seinem Lehrer, dem berühmten Scholastiker Victoria, rühmt. Eben durch seine gründliche scholastische Bildung war er in den Stand gesetzt, in seinem epochemachenden Werke: *De locis theologicis*[4]), einen von der bisherigen Scholastik minder bearbeiteten Theil der theologischen Wissenschaft, nämlich die Lehre von den Quellen und der Methode der theologischen Erkenntniß so erfolgreich zu bearbeiten, dadurch einen wesentlichen und sicheren Fortschritt in der theologischen Wissenschaft zu vermitteln und mit der schönen Form seiner Darstellung und Sprache

1) *De theologicis dogmatibus.* ed. Paris. 1644 sq. (tomi 5. Antw. 1700. t. 6. Venet. 1757 (Zacharia) t. 7. Nova ed. Paris. v. Fournials Vivès. in 4°. 7 t. Von d. ed. Roman. 1857 v. Passaglia und Schrader ist nur der 1. Band erschienen. Petavius wurde durch den Tod (1652) verhindert, sein Werk zu vollenden. Nur De Deo uno et trino; De angelis; De creatione; De hierarchia eccles.; De incarnatione et de cultu Sanctor. sind vorhanden. Außerdem sind hervorzuheben eine Reihe theolog. Abhandlungen: Diatribe de potestate consecrandi et sacrificandi etc.; Dissert. eccl. libri II. (namentl. de episcop. potestate); De la Pénitence publique et de la Preparation à la Communion (gegen die Jansenisten); De lege et gratia libri II; De Conc. Tridentini interpretatione et de Augustini doctrina; De adjutorio quo et de adjutorio sine quo non. — Mit Unrecht wird das Hauptwerk des Petavius als „Dogmengeschichte" bezeichnet. Er wollte die Dogmatik hauptsächlich aus den Vätern darstellen, nicht aber eine Dogmengeschichte schreiben.

2) *Dogmata theologica,* editio nova opera Ecalle. Paris, apud Vivés 1854 sq. tomi VI.

3) Cf. *Dogm.* prooem. c. 3. 5. 6, wo er die Scholastiker namentlich gegen Erasmus, vertheidigt.

4) Außer den libri XII de locis theologicis sind zu erwähnen dessen Relectio de *sacramentis in genere* und de *sacramento poenitentiae.*

theologiſche Correctheit und Genauigkeit zu verbinden [1]). Während aber im ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhundert die poſitive Theologie eine ſo umfaſſende und gründliche Bearbeitung fand, nahm die ſcholaſtiſche Theologie einen noch großartigeren Aufſchwung. Der Dominicanerorden [2]), die unbeſchuhten Carmeliten [3]),

1) Quod cum optimum maximumque sit, si id volumus adipisci, theologiae scholasticae opera danda est, sine qua nullam omnino perfectam in Ecclesia doctrinam consequi possumus. Ea vero neglecta, qui se theologos esse arbitrantur, tum se denique errasse sentient, cum eos aut disputatio cum haereticis aut gravis aliquis aut perplexus conscientiae casus experiri coget. Nec vero quisquam scripturae sacrae studiosus vereri debet, ne ex scholae studio sacrarum literarum studium retardetur. Nam et ad hunc fructum ferendum non modo non retardat, verum etiam invitat et allectat schola. Nosque ipsi quidquid ad sacros literas attulimus — si modo aliquid attulimus — a doctoribus et doctrina scholastica instructi ad eas et adornati accessimus. *Canus loci theol.* l. VIII. c. 2. Vgl. dieſes ganze 8. Buch: „De auctoritate scholasticorum doctorum".

2) Außer den bereits genannten Cajetan, Canus und Catharinus ſind beſonders hervorzuheben im XVI. Jahrhundert: Franciscus a Victoria (Comment. in Summ. S. Thom. — Relect de potest Eccles.; De pot. Concil.), Dominicus Soto (Comment. in IV lib. Sent. — De natura et gratia libri III.); Martin Ledesma (Comment. in S. Thom.); Barth. Medina (In D. Thom.); Franciscus de Sylveſtris, genannt Ferrarienſis (Comm. in Summ. c. gent.); Joh. Viguerius (Institut. theolog.). Im XVII. Jahrhundert: Didacus Alvarez (De auxiliis divinae gratiae); Joh. Gonſalez (Controv. de auxil. divin. gratiae); Thomas de Lemos (Panoplia divinae gratiae); Gonnet (Clypeus thomisticus); Maſſoulié (D. Thomas sui interpres de divina motione); Gravina (Praescriptiones catholicae); Vincenz Contenſon (Theologia mentis et cordis); Dominicus Bannez (In S. Thom. Summ.) Aus dem XVIII. Jahrhundert: Cardinal Gotti (Theolog. scholast. dogmat. Veritas relig. christ.); Billuart (Summa S. Thomae hodiernis Academ. moribus accomodata s. Cursus Theologiae juxta mentem S. Thomae — neueſte Aufl. Paris bei Palmé, 8 voll. 4.); Gazzaniga (Praelect. in univers. theol. tom. 9.); Natalis Alexander (Theologia-dogmatico moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini). Joh. Franz Bernh. de Rubeis iſt durch kritiſch. Arbeiten, namentl. 30 Diſſertationen über St. Thomas, wichtig. Sein Werk: De peccato originali iſt Würzb. 1857 neu erſchienen. In unſerer Zeit ſind Card. Guidi und Mariano Spada u. A. bedeutende Theologen des Predigerordens.

3) *Collegii Salmanticensis* fratrum discalceatorum B. M. V. de Monte Carmelo primitivae observantiae *cursus theologicus*, Summam theologicam D. *Thomae* Doctoris Angelici complectens, juxta miram ejusdem Angelici Praeceptoris doctrinam et omnino consone ad eam, quam *Complutense* Collegium ejusdem ordinis in suo artium cursu tradit. Dies in der Kirche eines hohen Anſehens genießende, ſelten gewordene Werk erſcheint gegenwärtig neu in Paris bei Palmé in 20 Bänden. Ihm entſpricht, wie auch der

und die Gesellschaft Jesu[1]) hatten eine Reihe großer scholastischer Theologen[2]). Meistens an den heil. Thomas sich anschließend, haben

Titel sagt, die thomistische Philosophie des Colleg's von Alcala Henares (Complutum): die Disputationes *Collegii Complutensis*. Die Namen der großen Theologen, welches jenes Werk verfaßt haben, sind unbekannt geblieben. Sie haben nur für Gott gearbeitet. Als einer der Hauptmitarbeiter wird der P. Antonius a Matre Dei (Olivera) genannt.

1) Außer den bereits genannten polemisch-apologetischen und positiven Theologen sind unter den scholastischen Theologen der Gesellschaft Jesu hervorzuheben im XVI. Jahrhundert: Cardinal Franciscus Toletus (In Summ. S. Thom. tom. IV. Rom. 1869); Maldonat, der berühmte Exeget, war auch ein bedeutender Dogmatiker, wie seine Tractate de gratia, de pecc. orig., de sacram. etc. beweisen. Leonard Lessius (Opera, ed. Moret. Antw. 1625 & 30. tomi II. Neu edirt von P. Roh: De Perfectionibus moribusque divinis. Freib. 1861, v. P. Hurter: De Summa bono. Freib. 1869. De nominibus Dei. Freib. 1862.) Ludw. Molina (Comment. in Iam Summ. S. Thom. — Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Lissabon 1588. Lyon 1593. Veneb. 1594. Antwerp. 1595.) — Im XVII. Jahrhundert: Hurtado (De fide, spe et caritate. De incarnatione etc.); Cardinal Lugo (Disputationes scholasticae et morales, neueste Ausg. v. J. B. Fournials, Paris bei Vivès. tomi VIII. 1868 u. 69.); Gabr. Vasquez (Comment. in Summ. S. Thom. etc. ed. Lyon 1620. tomi 10.) Franz. Suarez (mit Vasquez wohl der bedeutendste Scholastiker der Gesellschaft Jesu. „Doctor eximius" nennt ihn Benedict XIV. Hauptwerk: Comment. in Summ. S. Thom. Neueste und vollständigste Ausg. s. sämmtl. Werke Paris bei Vivès. 28 voll. 4. Als kurzer und treuer Auszug der Theologie des Suarez ist empfehlenswerth: Theologiae R. P. Fr. Suarez S. J. Summa seu Compendium auctore *Fr. Noel*, S. J., tomi II. Paris edit. Migne 1858.) Ad. Thanner (Theologia scholastica); Gregor von Valentia (Theologor. Commentarior. in Summ. S. Thom. tomi IV.); Arriaga (in Summ. S. Thom.); Martinez de Ripalda (De ente supernaturali. nova edit. Paris, Palmé, 4 tom. fol. 1870 u. 71. apud Vivès 8 tomi in 4.); Didacus Ruiz de Montojá (Comment. in S. Thom. de Trinitate, de praedest., de ideis, vita et veritate Dei, de volunt. Dei, de visione et nomin. Dei, de providentia.) Aus dem XVIII. Jahrh. sind als treffliche und vielgebrauchte Lehrbücher hervorzuheben: *Antoine*, Theologia universa speculativa et dogmatica und die (1852 bei Julien in Paris neuedirte) *Theologia Wirzeburgensis*. tomi V. (v. Kilber, Neubauer, Holzglau, Munier mit Anhängen aus Lessius.)

2) Aus dem Franciscaner-Orden sind aus dem XVII. Jahrhundert besonders die Scotisten Claudius Frassen (Scotus Academicus); Gabriel Bovvin (Cursus theolog.); Barth. Durandus (Clypeus Scoticae doctrinae) und aus dem XVIII. Jahrhundert die weit verbreitete Theologia univers. des Kapuziners Thomas von Charmes zu erwähnen. — Zu den bedeutenderen Dogmatikern des XVII. Jahrhunderts gehört auch der berühmte Exeget Wilh. Estius, Prof. in Douay, durch seinen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden.

sie mit geistiger Freiheit und bewunderungswürdigem Tief- und Scharfsinn die göttlichen Wahrheiten speculativ zu durchdringen und in all ihren Consequenzen zu entwickeln sich bemüht. Auch haben sie meistens mit der theologischen Speculation eine sehr eingehende positive Begründung verbunden. Wenn auch keiner unter ihnen einem heil. Thomas und Bonaventura oder einem heil. Augustinus gleichgestellt werden mag, so haben doch nicht wenige Theologen dieser Periode, wie an Glaubenstreue und Heiligkeit des Lebens, so auch an Tiefe und Schärfe ächt christlicher Speculation ihnen würdig nachgeeifert und die heilige Wissenschaft wesentlich gefördert. Allerdings sind Manche derselben über die maßhaltende Speculation eines heil. Thomas allzuweit hinausgegangen und haben theilweise in eine Subtilität und Breite sich verloren, welche nicht blos ihr Studium erschwert, sondern auch mitunter die Wahrheit mehr verdunkelt, als aufhellt.

Auch der belebende Hauch ächter Mystik hat sich über die Theologie dieser großen Periode reichlich ergossen. Man braucht nur an eine heil. Theresia und einen heil. Johannes vom Kreuz, einen heil. Petrus von Alkantara und einen heil. Franz von Sales[1]), an einen Alvarez, Ludwig de Ponte, Ludwig von Granada zu erinnern. Wiederum zeigte es sich, wie enge das innerliche Leben mit dem Gedeihen der theologischen Wissenschaft zusammenhängt. In dem Maße als das übernatürliche Leben erstarkte und sich ausbreitete, hob sich auch und belebte sich die theologische Wissenschaft. Gewiß ist es charakteristisch, daß zu derselben Zeit, als in Spanien so viele Heilige lebten, auch dieses katholische Land eine solche Fülle großer Theologen hervorbrachte. Auch in Rom und Italien, in Deutschland und Frankreich hält die Regeneration der theologischen Wissenschaft gleichen Schritt mit der religiös-sittlichen Erhebung, welche durch das Beispiel und Wirken so vieler heiliger Männer, eines Philippus Neri, Pius V., Carl Borromäus, Franz von Sales, Vincenz von Paul, eines Olier und Berulle, eines Faber und Canisius hervorgerufen war.

Es lag in der Natur der Dinge, daß sich dem Protestantismus, sowie dem Bajanismus und Jansenismus gegenüber die katholischen Theologen ganz vorzüglich mit der Gnadenlehre, namentlich mit der Frage nach der Uebernatürlichkeit und Wirksamkeit der Gnade

---

1) *Oeuvres*, Paris 1834 t. 16. 1836 tom. 14 in 4°. Besonders ist sein Theotimus hervorzuheben, in dem sich der heil. Franz v. Sales als einer der größten mystischen Theologen der Kirche erweist

und deren Verhältniß zur menschlichen Freiheit beschäftigten. Diese Fragen führten zwischen den katholischen Theologen selbst, in specie zwischen den, meist dem Prediger-Orden angehörenden Thomisten und den, meist der Gesellschaft Jesu angehörenden Molinisten resp. Congruisten zu großen Controversen, an denen sich als eine dritte Schule auch die s. g. Augustinianer[1]) betheiligten. Diese theologischen Kämpfe haben eine Reihe theologischer Untersuchungen und Werke hervorgerufen[2]).

Auf den bisher angedeuteten kirchlichen und theologischen Aufschwung folgte eine Periode der Erschlaffung und des Rückganges und bald eine Zeit der gewaltsamsten und furchtbarsten Zerstörung. Manchfache schädliche Ursachen wirkten zusammen. Nachdem die Kraft des Glaubens und die Hingebung der Heiligen das Innere der katholischen Kirche erneuert und der Sturmfluth der Reformation einen Damm gesetzt, wurde auch, in dem der Kirche treu gebliebenen Theile Europa's, durch den starken Arm katholischer Fürsten und durch die Gesinnung der katholischen Völker der Kirche wieder ein verhältnißmäßig langer äußerer Friede und zum Theil weltlicher Glanz und irdisches Wohlsein zu Theil. Allein dieselben Machthaber, die ihr diesen Schutz und Glanz verliehen, raubten ihr, von den aus dem Geiste und den Principien des Protestantismus hervorgegangenen Tendenzen eines nationalen Staatskirchenthums beherrscht, mehr und mehr das höchste und wesentlichste Gut der Freiheit, ohne welches weder die Kirche noch ihre Wissenschaft gedeihen kann. So erging es in Spanien und Italien, so noch mehr in Frankreich, so zuletzt und am schlimmsten in Deutschland. Zunächst wurde Frankreich der Mittelpunkt dieser unheilvollen Entwickelung. Mit dem glänzenden Zeitalter Ludwigs XIV. beginnt der innere Verfall und bereitet sich die äußere Katastrophe vor. Ludwig XIV. liebte und beförderte die Religion, aber auch Luxus und Sittenverderben; er vertheidigte den katholischen Glauben, aber wo sein Ehrgeiz es forderte, trat er Gerechtigkeit und kirchliche Freiheit mit Füßen; er schützte die Kirche und umgab sie mit Glanz, aber er knechtete sie — und fast alle Fürsten folgten seinem Beispiel. Auch der Clerus Frankreich's wurde theilweise durch den Glanz der weltlichen Herrlichkeit verblendet, und büßte mehr oder weniger mit der Weihe des

1) Cardinal Heinr. Noris († 1704) (Opera t. 5. Verona 1729—32, namentl. Historia Pelag. Vindicae Augustinianae, abgedr. im Supplem. ad Oper. *S. August.* edit. Migne.) *Laurent. Berti* († 1766 De theolog. disciplin. Venet. 1760. Vol. 7.) *Bertieri* (De incarn.; De leg. et sacr.; De Bapt. et Confirm.).

2) Das Nähere in der Gnadenlehre.

priesterlichen Geistes auch den kirchlichen Freiheitssinn ein. Wie einst in Constantinopel die Σύνοδος ἐνδημοῦσα ein williges Werkzeug der theologisirenden Kaiser war, so auch die zahlreiche Schaar der in Paris weilenden Hofbischöfe. Selbst der genialste und gelehrteste Mann der französischen Kirche dieser Zeit, Bossuet[1]), war von dem Geiste seiner Zeit berührt. Die nächste Frucht dieser in die französische Kirche eindringenden Verweltlichung war der Gallicanismus, der unter dem Widerstreben der großen Mehrzahl der Bischöfe, Fenelon an der Spitze, und der unermeßlichen Mehrzahl der Theologen, namentlich der Doctoren der Sorbonne[2]), der Kirche und der Wissenschaft förmlich aufgenöthigt wurde[3]).

Zum Gallicanismus und Jansenismus, der bald die gallicanischen Grundsätze zu seinem Vortheil ausbeutete, kamen noch andere schädliche Factoren. Einseitig sich geltendmachende historisch-kritische Studien drängten theilweise die eigentliche theologische Wissenschaft zurück. Manche gelehrte Mauriner und Oratorianer fielen in neologische Verirrungen.

Wie einst zur Zeit der italienischen Renaissance, so wurde jetzt in der classischen Literaturperiode Frankreichs, an welcher der Clerus einen so großen Theil des Ruhmes sich zuzueignen berechtigt ist, theilweise der schönen Form ein Uebergewicht über den Inhalt auch in der Theologie eingeräumt. Dieses, sowie der Jansenismus, übte einen nachtheiligen Einfluß selbst auf Solche aus, welche mit Begeisterung und Hingebung die Interessen des Glaubens gegen diese Irrlehre und den sich immer mehr erhebenden Unglauben verfochten. Die scholastische Theologie und die mit ihr in wesentlicher Verbindung stehende scholastische Philosophie wurde nicht blos von den Jansenisten

1) Oeuvres complètes. Edit. Migne tom. XI. 1856 sq.

2) Unter den Theologen der Sorbonne sind besonders zu nennen aus dem XVII. Jahrhundert: Isambert (In Summ. S. Thom.); Duval; du Hamel (Theolog. speculat. et practica); Isaak Habert, der erste Gegner der Jansenisten. (Seine *Theologiae graecorum Patrum* vindicatae circa universam materiam *gratiae* libri III. ist neu herausgegeb. Würzb. b. Stahel. 1863.) Der Scotist L'Herminier (Summa theologiae scholasticae-dogmat.) Aus dem XVIII. Jahrhundert: Ludwig Habert (theol. dogm. et moral.) und vorzüglich Honorat Tournely (Cursus theologicus scholastico-dogmaticus et moralis und dessen ungenannter Continuator.) Hier wollen wir auch auf die 1839 bei Manz in Regensburg neu erschienene *Medulla theologiae* des Bischofs Abelly von Rhodez, des Freundes und Biographen des heil. Vincenz von Paul, aufmerksam machen.

3) Katholik, 1865, I.: „Die gallican. Freiheiten und die Freiheit der franz. Wissenschaft." *Gérin*, Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682. Paris, Lecoffre. — Acta et decreta concil. recent. *Collect. Lacensis.* Apendix de comitiis cleri gallic. p. 792 sq.

gehaßt und verleumdet und von den Freigeistern verspottet, sondern theilweise stimmten auch katholische Schriftsteller in diesen Ton mit ein.

Cartesius († 1650), persönlich gläubiger Katholik, aber lückenhaft gebildet, vom Zeitgeist hingerissen und ein übermüthiger und einseitiger Subjectivist, erklärte die ganze alte Philosophie für principiell verfehlt. Er und sein etwas älterer Zeitgenosse Franz Baco († 1626) haben, unbeschadet ihrer partiellen Verdienste, jene falsche Trennung von Glauben und Wissen und jenen falschen Subjectivismus der Philosophie angebahnt, welche den Triumph des Unglaubens und den Ruin der Philosophie und der speculativen Theologie folgerichtig herbeiführten. Anstatt die großen Fortschritte in den Erfahrungswissenschaften zur Ergänzung und Fortbildung der, auf Grund der antiken Philosophie durch die Arbeit aller christlichen Jahrhunderte erbauten, christlichen Philosophie zu benutzen und an den über jeden Zweifel erhabenen Principien und Wahrheiten der christlichen Wissenschaft festzuhalten, brach man mit der ganzen wissenschaftlichen Ueberlieferung der christlichen Vergangenheit.

Aus den einseitigen, schiefen und falschen Ideen, die Baco und Cartesius ausgestreut, entfalteten sich in rascher Folge die deistischen, sensualistischen, materialistischen Systeme, der spinozistische Pantheismus und ein in solchen Perioden nie ausbleibender Skepticismus. Die Vertheidiger der christlichen Wahrheit stellten sich diesen antichristlichen Systemen gegenüber zum Theile selbst auf den Boden unhaltbarer Principien der modernen Philosophie. Namentlich ließen sich französische Theologen allzusehr vom Cartesianismus beeinflussen. Gleichfalls an Cartesius anknüpfend, entwickelte Malebranche sein ontologistisches System. Auch der Barnabit und nachherige Cardinal Gerdil, dieser große Apologet des Christenthums, der Kirche und des apostolischen Stuhles am Schlusse des XVIII. Jahrhunderts, wurde allzusehr von der Philosophie des Cartesius und Malebranche beeinflußt. Andere Vertheidiger des Glaubens, wie der berühmte Huet, Bischof von Avranche († 1727) und theilweise der vom Jansenismus inficirte Pascal († 1662) meinten die Vertheidigung des Glaubens auf einen philosophischen Skepticismus nach dem Vorgange eines Scarron und Bayle gründen zu können.

Den Angriffen der Deisten und der Materialisten traten, zumal in Frankreich und in Italien, eine große Anzahl gelehrter, scharfsinniger und eifriger Apologeten und Polemiker entgegen[1]); allein diese oft in ein weitläufiges Detail

1) Vgl. Werner, Apologet. Lit., Bd. 5, Buch XI.

sich verlierenden Kämpfe mit den, meist sehr flachen und niedrigen Argumenten der Gegner drängten höhere theologische und philosophische Bestrebungen zurück. Ja es trat vielfach in Folge der scheußlichen Verirrungen einer falschen Philosophie Geringschätzung der Philosophie überhaupt, sowie der theologischen Speculation und eine Beschränkung auf eine ziemlich magere positive Theologie ein.

Außerhalb Frankreichs hatte der Gallicanismus wie der Cartesianismus lange keinen Anklang, vielmehr entschiedene Bekämpfung gefunden. In den kirchlichen Schulen und in den Orden blieb man im Allgemeinen den Principien und der Methode der Scholastik treu, in Theologie und Philosophie. Jedoch zeigten sich auch hier manche unerfreuliche Zeichen, Einseitigkeiten, unfruchtbare Streitigkeiten, wohin auch das erneute Hervorkehren des scotistischen gegen die thomistische Schule und theilweise ein gehässiges Bekämpfen der Theologie der Jesuiten gehört. Man fing an, zumal in Deutschland, das Verständniß der alten und ächten Scholastik zu verlieren und theilweise ihr ganzes Wesen in das zu setzen, worin es wahrlich nicht besteht, in die syllogistische Form der Demonstration. Man wendete sich mehr der Wolfischen Philosophie zu, wie wir namentlich an dem lange einflußreichen Storchenau und noch mehr an Benedict Stattler[1]) sehen, welcher bereits in bedenklicher Weise den Begriff des Uebernatürlichen rationalistisch abzuschwächen und zu verwirren begann.

Auf die Aufhebung der Gesellschaft Jesu folgte in Frankreich die unmittelbare Vorbereitung der großen Revolution; in dem seinem Ende entgegeneilenden deutschen Reiche und in anderen Ländern die Herrschaft des Josephinismus und der seichtesten Aufklärerei, in engem Zusammenhange mit dem protestantischen Rationalismus.

In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts war nämlich der orthodoxe Protestantismus in Deutschland fast vollständig dem Rationalismus erlegen. Die josephinische Theologie aber, welche der Kirche im katholischen Deutschland durch die Staatsgewalt mit Hilfe verweltlichter und schwacher Priester aufgenöthigt wurde, war ein alles wissenschaftlichen Werthes baares Gemisch von jansenistisch-gallicanischem Katholicismus und protestantischem Rationalismus.

Wohl bewährte sich die Kirche auch in dieser traurigen Zeit als die Säule und Grundfeste der Wahrheit. In der ersten Hälfte

1) Theologia christiana theoretica. Ingolstadt 1776 sq. Demonstr. evang. et cathol. (letztere wurde auf den Index gesetzt).

des achtzehnten Jahrhunderts, wo bereits der unkirchliche und unchristliche Geist mächtig hereinbrach, hatte der gelehrte Papst Benedict XIV. die positiven theologischen und canonistischen Studien in Rom und in Italien wirksam befördert[1]). Am Ende des Jahrhunderts verwarf Papst Pius VI. durch die Bulle *Auctorem fidei* die Hauptirrthümer des febronianisch-jansenistischen Systemes. Eine Reihe tüchtiger katholischer Gelehrten widerlegten den Gallicanismus und Febronianismus und vertheidigten theils canonistisch, theils historisch-theologisch die angegriffene Grundverfassung der Kirche, namentlich die höchste Jurisdiction und das unfehlbare Lehramt des Papstes[2]). Auch im XVIII. Jahrhundert, wo der ungesunde und

1) Die sämmtlichen Werke P. Benedict's XIV. (Prosper Lambertini † 1758) sind in dessen Auftrag durch Emmanuel de Azevedo, S. J. zu Rom 1747—1751 in 12 B. 4°. herausgegeben, noch vollständiger Venetian. Ausg. in 14 Foliobde. 1867. Hier seien auch seiner gelehrten Landsleute und Zeitgenossen Muratori (De ingeniorum moderatione in religionis negatio); Mansi und Ferrari (Theolog. scholastico-critic.-histor.-dogmat. III. Voll. Bened. 1758) erwähnt.

2) Die ältere Literatur über den Primat und das päpstliche Lehramt ist sehr vollständig gesammelt in *Roccaberti*, Bibliotheca maxima Pontificia, in qua autores melioris notae, qui hactenus pro sancta sede Rom. scripserunt, fere omnes continentur. Rom. 1689. 21 tom. fol. (Vgl. auch Bischof *Roskovany*, De primatu Romani Pontificis ejusque juribus. Aug. Vind. 1834 sq.) Unter den älteren Vertheidigern des obersten unfehlb. Richteramtes in Glaubenssachen gegen die gallican. Declaration sind hervorzuheben der franz. Benedictinerabt Petidier (Tract. de author. et infall. R. Pont. Latein. v. Carlier. Augsb. 1727) und der gelehrte spanische Cardinal Aguirre (Defens. cathedr. Rom. 1683.) Gegen Edm. Richer bes. Veith (Syst. Richer. confutat.); Duval (De suprema Rom. Pontif. potestate). Aus späterer Zeit: Orsi (De Pontif. in synodos oecumenicas potestate); Petr. u. Hieron. Ballerini (De Romano Pontifice: Pars. I. De vi ac ratione Primatus Romanorum Pontificum et de ipsorum infallibilitate in definiendis controversiis fidei. P. II. De potestate ecclesiastica summorum Pontificum et concilior. general. Vindiciae auctor. Pontif. contra Febronium, neu edirt v. Westhoff. Münster bei Deiters. 1845 u. 1847.) Gerdil (De Pontificii primat. auctor. etc.); Zaccaria (Antifebronio. — Antifebronio vindicato.); Jer. a Beinettis, ord. Capuc. (Vindiciae privilegiorum in persona S. Petri Rom. Pontifici collatorum. tomi V. Rom. 1766.); Bianchi (Della potestà et della polizia della chiesa); Marchetti (L'Autorità suprema di Rom. Pontif.); Muzarelli (Il buon uso de la logica in materia de religione. Dissert. select. Rom. 1807.); Bolgeni (L'Episcopato.); Roncaglia (Animadv. in sess. IV. et V. Const.); Card. Litta (Briefe über die s. g. 4 Art. des Clerus v. Frankr. Deutsch. Münster 1844.) Diesen Apologeten des apostolischen Stuhles reiht sich auch der Cameldulenser Mauro Capellari (Il trionfo della santa Sede e della chiesa contra contra gli' assolti dei novatori combattuti e respiutti colle stesse loro armi. Rom 1799. Deutsch,

geistesstolze Rigorismus der Jansenisten und die naturalistische Verweltlichung des Josephinismus die wahre und gesunde Frömmigkeit, wie die alte kirchliche Wissenschaft fast zu ersticken drohten, schenkte Gott seiner Kirche eine Anzahl heiliger Männer, namentlich den heil. Alphons von Liguori († 1787), den in unseren Tagen Papst Pius IX. auf Anstehen fast aller Bischöfe des katholischen Erdkreises zum *Doctor Ecclesiae* erklärte; nicht weil er in gleicher Weise wie ein Augustinus, ein Thomas oder Bonaventura die Tiefen der heiligen Wissenschaft erschlossen, sondern weil er in Demuth und Einfalt, aber mit der Klarheit und Sicherheit des erleuchteten Glaubens die gesunden Grundsätze der Moral und Ascetik, aber auch die katholische Glaubenslehre fast gegen alle Irrthümer des XVIII. Jahrhunderts mit wunderbarem Segen vertheidigt hat[1]).

Durch die erste französische Revolution und ihre Folgen wurden fast alle wissenschaftlichen Anstalten und Körperschaften der katholischen Kirche auf dem ganzen europäischen Continente zerstört.

Nach der nothdürftigen Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung reichten die Kräfte des Ueberrestes des Clerus kaum hin, um den dringendsten Bedürfnissen der Seelsorge zu genügen; fast überall mußte man zufrieden sein, dem schwachen Nachwuchse desselben die eben zureichende Ausbildung geben zu können. Und doch hätte es gerade in dieser Periode einer großen und gesunden katholischen Wissenschaft bedurft. Denn die rationalistisch-naturalistische Wissenschaft und Literatur hatte überall den Höhepunkt ihres blendenden Glanzes erstiegen und herrschte fast unumschränkt an den höheren Lehranstalten, die sämmtlich reine Staatsanstalten geworden und jedem Einfluß der Kirche entzogen waren. In Deutschland insbesondere, wo der Staat sogar die Erziehung des Clerus sich an-

---

2. Aufl. Augsb. 1848) an, der als Gregor XVI. für die Geltendmachung und Kräftigung der katholischen Principien epochemachend gewirkt hat. In Deutschland und in der neuesten Zeit ist der jüngst verstorbene Jurist und Laie George Phillips den vorzüglichsten Vertheidigern der Kirche beizuzählen. Die in den ersten Bänden seines großen Kirchenrechtes enthaltene Darstellung des Wesens und der Verfassung der Kirche hat auch theologischen Werth.

1) „Praedicari verissime potest, nullum esse vel nostrorum temporum errorem qui, maxima saltem ex parte, non sit ab Alphonso refutatus. *Bulla Pii IX.* Qui Ecclesiae d. 7. Julii 1872. Die für die Dogmatik ungeachtet ihrer anspruchslosen populären Form wichtigeren Schriften sind: Verita und Evidenza de la Fede. Opera domatica contra li Eretici — Storia delle Eresie — Del gran mezzo de la Preghiera etc. Deutsch von Hugues. Regensburg bei Manz.

geeignet und zu diesem Ende katholisch-theologische Facultäten den Staatsuniversitäten eingegliedert hatte, war auf die Herrschaft Kant's Schelling und Hegel gefolgt, welche die Dogmen des Christenthums in pantheistischem Sinne ausdeuteten. In Frankreich und in anderen romanischen Ländern grassirte theils noch der alte Voltairianismus, theils der durch Cousin und Andere in eklektischer Weise in's Französische übersetzte deutsche pantheistische Idealismus, während bereits Conte die Fundamente der jetzt herrschenden positivistischen Philosophie legte.

Während nun ein Theil der Theologen, in der Weise der besseren Theologen des vorigen Jahrhunderts, auf eine möglichst compendiöse und klare positive Darstellung der Dogmen mit meist blos negativer Abweisung der Einwürfe des ungläubigen Rationalismus sich beschränkte, bestrebten sich Andere, die unchristliche Speculation der Gegner des Christenthums und der Kirche durch eine christliche Speculation zu überwinden [1]).

---

1) Wir wollen hier die wichtigeren dogmatischen Werke seit Ende des XVIII. Jahrhunderts aufzählen: Wieſt (Instit. theologic. Ingolst. 1782. Instit. dogmat. Ingolst. 1791); Klüpfel (Instit. theol. Wien 1789, neu herausgegeb. mit Zusätzen von Ziegler. 1821); Sailer (Grundlehren der Relig. als Leitfaden zu seinen Vorlesungen an die akad. Jugend aus allen Facult. München 1805. Sämmtl. Werke 41 Bde. Sulzb. 1830); Gallura (Neueste Theologie des Christenthums. Wien 1800); Dobmayer (System. theol. cath., 8 Bde. Sulzbach 1807 sq.); Zimmer (Theolog. special. theoret. 4 Bde. 1802 ff., von Schelling beeinflußt); Brenner (Kathol. Dogm, 3 Thle., 1826, neue Bearb. unter dem Titel: Specul. Theologie. Regensburg 1837 ff.); Dens (Theol. ad usum Seminar. tomi 8. Ed. VII. Mecheln 1845); Liebermann (Institut. theol. 1819—26; ed. X. 1869); Klee (Dogmatik. Mainz 1835. 3 Bde. 4. Aufl. 1861. 1. B. — Dogmengesch. 1837; die Beichte 1828; die Ehe 1833 ꝛc.); Bittner (De civ. divina. Mainz 1845.); Staudenmaier (Christl. Dogmat. Freib. 1845 ff. 4 Bde., bis zur Lehre v. d. Schöpfung incluſ.); Kuhn (Dogmat. Tübingen. 1. B. Einleitung und Gotteslehre. 1846. 2. Aufl. d. Einleit. 1859. 2. B. Trinit. 1857. Gnadenlehre, allg. Thl. 1868); Berlage (7 Bde. Münster 1839—1864); Dieringer (Lehrb. d. kath. Dogm. Mainz. 5. Aufl. 1865); Friedhof (Kath. Dogm. Münster. 2. Aufl. 1871); Oswald (Sacramentenlehre. 2 Bde. Münster 1856. Eschatologie, 3. Aufl. 1872. Die Lehre v. d. Heiligung. 1872); Schwane (Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster 1862. Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1869); Hettinger (Apologie d. Christenthums. 5. Aufl. Freib. 1872, enthält eine Expos. der gesammten Glaubenslehre); Schwetz (Theolog. dogmat. 3 Bde. 5. Aufl. Wien 1869); Albertus a Bulsano, ord. Capuc. (Instit. theol. tomi VI. edit. III. Turin. 1865. Compend. ejusd. op. II. t. Theol. fund. I. t.); Card. Gousset (Theol. dogmatique. Deutsch v. Bittner. Regensb. 1855); Erzb. Kenrik (Theol. dogm. 3 t. Mecheln 1858); Perrone, S. J. (Praelect.

Allein indem Manche der Letzteren in diesem berechtigten Streben theils von falschen Principien einer herrschenden Zeitphilosophie

---

theol. tomi IX, vielm. aufgel. Ejusd. op. Compend. tomi II. — De virtutibus fidei, spei. et carit. — De virtute relig. — De immac. B. M. V. conc. — De divinit. D. N. J. Ch. tomi 3); Reinerding (Theol. fundament. Münster 1864); Passaglia, S. J. (Comment. de praerog. B. Petri. Regensb. 1850. — Comment. theol. p. III. Rom 1850 u. 51. — De aetern. poenar. Regensb. 1854. Comment. de Eccles. Christi libri V. Regensb. 1857. — De immac. concept. t. III. Rom 1854 u. 55); Schrader, S. J. (Theses theol. ser. VI. — De triplici ord. nat., praeternat. et supernat. — De unitate Roman. I & II. Ser. Freib., d. übr. Wien 1853 sq.); Franzelin, S. J. (Tract. de script. et tradit. — De Deo uno — De Deo trino — De verbo incarn. — De Sacram. in gen. — De Eucharist. Rom 1867—70); Jungmann (Instit. theol. special.: De gratia. 1868. De Deo uno et trino. 1870. De Deo creatore. 1871. De novissimis. 1871. De verbo incarnato 1872.) Auch Laforet's vorherrschend apologet. popul. Werk: Les dogmes catholiques exposés prouvés et vengés des attaques de l'heresie et de l'incredulité 4 Voll. 1860 ist hier zu erwähnen. Die Grundfrage aller theologischen Wissenschaft oder die Lehre von den theologischen Erkenntnißprincipien ist allseitig erörtert v. Denzinger, „Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß". 2 Bde. Würzb. 1856. Gegenüber den Anklagen und Vorurtheilen gegen die Scholastik, wie sie namentlich von Hermes, Hirscher und Günther erhoben wurden, hat P. Kleutgen in seiner Theologie der Vorzeit (Münster bei Theissing, I. B. 1853, 2. sehr verm. Aufl. 1867: Glaubensnorm; Wesen Gottes; Trinit.; Schöpfung. II. B. 1854: Uebernatur; Gnade; Sünde; Urstand; Fall und Erbsünde; III. B. 1870: Christologie. Letzter B. 1860: Geschichte der Theol., Glauben und Wissen) die Lehre der alten kirchlichen Theologie beleuchtet und gerechtfertigt: ein überaus verdienstliches und nützliches Werk. Im Zusammenhange damit hat er in ähnlicher Weise die mit der Theologie so nahe verbundene scholast. Philosophie in seiner Philosophie der Vorzeit I. B. 1860. II. B. 1863 dargestellt. Gleiches Streben bezüglich der Philosophie verfolgen eine Reihe neuerer kathol. Philosophen, namentlich Clemens und Alb. Stöckl (in s. bereits angeführten philos. Werken u. s. Lehrb. d. Philos. Mainz. 2. Aufl. 1869). Sanseverino (Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata. Voll. 6. Neapel 1862—66. Idem in compend. redact. 2 Voll. 1866. Elementa philos. christ. 1864 sq.); Liberatore S. J. (Instit. philosophicae 2a ed. Rom 1861); Tongiorgi S. J. (Instit. philos. 3 t. Paderb. 1863 — Id. Compend. 1865) und der span. Dominicaner Zephirinus Gonzalez (Philosophia elementaria. 3 Voll. Madrid 1868. Estudios sopra la philosophia de Santo Tomás.)

Die Lehre von Glauben und Wissen und von Natur und Gnade hat in Deutschland aus Anlaß der Controversen über die Kuhn'sche Theorie v. Glauben und Gnade (vgl. bes. dessen: Die Naturl. und Uebernat. Tübingen 1864. Schlußwort an d. hist.-pol. Bl. Tüb. Quart.-Schr. 1864. Gnadenlehre 1868) eine eingehende und fruchtb. Bearb. gefunden durch C. v. Schäzler (Natur und Uebernatur. Mainz 1865. Neue Untersuchungen über das Dogma von der

ausgingen, theils selbst neue subjective und einseitige Systeme schufen, fielen sie in mancherlei mit dem katholischen Glauben unverträgliche Irrthümer. So mußte der apostolische Stuhl hier gegen die Verirrungen der Traditionalisten[1]), Lammenai's[2]), der Ontologisten[3]), dort gegen die Irrthümer eines Hermes[4]), Baader[5]), Günther[6]), Frohschammer[7]) sich aussprechen[8]).

Gnade und d. Wesen des christl. Glaubens. Mainz 1867. Das Dogma von der Menschwerd. Gottes, im Geiste des heil. Thomas dargestellt. Freib. 1870. Vgl. auch dessen Erstlingswerk über das Opus operatum); Gloßner (Die Lehre d. heil. Thomas vom Wesen der göttl. Gnade. Mainz 1871). Ueber die Controversen über Glauben und Wissen vgl. auch A. Schmid (Wissenschaft und Autorität. München 1868 und Hagemann (Vernunft und Offenbar. Freib. 1869). Das Wesen des Uebernat. wurde ferner eingehend behandelt v. Scheeben (Natur und Gnade. Mainz 1861. Die Mysterien des Christenthums. Freib. 1865. Vgl. dessen Ausgabe des *Casinius*, Quid est homo, sive controversia de statu purae naturae. Mainz 1862.). Auch Matignon (La question du surnaturel. Paris 1861); Cros (Etudes sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel. Paris 1861); Gridel (Instructions sur l'ordre surnaturel et divin. ed. II. Lyon 1861.); Curci (La natura e la grazia. Rom und Turin 1865) sind hier anzuführen.

1) Theses a Bautain subscr. d. 8. Sept. 1840. Decr. S. Congr. d. 11. Jun. 1855. cf. Chastel (De la valeur de la raison humaine. Paris 1854); Lupus (Le Traditionalisme et le Rationalisme examiné au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique. Lüttich 1858)

2) Encycl. Gregor. XVI. ad episc. Gall. 7. Juli 1834.

3) Decr. S. Congr. 18. Sept. 1862. Vgl. Kleutgen im Kathol. 1867.

4) Br. *Gregor. XVI.* d. 26. Sept. 1835. Decr. Congr. Ind. eod. die Br. *Pii IX.* d. 25. Jul. 1847.

5) Wegen seiner Angriffe auf den Primat censurirt, starb er mit der Kirche versöhnt. Uebrigens ist seine an Böhme und St. Martin anknüpfende theosoph. Gnosis bei allen tiefen und geistvollen Gedanken durchweg unverträglich mit der gesunden Lehre. Vgl. Stöckl, Die Baader'sche Philos. Kathol. 1859, 4. Art. und d. betreff. Art. im Kirchenlex. v. Wetzer und Welte. Suppl.

6) Decr. Congr. Ind. d. 8. Jan. 1857. Epist. Pii IX. d. 15. Jan. 1857 ad Card. Archiep. Colon. Id. ad Ep. Wratislav. d. 30. Apr. 1860. Cf. Clemens, Die specul. Theologie Günther's und die kath. Kirchenlehre. Köln 1853. Eine gründliche Beleuchtung von zwei Hauptirrthümern Günther's (s. Trinit.-Lehre und s. Anthropol.) gibt Dr. Katschthaler in seiner Schrift: Zwei Thesen für d. allg. Concil v. Dr. Mayer. 2 Bde. Regensb. 1869—70. Ueber die Günther'sche Incarnationslehre s. auch Schwetz im Kath. 1862, II., S. 305 ff. 423 ff. 574 ff.

7) Epist. *Pii IX.* ad Archiep. Monac. d. 11. December 1862. Vgl. Kathol. 1862, I. S. 385. 1863, II. S. 1. 178. 385.

8) Alle diese modernen Systeme haben sich gegen die Scholastik mehr oder

Alle diese Irrthümer haben das Gemeinsame, daß sie mehr oder weniger das Wesen und das gegenseitige Verhältniß von Natur und Gnade, von Wissen und Glauben verkannten und theilweise in Folge ihrer falschen Speculation den Sinn der Dogmen entstellten [1]).

Inzwischen war in der außerkirchlichen Wissenschaft mit dem Schelling-Hegel'schen Idealismus die Philosophie selbst mehr und mehr in Mißcredit gerathen und ein einseitiges Ueberwuchern der s. g. exacten Forschung auf dem Gebiete der Naturwissenschaften

---

weniger antipathisch verhalten. Am weitesten in der Anklage gegen die Scholastik und in specie den heil. Thomas ist wohl Oischinger („Die speculative Theologie des heil. Thomas v. Aquin") gegangen, der demselben eine große Menge der verderblichsten Häresien aufbürdet. So meinte auch Döllinger (Verhandl. d. Gelehrtenverf. z. München von 1863., S. 58), daß „es leicht sei, aus der Summa des Thomas eine Reihe von Sätzen auszuheben, welche mit strenger Logik bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt und ausgebildet, zu verderblichen Irrthümern führen würden." Solchen und ähnlichen Ansichten gegenüber erklärt Pius IX. in seinem Schreiben a. d. E.-B. v. München v. 21. Dec. 1863: Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam, et adversus doctrinam summorum illorum Doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitae sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Qua falsa opinione ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum per tot continentia secula permisit, ut ex eorumdem Doctorum methodo et ex principiis communi omnium catholicorum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam saepissime summis laudibus theologicam eorum doctrinam extulit, illamque velut fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit. Demgemäß bezeichnet d. Syllab. v. 8. Dec. 1864 als irrthümlich die Behauptung: „Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt." So war auch schon früher die von Traditionalisten aufgestellte Behauptung, daß die von den Schlastikern, in specie von Thomas und Bonaventura, namentlich bezüglich der Beweise für's Dasein Gottes befolgte Methode zu Rationalismus und Naturalismus führe, durch ein von Pius IX. bestätigtes Decret der Congr. indic. v. 10. Juni 1855 verworfen worden.

1) Hac porro impietate (scil. rationalismi et pantheismi) circumquaque grassante, infeliciter contigit, ut plures etiam e catholicis Ecclesiae filiis a via verae pietatis aberrarent, in iisque, deminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur. Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet s. mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur. So charakterisirt das *Vaticanum* Sess. III, prooem. diese Verirrungen.

und der Geschichte eingetreten. Weil aber der menschliche Geist ohne Philosophie nicht leben kann, so kam nun mehr und mehr die positivistische Philosophie zur Geltung, welche vorwaltend empiristischer Materialismus ist, theilweise aber auch deistische Tendenzen hat und zuläßt. Auch diese Strömung äußerte in der deutschen katholischen Wissenschaft ihren Einfluß. Gestützt auf das zweideutige Wort: „das Christenthum sei Geschichte," wurde die Theologie mehr und mehr als eine nach den Grundsätzen der historischen Kritik zu behandelnden historischen Wissenschaft dargestellt. Die Consequenz dieser Anschauung sollte leider bald offenbar werden, als Döllinger das Dogma von der Unfehlbarkeit des höchsten apostolischen Lehramtes für ein historisches Problem erklärte, worüber „die historische Wissenschaft" endgiltig zu entscheiden habe.

Allen diesen, die Fundamente des Glaubens und deßhalb der theologische Wissenschaft untergrabenden Irrthümern gegenüber hat das Vaticanische Concil, in seinem Decrete *de fide catholica*, auf's Neue und mit höchster Klarheit jene Principien ausgesprochen, auf welche die Theologie und alle christliche Wissenschaft sich erbaut[1]).

So hat es auch durch sein Decret von der höchsten kirchlichen Jurisdiction und dem unfehlbaren Lehramte des Papstes allen jenen Irrthümern und Zweifeln der letzten Jahrhunderte ein Ende gemacht, durch welche die Grundverfassung der Kirche und deren lebendige Lehrautorität mehr oder weniger bedroht und in Frage gestellt worden war.

In der ganzen katholischen Welt ist die klare Einsicht allgemein verbreitet, daß die ächte Theologie und theologische Methode nicht erst neu zu erfinden, sondern daß die heilige Wissenschaft auf den sicheren Fundamenten, welche die Väter und die großen Theologen gelegt haben, unter Benutzung aller wahren und sicheren Ergebnisse der neueren Forschungen weiter zu bauen ist[2]). Allerwärts hat man mit Eifer

---

1) Schon vorher hatte P. Pius IX. von Anfang seines Pontificates an diese Wahrheiten in sehr allseitiger Weise erklärt. Die von ihm verworfenen entgegenstehenden Irrthümer sind im Syllabus v. 8. Dec. 1864 namentlich §. I—III zusammengestellt.

2) Ne desinas, sagt Pius IX. in seinem Schreiben an den E.-B. v. München v. 21. Dec. 1863, omnes hortari, ut maxima cura et industria in veram christianam et catholicam sapientiam incumbant, atque, uti par est, in summo pretio habeant veros solidosque scientiae progressus, qui, sanctissima ac divina fide duce et magistra, in catholicis scholis habiti fuerunt, utque theologicas praesertim disciplinas excolant secundum principia et constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi sapientissimi Doctores immortalem sibi nominis laudem, et maximam Ecclesiae et scientiae utilitatem ac splendorem pepererunt.

und Verständniß dem Studium der großen Theologen der katholischen Vorzeit sich zugewendet[1]), und den fast unterbrochen gewesenen Faden der großen wissenschaftlichen Ueberlieferungen der Kirche wieder angeknüpft. Wir hoffen zuversichtlich, daß der große und leidenvolle Kampf, den die Kirche in unserem Zeitalter für die höchsten natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten und für ihre von Gott verliehene Freiheit zu bestehen hat, auch einen neuen Aufschwung der heiligen Wissenschaft in seinem Gefolge haben werde.

1) Ein Beleg dafür sind auch die zahlreichen neuen Ausgaben der bedeutendsten Werke der großen Theologen des Mittelalters und der späteren Jahrhunderte. Hier sei auch noch als einer Sammlung ausgewählter Werke und Abhandlungen älterer Theologen Migne's *Theologiae cursus completus*, ex tractatibus omnium perfectissimis 28 Vol. 1853 sq. erwähnt.

Theologische Erkenntnißlehre.

Der Dogmatik erster und allgemeiner Theil.

Die theologische Erkenntnißlehre.

§. 17.

Vorbemerkung.

Wie wir in der Einleitung §. 6 gesehen, hat die Theologie, gleich jeder anderen Wissenschaft, vor Betrachtung ihres materiellen Gegenstandes ihre Erkenntnißprincipien und Erkenntnißquellen zu behandeln. Was dort nur kurz angedeutet wurde, soll nun eingehender zur Darstellung kommen.

Am entsprechendsten nennen wir diesen ersten Theil der Dogmatik „theologische Erkenntnißlehre". Man bezeichnet ihn auch als allgemeinen Theil, weil eben die Erkenntnißprincipien und Erkenntnißquellen allen besonderen Dogmen gemeinsam sind. Dasselbe besagt der Ausdruck General-Dogmatik oder Fundamentaltheologie im Gegensatz zur Special-Dogmatik.

Der Ausdruck *Loci theologici* entspricht nur einem Theile der Erkenntnißlehre, nämlich der Lehre von den Quellen oder Oertern, aus welchen die theologischen Wahrheiten und Beweise zu schöpfen sind[1]).

1) Quemadmodum, erklärt Melchior Canus den Plan seines Werkes, Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam Theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant. Er führt dann zehn solcher Oerter auf: 1) die Autorität der heiligen Schrift; 2) die Autorität der mündlichen Ueberlieferungen Christi und der Apostel; 3) die Autorität der katholischen Kirche;

Nicht wenige neuere Theologen haben mit der General-Dogmatik oder Fundamentaltheologie die ausführliche Darstellung der Apologetik oder der *demonstratio christiana et catholica* verbunden. Da aber in der jetzt bei uns üblichen Lehrweise die Apologetik in einer besonderen Disciplin dargestellt zu werden pflegt, so werden wir in der Lehre von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntniß der Glaubwürdigkeit nur die allgemeinen apologetischen Principien darlegen und theologisch begründen, die nähere Ausführung aber der Apologetik überlassen.

Andere geben die ganze Lehre von der Kirche bald in der Apologetik, bald in den *locis theologicis*[1]). Aeltere Theologen besprechen einen großen Theil der hierher gehörigen Lehren in der Abhandlung von der Tugend des Glaubens[2]).

Diese verschiedenen Weisen der Anordnung und der Behandlung hatten theils historische, theils praktische Gründe für sich und boten mancherlei Vortheile. Es gehören nämlich eine Reihe der wichtigsten hier in Betracht kommenden Lehren verschiedenen theologischen Disciplinen an. So gehört die Lehre vom Glauben der Fundamentaltheologie an, aber auch der Special-Dogmatik, insbesondere der Rechtfertigungslehre, und nicht minder der Moral.

Wir werden an dieser Stelle den Glauben, nur in so fern er Princip der übernatürlichen Erkenntniß ist, behandeln, seine Bedeutung im Rechtfertigungsprocesse dagegen und die auf ihn sich beziehenden Pflichten den betreffenden Abhandlungen der Dogmatik und Moral vorbehalten.

---

4) Die Autorität der Concilien, zumal der allgemeinen; 5) die Autorität der römischen Kirche; 6) die Autorität der heiligen Väter; 7) die Autorität der scholastischen Theologen; 8) die natürliche Vernunft; 9) die Autorität der Philosophen und Juristen; 10) die Autorität der menschlichen Geschichte. Von diesen zehn Oertern sind, fügt Canus bei, die sieben ersten die eigentlich theologischen, denn die Theologie argumentirt principaliter aus der Autorität; die drei letzten dagegen sind der Profanwissenschaft entlehnt und dienen nur zur wissenschaftlichen Beleuchtung der positiv bewiesenen Glaubenswahrheiten. Aber auch bezüglich der sieben ersten Argumente ist es klar, daß die von Canus getroffene Anordnung des Stoffes nicht in alleweg der inneren Dignität dieser Argumente entspricht.

1) So z. B. Perrone, der im ersten Bande seiner großen Dogmatik die demonstratio christ. et cathol. und dann in den beiden letzten Bänden, den locis theologicis, die Lehre von der Kirche und in specie vom Primate behandelt.

2) So z. B. Cardinal Lugo in seinem großen Tractat de virtute fidei divinae, welcher den I. und einen Theil des II. Bandes der Pariser Ausgabe von Fournials füllt.

Dasselbe gilt von der Lehre von der Kirche. Sie gehört in die Apologetik: denn die Glaubwürdigkeit der Kirche bildet den Gegenstand der demonstratio catholica. Sie gehört in die theologische Erkenntnißlehre, insofern das kirchliche Lehramt resp. seine Proposition Glaubensregel und die kirchliche Ueberlieferung Glaubensquelle ist, beide aber nur aus dem Wesen und der Verfassung der Kirche begriffen werden können. Sie gehört in die Dogmatik, ist ja die Kirche ein Hauptartikel des Glaubens und eines der größten und wesentlichsten Mysterien des Christenthums. In anderen Beziehungen gehört die Lehre von der Kirche der Moral und dem Kirchenrechte an.

Bei solchen Lehren, die in verschiedene theologische Disciplinen eingreifen, fragt es sich, in welcher derselben sie vorzugsweise und principaliter zu behandeln seien. Ueber diese Frage hat je nach Verschiedenheit der Zeiten das praktische und pädagogische Bedürfniß und der jeweilige Stand der theologischen Controverse, und mit Recht, oft mehr entschieden, als die Logik des Systems. So war es zur Zeit der Controverse mit dem Protestantismus, wo es vor Allem die Vertheidigung der katholischen Glaubensregel und des katholischen Traditionsprincips galt, ganz natürlich und sachgemäß, daß die Lehre von der Kirche vorzugsweise in der demonstratio catholica und in den locis theologicis oder in der Fundamentaltheologie abgehandelt wurde. Davon war aber die Folge, daß in der speciellen Dogmatik die Lehre von der Kirche vielfach übergangen oder nur ungenügend berührt wurde. Dies hatte jedoch auch bereits in dem Systeme der Scholastiker seinen Grund. Obwohl nämlich die großen Scholastiker die dogmatischen Grundgedanken der Lehre von der Kirche an verschiedenen Stellen ihres Systemes mit der ihnen eigenen Tiefe und Präcision aussprachen und entwickelten, auch in dem Tractat von Christus als dem Haupt der Kirche klar die Stelle in ihrem Systeme bezeichneten, wo die Lehre von der Kirche sich anschließen konnte, so haben sie doch diese Lehre in ihrem theologischen Systeme nicht eingehend und ex professo entwickelt. Die theologische Wissenschaft geht eben mit der dogmengeschichtlichen Entwickelung Hand in Hand. Das Dogma von der Kirche trat erst in dem Reformationszeitalter so recht in den Vordergrund und wird wohl in der gegenwärtigen Periode der kirchlichen Lehrentwickelung seine vollere Entfaltung, wie in den kirchlichen Entscheidungen, so in der theologischen Wissenschaft finden. Das aber scheint uns unzweifelhaft, daß der Glaubensartikel von der Kirche seine allseitige und principale Behandlung in der speciellen Dogmatik zu finden hat. Die göttliche Beglaubigung dieser Kirche nachzuweisen,

fällt der Apologetik zu, während in der theologischen Erkenntnißlehre die zur Begründung und zum Verständniß der katholischen Glaubensregel und der Glaubensquellen gehörenden Wahrheiten von der Kirche der Special-Dogmatik zu entlehnen und ihre apologetische Rechtfertigung aus der Apologetik vorauszusetzen ist. So werden ja auch, wie wir sehen werden, andere Wahrheiten der theologischen Erkenntnißlehre den in der Special-Dogmatik zu behandelnden Dogmen, wie z. B. den Dogmen von der Natur und Bestimmung des Menschen, von der Erbsünde und der Gnade u. s. w. entlehnt. In dieser Ableitung erkenntnißtheoretischer Wahrheiten aus speciellen Dogmen, die als solche selbst aus den theologischen Erkenntnißquellen und nach den theologischen Erkenntnißprincipien erkannt werden müssen, liegt nicht ein fehlerhafter Cirkel, sondern es kommt nur das, auch in der Philosophie geltende Gesetz zur Anwendung, daß die Ordnung der Erkenntniß in der Ordnung des Seins begründet ist und ihr entspricht.

Dieses zum Verständnisse der Auswahl und Anordnung des in diesem Theile zu behandelnden Stoffes vorausgesetzt, werden wir nach dem vom ersten Vatikanischen Dekrete über den katholischen Glauben angedeuteten einfachen und naturgemäßen Gedankengange

im ersten Buche dieses Theiles von der dem Glauben vorausgehenden natürlichen Erkenntniß,

im zweiten Buche von dem Glauben,

im dritten Buche von der auf Grund des Glaubens sich erbauenden dogmatischen Wissenschaft handeln.

Erstes Buch.

Von der dem Glauben vorausgehenden vernünftigen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, sowie der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche.

---

§. 18.

Uebersicht und Erkenntnißprincipien der hier zu betrachtenden Wahrheiten.

Die göttliche Offenbarung lehrt uns nach Zeugniß und Erklärung der Kirche, daß die menschliche Vernunft auch noch in dem gefallenen Menschen die natürliche Fähigkeit besitzt, den Einen wahren Gott als den Schöpfer und Regierer aller Dinge aus der sichtbaren Welt mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen, sowie nicht minder die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und die daraus fließenden Gesetze der natürlichen Sittlichkeit und der natürlichen Religion, und daß diese natürliche Fähigkeit der Vernunft — zur Erkenntniß Gottes, der vernünftigen und sittlichen Natur des Menschen und seines in der Ordnung der Schöpfung und natürlichen Vorsehung begründeten Verhältnisses zu Gott — die nothwendige und natürliche Voraussetzung des übernatürlichen Glaubens bildet. Die Theologen nennen daher diese Wahrheiten ganz entsprechend *praeambula fidei*, erstens weil sie, der Ordnung, wenn auch nicht nothwendig der Zeit nach, dem übernatürlichen Glauben vorangehen; zweitens weil sie dessen natürliche Voraussetzung sind.

Jede Leugnung und Verkümmerung dieser Wahrheit greift daher den Glauben selbst und seine wesentlichsten Interessen an und mußte daher, in welcher Gestalt sie auch auftrat, von der Kirche, der Hüterin des Glaubens, verworfen werden. Auf der anderen Seite aber lehren Offenbarung und Kirche, daß diese der bloßen

Vernunft erreichbare, natürliche Erkenntniß von Gott nicht genüge, um die Bestimmung des Menschen zu erreichen, und zwar aus einem doppelten Grunde: 1) weil die wirkliche Bestimmung des Menschen nicht eine blos natürliche, sondern eine übernatürliche ist und die Erreichung dieses übernatürlichen Zieles, das in der Anschauung und dem seligen Besitze Gottes besteht, die Erkenntniß übernatürlicher Wahrheiten voraussetzt, zu denen die Vernunft aus eigener Kraft nicht zu gelangen vermag; 2) weil die menschliche Vernunft in ihrem durch den Sündenfall eingetretenen wirklichen Zustande moralisch außer Stande ist, selbst jene natürlichen Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen mit genügender Vollständigkeit, Sicherheit und Richtigkeit zu erkennen und den Menschen auch nur die Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung moralisch möglich zu machen.

Deßhalb, lehrt uns der Glaube weiter, hat sich Gott von Anbeginn an dem Menschengeschlechte in übernatürlicher Weise geoffenbart. Diese Offenbarung ist in Christus und den Aposteln zur Vollendung gekommen und ist diese geoffenbarte Wahrheit zur allgemeinen Verkündigung, unversehrten Bewahrung und unfehlbaren Erklärung der Kirche übergeben. Dem von der Kirche verkündeten Worte Gottes um der göttlichen Autorität und Wahrhaftigkeit willen zu glauben ist jeder Mensch verpflichtet, und wenn er in Kraft der Glaubensgnade diesen Assens des Glaubens leistet, so entspringt ihm daraus die göttliche, jeden Irrthum und Zweifel ausschließende Glaubensgewißheit.

Damit aber dieser übernatürliche Assens des Glaubens zugleich ein vernünftiger Act sei, hat Gott sowohl die Thatsache der Offenbarung als die wahre Kirche mit solchen sichtbaren Merkmalen und Beweisen ihres übernatürlichen Ursprunges und Charakters ausgerüstet, daß dadurch jegliche Vernunft sich von der Glaubwürdigkeit derselben überzeugen kann. Diese blos vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit ist jedoch weder Glauben noch Glaubensgrund, sondern nur eine natürliche Voraussetzung des Glaubens und nur mit Hilfe der Gnade führt sie zu demselben hin.

Dieses in Kürze die Wahrheiten, welche wir nunmehr näher zu erklären, als von Gott geoffenbart und von der Kirche gelehrt aus den Quellen des Glaubens positiv nachzuweisen, zugleich aber auch als der natürlichen Vernunft einleuchtend rationell zu begründen haben.

Sie sind vor Allem aus den Quellen des Glaubens als geoffenbarte Wahrheiten positiv nachzuweisen; denn sie sind geoffenbart und von

der Kirche erklärt. Und es ist auch von vornherein einleuchtend, daß sich Offenbarung und Kirche nothwendig darüber aussprechen mußten, in welchem Verhältnisse der übernatürliche Glaube zur Vernunft stehe und was letztere in Beziehung auf die geoffenbarte Wahrheit vermöge, was nicht vermöge. Denn wäre es einzig und principaliter der Vernunft überlassen, darüber zu entscheiden, so wäre damit der Glaube der Vernunft untergeordnet und in seinem Fundamente selbst allen etwaigen Irrthümern der Vernunft Preis gegeben. Es konnte daher nur zur Untergrabung des Glaubens und zu den verderblichsten Verirrungen führen, wenn man in der neueren Zeit so vielfach das Vermögen und die Aufgabe der Vernunft in Glaubenssachen nicht nach der überlieferten katholischen Lehre, sondern nach irgend einer philosophischen Theorie bestimmte. Nicht also philosophisch, sondern theologisch ist das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen natürlichem Wissen und übernatürlichem Glauben in der Theologie festzustellen.

Nun ist aber Alles, was uns Offenbarung und Kirche einerseits über das Vermögen und die Rechte, andererseits über die Grenzen und Pflichten der Vernunft und über ihr Verhältniß zum Glauben lehren, weil wahr auch vernünftig und, soweit es sich nicht um übernatürliche Geheimnisse handelt, auch für die Vernunft erkenn- und erweisbar, wie dieses auch der Glaube ausdrücklich lehrt.

Daher sind die von der Offenbarung und Kirche aufgestellten Grundsätze über Glauben und Wissen auch philosophisch erweisbar und stimmt die wahre Philosophie in allen hier zu verhandelnden Punkten nothwendig mit der Theologie überein. Hiebei steht aber selbstverständlich nicht der defectibelen menschlichen Wissenschaft, sondern der indefectibelen göttlichen Autorität die letzte Entscheidung zu.

Erstes Kapitel.

Von der dem Glauben vorausgehenden Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge oder der **praeambula fidei** im engeren [1]) Sinne [2]).

§. 19.

Die natürliche Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniß der *praeambula fidei*. — These und Erklärung derselben.

Die Vernunft eines jeden Menschen besitzt, auch in dem dermaligen gefallenen Zustande, die natürliche Fähigkeit und mithin die physische Möglichkeit, den Einen und wahren Gott, als den Schöpfer, Herrn und Regierer der Welt, aus den geschaffenen Dingen mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen. Dieses ist declarirtes Dogma [3]) und mithin *de fide catholica*.

Dasselbe gilt auch von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, der Freiheit des Willens, dem natürlichen Sittengesetze und überhaupt all' jenen Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit, welche aus der vernünftigen Erkenntniß Gottes und des Menschen und der natürlichen Ordnung der Schöpfung und Vorsehung sich ergeben.

Auch dieses ist, wie wir unten sehen werden, in einer Reihe kirchlicher Aussprüche und in der allgemeinen Lehre der Kirche so klar enthalten, daß die Fähigkeit der natürlichen Vernunft, auch diese Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen, als katholische Glaubenslehre bezeichnet werden kann.

---

1) Vgl. oben S. 24, Note 3.

2) Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, bes. Buch I & II. *Reinerding*, Theolog. fundamentalis Tract. I, Pars. I, Sect. I. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 2, S. 18 sq. Philos. der Vorz., S. 621 sq. *Perrone*, Praelect. theolog. tom. IX. De loc. theol. pars. III, Sect. I, cap. 1. de ratione ante fidem spectata. *Franzelin*, De divin. tradit. et script. Appendix, de habitudine rationis humanae ad divin. fidem. c. 1—2.

3) *Vatic.* Decr. de fide II, can. 1. S. oben S. 5, Note 3.

Erklären wir nun unseren Satz genauer in seinen einzelnen Theilen:

1) Es wird die Fähigkeit zur Erkenntniß der gedachten Wahrheiten oder der *praeambula fidei* (s. *ad fidem*)[1]) der Vernunft eines jeden Menschen, also, wie man sich auch ausdrückt, der individuellen[2]) Vernunft zugeschrieben.

2) Es wird diese Fähigkeit dem Menschen auch in seinem dermaligen gefallenen Zustande (status naturae lapsae), also nicht etwa blos im paradiesischen Zustande (status justitiae originalis)[3]); oder in dem (blos möglichen) Zustande der reinen, aber nicht gefallenen Natur (status naturae purae) zugeschrieben: also dem Menschen, wie wir ihn überall in der Geschichte finden.

3) Es wird der Vernunft des Menschen die Fähigkeit oder die physische Möglichkeit der fraglichen Erkenntniß beigelegt. Dagegen wird damit keineswegs die moralische Möglichkeit behauptet, die praeambula fidei aus eigener Kraft durch bloße Vernunft vollständig, ohne Lücken und ohne Beimischung von Irrthum und Zweifel zu erkennen. Vielmehr werden wir später sehen, daß der gefallene Mensch dazu moralisch außer Stand und ihm dazu die Hilfe der Offenbarung moralisch nothwendig ist. Dagegen hat der gefallene Mensch jederzeit die physische Möglichkeit zur vernünftigen Erkenntniß aller und jeder, und eben deßhalb auch die indeterminirte moralische Möglichkeit[4]) zur Erkenntniß irgend welcher praeambula fidei, namentlich einer zur Ermöglichung des Glaubens zureichenden Gotteserkenntniß. Es ist gesagt,

4) daß der Mensch zu dieser Erkenntniß lediglich seiner Vernunft bedarf, die hiebei an keine anderen Bedingungen gebunden ist, als an die der natürlichen Vernunft-

---

1) Vgl. oben S. 24, Note 3.

2) So faßt Perrone, Praelect. l. c. prop. II. (edit. Lovan. t. IX. p. 383) seine betreffende These: Ratio etiam *individualis*, ac propterea absque consensus generis humani subsidio, potest sibi in pluribus veritatibus certitudinem comparare. Der Ausdruck individuelle Vernunft wird also hier im Gegensatze zur allgemeinen oder Gesammt-Vernunft, zum allgemeinen Urtheil der menschlichen Gesammtheit, zum „sens commun" Lamennai's genommen. S. unten §. 27.

3) Wie solches theilweise von Reformatoren und Jansenisten gelehrt wurde.

4) Was wirklich sein kann, ist möglich. Man unterscheidet die innere und die äußere Möglichkeit. Innerlich oder metaphysisch möglich ist Alles, dessen Begriff keinen Widerspruch in sich schließt. Davon ist hier nicht die Rede. Die äußere Möglichkeit wird einer Wirkung bezüglich ihrer Ursache zugeschrieben. Die äußere Möglichkeit wird wieder in physische und moralische unterschieden. Physisch möglich ist einer Ursache Alles, was sie durch

bethätigung überhaupt[1]). Namentlich bedarf er dazu weder unmittelbar, noch mittelbar[2]) einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, noch eines übernatürlichen Gnadenbeistandes[3]). Keineswegs ist aber dadurch jene allgemeine Mitwirkung Gottes bei allem creatürlichen Wirken, die man *concursus universalis* nennt, sowie die natürliche göttliche Providenz ausgeschlossen, vielmehr wie bei allem creatürlich Guten vorausgesetzt[4]).

---

die Kraft und nach den Gesetzen ihrer Natur hervorbringen kann. In diesem Sinne ist der menschlichen Vernunft die Erkenntniß aller natürlichen Wahrheiten physisch möglich. Der Ausdruck „moralisch" möglich wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Man kann moralisch möglich resp. unmöglich das durch das Sittengesetz Erlaubte resp. Verbotene nennen. Im gewöhnlicheren Sinne aber nennt man moralisch unmöglich Dasjenige, was nach der sittlichen Beschaffenheit des Menschen oder auch nach den allgemein bestehenden Sitten nicht zu geschehen pflegt; so ist es z. B. moralisch unmöglich, daß eine Mutter ihr Kind hasse oder daß ein civilisirter Mensch nackt einhergehe, obwohl beides ausnahmsweise geschehen kann. Aber auch das wird moralisch unmöglich genannt, was wegen entgegenstehender Hindernisse so schwierig ist, daß es nimmer geschieht. In diesem Sinne ist es wegen der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur in ihrem gefallenen Zustande moralisch unmöglich, die natürliche religiöse und sittliche Wahrheit in ihrer ganzen Integrität durch die bloße Vernunft und ohne Beihilfe der Offenbarung (und Gnade) so zu erkennen, wie es auch nur zur Verwirklichung der natürlichen Bestimmung des Menschen nothwendig ist. Deßhalb ist bezüglich keiner einzelnen dieser Wahrheiten moralische Möglichkeit der Vernunfterkenntniß geleugnet, wohl aber bezüglich ihrer totalen und perfecten Erkenntniß. Das wollten wir durch das Wort „indeterminirt" ausdrücken.

1) Die wesentlichste Bedingung aller menschlichen Erkenntniß ist eine entsprechende Wahrnehmung der Objecte, also hier insbesondere der Creaturen, aus denen wir Gott erkennen. Es ist also selbstverständlich nicht die Rede von einer rein aprioristischen Erkenntniß oder dem „reinen Denken" des idealistischen Pantheismus. Dieses Denken ist eine sophistische Dialektik und ein phantastisches Hirngespinnst, nicht aber eine vernünftige Erkenntniß und ein vernünftiges Denken. — Auch dieses sei hier schon bemerkt, daß die Frage, inwiefern das Leben in der menschlichen Gesellschaft und eine gewisse menschliche Bildung nothwendig sei, um den Menschen zu einer vernünftigen Erkenntniß höherer Wahrheiten zu befähigen, nicht unmittelbar hierhergehört, wenn auch in den letzten Consequenzen mit unserer Frage zusammenhängt. Vgl. unten §. 27 vom Traditionalismus.

2) Wie die Traditionalisten behaupten.

3) Wie ein falscher Supernaturalismus lehrt. Vgl. d. spec. Dogm. Von der Nothwendigkeit der Gnade.

4) Vgl. die betreffenden Lehren in der speciellen Dogmatik.

5) Gegenstand dieser Erkenntniß ist der Eine wahre Gott, der Schöpfer und Herr aller Dinge[1]), also nicht etwa ein vermeintliches[2]) unpersönliches und der Welt immanentes absolutes Wesen, sondern der von der Welt substantial verschiedene oder persönliche Gott, derselbe Gott, der auch, nur vollkommener und in übernatürlicher Weise, durch den Glauben erkannt wird[3]). Dasselbe gilt in entsprechender Weise auch von den übrigen Wahrheiten. Es ist die wahre Geistigkeit und persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele, die wahre Willensfreiheit, das wahre natürliche Sittengesetz, wie sie der Glaube lehrt, welche wir schon durch die bloße Vernunft zu erkennen vermögen.

6) Was die natürliche Erkenntniß Gottes[4]) insbesondere betrifft, so ist dieselbe eine aus den Creaturen[5]) geschöpfte. Sie entsteht dadurch, daß die menschliche Vernunft von der Existenz der Creaturen auf die Existenz Gottes und von dem Wesen und den Eigenschaften der Creaturen auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes schließt[6]).

7) Diese Erkenntniß der praeambula fidei, insbesondere der Existenz, des Wesens und der Eigenschaften Gottes ist mit vernünftiger Gewißheit verbunden. Sie ist also einestheils nicht eine nur wahrscheinliche Meinung (probabilis opinio); anderentheils besitzt sie aber auch nicht die übernatürliche Gewißheit des Glaubens oder gar der seligen Anschauung. Daher kann auch die sich selbst überlassene Vernunft bezüglich der hier in Frage stehenden Wahrheiten in Irrthum und Zweifel fallen, nicht als ob diese Wahrheiten an sich für die menschliche Vernunft nicht einleuchtend wären, sondern wegen Schwäche und Fehlerhaftigkeit des menschlichen Erkennens und Denkens[7]).

---

1) *Conc. Vat.* de fide, II, can. 1.

2) Denn dieses „der Welt immanente absolute Wesen" des Pantheismus ist ein Wahnbegriff, ein durch sophistisches Denken und phantastische Vorstellung fingirtes Unding, dem weder eine Sache, noch eine richtige Idee entspricht, wie dieses die gesunde Philosophie nachweist.

3) Vgl. oben S. 37, Alin. 2 u. 3 und Note 1.

4) Auch die Erkenntniß des geistigen und unsterblichen Wesens der Seele ist insofern mittelbar, als es nicht unmittelbar angeschaut, sondern nur aus seinen Thätigkeiten erkannt und aus anderen Wahrheiten gefolgert wird.

5) Also nicht wie die Ontologisten lehren, aus einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, oder, wie Andere meinen, aus einer angeborenen Gottesidee.

6) Vgl. oben §. 3, S. 6.

7) S. oben §. 3, S. 7 u. S. 11.

8) Der Grund der Erkenntniß und Gewißheit von Gott und den übrigen praeambula fidei, wovon hier die Rede, ist nicht die Autorität, weder die der göttlichen Offenbarung, noch die Autorität von Menschen oder der Gesammtheit der Menschen[1]), sondern die Einsicht der Vernunft in die evidenten Gründe dieser Wahrheiten. Es ist also das aus dieser Einsicht hervorgehende Fürwahrhalten ein Wissen, nicht, wie Manche lehrten, ein wenn auch nur natürlicher Glaube, und deßhalb ein purer Act des Erkenntnißvermögens und nicht, wie der Glaube, ein freiwilliges Fürwahrhalten *(actus a voluntate imperatus)*.

Bevor wir das Gesagte gegenüber den verschiedenen damit im Widerspruch stehenden Irrthümern genauer entwickeln, ist der Beweis unserer These, vor Allem aus den Quellen des Glaubens, sodann auch aus inneren Gründen zu führen.

Da aber die Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes, der Schöpfung und Vorsehung, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, des natürlichen Sittengesetzes u. s. w. an den betreffenden Orten der speciellen Theologie eingehender zu behandeln ist, so werden wir hier nur die Hauptbeweise andeuten, deren nähere Ausführung aber jenen speciellen Lehren vorbehalten.

§. 20.

Beweis unserer These 1) aus der heiligen Schrift.

Die heilige Schrift lehrt die natürliche Erkennbarkeit Gottes und der übrigen praeambula fidei theils mittelbar und implicite in anderen Wahrheiten, z. B. in der Lehre von der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, die auch durch den Sündenfall nicht verloren gegangen ist, theils unmittelbar und ausdrücklich. Hier werden wir nur letztere Beweise hervorheben, erstere in dem Argumente ex rationibus theologicis andeuten.

Die heilige Schrift erzählt zunächst die Geschichte der übernatürlichen Offenbarungen Gottes. Auch die natürlich erkennbaren Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen, wie Gottes Dasein und Eigenschaften, die natürlichen Sittengesetze, spricht sie als geoffenbarte Wahrheiten mit göttlicher Autorität aus. Sie legt dieselben nicht der Vernunft als philosophische Sätze zur Prüfung, sondern als Glaubenslehren zur gläubigen Annahme vor. Die hei-

1) Vgl. unten die Lehre Lamennai's und der Traditionalisten.

lige Schrift wendet sich überhaupt nicht an die Ungläubigen, um sie durch Vernunftbeweise zum Glauben zu führen, sondern an die Gläubigen, um sie im Glauben zu unterrichten. Wo sie Beweise führt, entnimmt sie dieselben daher vorzugsweise aus der göttlichen Autorität, nicht aus der menschlichen Vernunft. Das alte Testament insbesondere theilt uns mit, was Gott in übernatürlicher Weise gesprochen und gethan und was im Volke Gottes von den Vätern her durch die rechtmäßigen Stellvertreter Gottes, durch Patriarchen und Propheten und durch das von Gott gesetzte Priesterthum, überliefert ist. Noch prägnanter, als im alten Testamente, tritt dieser Standpunkt der Autorität und des Glaubens im neuen Testamente hervor. Christus spricht als der Sohn Gottes, als das wesenhafte Wort und die Wahrheit Gottes zu den Menschen und fordert von ihnen unbedingten Glauben. Denselben Gehorsam des Glaubens fordern in Christi Namen die Apostel als seine Stellvertreter, zu denen er gesprochen: Wer euch höret, der höret mich.

Wie die heilige Schrift bezeugt, war der erste Mensch nicht nur vom Beginne seines Daseins an mit der heiligmachenden Gnade und daher mit dem Glaubenslichte, sondern auch mit der Gabe übernatürlicher Weisheit ausgerüstet und Gott verkehrte und sprach in übernatürlicher Weise mit ihm. Nachdem durch die Sünde der paradiesische Zustand zerstört war, knüpfte Gott sofort durch die Offenbarung und Gnade der Erlösung die übernatürliche Verbindung mit den Menschen auf's Neue an. Im übernatürlichen Glauben an die göttliche Offenbarung sind die Kinder Gottes, sind die Patriarchen, ist das auserwählte Volk gewandelt; nicht aus der bloßen Vernunft, sondern aus dem Glauben haben sie ihre religiöse und sittliche Erkenntniß geschöpft.

Die Stämme und Völker aber, die den Weg des Glaubens verließen, haben mit dem übernatürlichen Glauben auch die richtige natürliche Gotteserkenntniß eingebüßt. So ist die ganze Menschheit mit Ausnahme des Volkes Israel dem Götzendienste und allen seinen sittlichen Greueln verfallen und nicht durch Philosophie, sondern durch die Predigt des Glaubens haben die Sendboten Christi die Heiden wieder zur Erkenntniß des wahren Gottes zurückgeführt und ihnen, mit und in der übernatürlichen Glaubenswahrheit, auch die natürliche Vernunftwahrheit wieder gegeben[1]).

Aus allem dem folgt aber keineswegs, daß der Mensch ohne Offenbarung und Gnade die natürlichen religiösen und sittlichen

1) Die Nachweise über alles dieses später.

Wahrheiten gar nicht zu erkennen vermöge; oder daß wenigstens durch den Sündenfall die Vernunft die Fähigkeit dazu verloren habe; oder daß Autorität und Ueberlieferung einer- und der Glaube andererseits die einzige Quelle aller religiösen und sittlichen Wahrheit und Gewißheit sei. Vielmehr lehrt die heilige Schrift klar und ausdrücklich, daß die Vernunft von Natur die Fähigkeit in sich trägt, den wahren Gott als den allmächtigen, gütigen und weisen Urheber und Regierer des Weltalls aus der Schöpfung, und das natürliche Sittengesetz aus dem Gewissen zu erkennen. Und zwar schreibt sie diese Fähigkeit nicht blos den Gläubigen, sondern auch den Ungläubigen, den Heiden zu.

Wenn der Psalmist sagt: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, die Werke seiner Hände macht kund das Firmament. Ein Tag ruft es dem anderen zu, und eine Nacht verkündet es der anderen. Das sind nicht Reden, sind nicht Worte, deren Stimme man nicht hören könnte. Denn über die ganze Erde hin geht aus ihr Schall und bis an die Enden des Erdkreises ihr Wort[1]," — so ist das freilich zunächst von einem Gläubigen und für die Gläubigen gesprochen; allein es ist auch, wie aus dem Texte selbst sich ergibt, die Größe und Schönheit der Schöpfung, in ihrem Schweigen, eine ununterbrochene und gar nicht zu überhörende Predigt von der Herrlichkeit Gottes für die ganze Erde und für alle Völker. Ebenso sind auch die Gerichte Gottes — nicht bloß das unter übernatürlichen Zeichen und Wundern sich vollziehende Messianische Endgericht, sondern auch die Gerichte Gottes in der Welt- und Völker-Geschichte, deren Sinnbild die gewaltigen Wetter in der Natur sind — eine laute Verkündigung der göttlichen Gerechtigkeit nicht nur für Israel, sondern auch für alle Nationen. Davon singt der Psalmist: Der Herr ist König! es juble die Erde, es freue

1) Ps. XVIII (XIX), 1—5. Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. In *omnem terram* exivit sonus eorum: et *in fines orbis terrae* verba eorum. Dieser Gedanke, daß die ganze Schöpfung Gott verkündet, kehrt vielmal in den heiligen Büchern wieder, z. B. *Isai.* 40, 26. Levate in excelsum oculos vestros, et videte, quis creavit haec: qui educit in numero militiam eorum, et omnes ex nomine vocat. *Job* 12, 7—10. Nimirum interroga jumenta, et docebunt te: et volatilia coeli, et indicabunt tibi. Loquere terrae et respondebit tibi: et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia haec manus Domini fecerit? In cujus manu anima omnis viventis, et spiritus universae carnis hominis.

sich der Inseln Menge. Wolken und Dunkel umgeben ihn; Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze seines Thrones. Feuer geht vor ihm her und verzehrt ringsum seine Feinde. Seine Blitze beleuchten den Erdkreis, es schauet und erbebet die Erde. Berge zerschmelzen wie Wachs vor dem Angesichte des Herrn, vor dem Antlitze des Herrn die ganze Erde. Die Himmel verkündigen seine Gerechtigkeit und alle Völker schauen seine Herrlichkeit[1]). Allerdings verstehen die Gläubigen, weil bereits durch den Glauben belehrt, die Sprache der Natur und der Geschichte besser, als die Ungläubigen; aber auch die Gläubigen könnten sie nicht verstehen, wenn sie nicht vernünftig wären und wenn die Vernunft nicht fähig wäre, aus Natur und Geschichte Gott und seine Eigenschaften und die daraus fließenden heiligen Gesetze der Gerechtigkeit zu erkennen.

Aber die heilige Schrift erklärt auch ausdrücklich und auf das Bestimmteste den Ungläubigen gegenüber, daß dieselben Gott und das natürliche Sittengesetz durch ihre Vernunft aus Welt, Geschichte und Gewissen wohl zu erkennen vermöchten, wenn sie nur wollten, und daß eben deßhalb ihr Unglaube und ihr Götzendienst, sowie die Greuel ihrer Laster unentschuldbar sind. Als Israel in seiner letzten Periode unter den hochgebildeten heidnischen Völkern lebte, da haben seine Weisen und Propheten, gerade wie später die Apostel, den Ungläubigen gegenüber nicht blos das Wort der Offenbarung verkündet und auf die übernatürlichen Zeichen der Wunder und Weissagungen sich berufen, sondern auch die natürliche Offenbarung Gottes in der sichtbaren Welt und Geschichte, sowie die Stimme der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gewissens als Beweise gegen den Unglauben und Aberglauben geltend gemacht. Hierher gehört vor Allem das Buch der Weisheit, XIII, 1—9[2]).

1) Ps. XCVI (XCVII), 1—6. Dominus regnavit, exultet terra: laetentur insulae multae. Nubes et caligo in circuitu ejus: justitia et judicium correctio sedis ejus. Ignis ante ipsum praecedet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus. Illuxerunt fulgura ejus orbi terrae: vidit et commota est terra. Montes sicut cera fluxerunt a facie Domini: a facie Domini omnis terra. *Annuntiaverunt coeli justitiam ejus: et viderunt omnes populi gloriam ejus.*

2) Vani enim sunt omnes homines (ματαιοι μεν γαρ παντες ἀθρωποι φυσει) in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est (τον ὀντα) neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex; sed aut ignem aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos putaverunt:

Nachdem der weise Mann zuvor die Strafgerichte Gottes über die Greuel des Heidenthums aus der heiligen Geschichte erwähnt, zeigt er a. a. O., und zwar zunächst der heidnischen Philosophie und dann erst, vom Vers 10 an, dem gemeinen Götzendienste gegenüber, die Verwerflichkeit und Unentschuldbarkeit des Heidenthums daraus, daß die Heiden mit ihrer Vernunft den wahren Gott aus seinen Werken klar und leicht hätten erkennen können und sollen. Daher sind eitel (thöricht von Natur) alle Menschen, die keine Erkenntniß Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern Den nicht zu erkennen vermochten, der da ist, noch auch auf die Werke achtend, erkannten, wer deren Bildner sei: sondern entweder Feuer oder Wind, oder die bewegte Luft, oder den Kreis der Gestirne, oder das große Gewässer, oder Sonne und Mond, für weltbeherrschende Götter hielten. Wenn sie nun, durch deren Schönheit entzückt, diese Dinge für Götter hielten, so hätten sie einsehen müssen, um wie viel schöner ihr Herr ist: denn der Urheber der Schönheit hat alles dieses gemacht. Oder wenn sie die Kraft und Wirksamkeit dieser Dinge anstaunten, so hätten sie daraus erkennen sollen, daß Der, welcher sie gemacht, mächtiger als diese ist. Denn aus der Größe der Schönheit der Schöpfung kann man vergleichungsweise deren Schöpfer erkennen.

Und nachdem er dann bemerkt, daß diese, die in ihrer Forschung geirrt, ein minderer Vorwurf als die Anbeter der Götzenbilder treffe, schließt der weise Mann seine Auseinandersetzung mit den Worten: Doch auch sie sind nicht zu entschuldigen: denn wenn sie zu solchem Wissen kommen konnten, diese Welt zu erforschen: wie haben sie nicht noch leichter den Herrn derselben gefunden?

---

sciant, quanto his dominator speciosior est, speciei enim generator (γενεσιαρχης) haec omnia constituit. Aut si virtutem aut opera (δυναμιν και ἐνεργειαν) eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam, qui haec fecit, fortior est illis. Ex magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri (ἐκ γαρ μεγεθους καλλονης κτισματων ἀναλογως ο γενεσιαρχης αὐτων θεωρειται). Sed tamen in his minor est querela. Et hi enim fortasse errant, Deum quaerentes et volentes invenire. Etenim cum in operibus illius conversentur, inquirunt: et persuasum habent, quoniam bona sunt, quae videntur. Iterum autem nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum: quomodo hujus dominum non facilius invenerunt.

Der Sinn dieser Lehre des Buches der Weisheit ist über jeden vernünftigen Zweifel erhaben. Der wahre Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, derselbe Gott, den Israel anbetet, kann nicht nur aus der übernatürlichen Offenbarung durch den Glauben, sondern er kann und soll auch von allen Menschen aus der sichtbaren Schöpfung durch Vernunftschluß und analogisch erkannt werden. Daher sind alle, die diesen wahren Gott nicht erkennen, thöricht[1]) und unentschuldbar, auch wenn sie der übernatürlichen Offenbarung entbehren. Denn jede gesunde Vernunft kann und muß von der Existenz der Geschöpfe auf den Schöpfer und von deren Schönheit und Vollkommenheit auf die eminente und unendliche Vollkommenheit Gottes, und zwar mit Leichtigkeit und Sicherheit schließen. Deßhalb sind die heidnischen Gelehrten und Philosophen um so unentschuldbarer, je mehr sie durch ihre Forschungen in die Erkenntniß der Creaturen eindrangen und je mehr sie im Denken geübt waren: um so besser und leichter mußten sie den Schöpfer aller Dinge erkennen. Die in neuerer Zeit von den Traditionalisten und Anderen vorgebrachte Behauptung, das Buch der Weisheit rede von der aus der Uroffenbarung und der Ueberlieferung stammenden, auch den Heiden zugänglichen Gotteserkenntniß, widerspricht dem klaren Contexte und stürzt die ganze Darstellung des heiligen Verfassers vollständig um.

Dieselben Gedanken wie das Buch der Weisheit spricht der Weltapostel im Römerbrief I, 18—25[2]) mit noch größerer Schärfe aus.

---

1) Allerdings wird in der heiligen Schrift auch die Unfrömmigkeit und Sünde Thorheit genannt, und wenn es Psalm XII. heißt: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus — so ist wohl zunächst an diesen Sinn zu denken. Dagegen Sap. XIII. ist offenbar unter der Eitelkeit oder Thorheit derer, in denen keine Gotteserkenntniß wohnt, zunächst deren Unvernünftigkeit verstanden. Das deutet auch das ματαιοι φυσει des griechischen Textes an. Sie sind thöricht, indem sie die natürliche Kraft ihrer Vernunft nicht oder nicht recht gebrauchen.

2) Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent; quia quod notum est Dei, manifestum est in illis (το γνωστὸν του θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς), Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται), sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas; ita, ut sint inexcusabiles. Quia, cum cognovissent Deum (γνόντες τὸν θεόν), non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis

Um nämlich zu zeigen, daß alle Menschen, Heiden wie Juden, schuldvoll vor Gott sind und nur durch Christi Gnade in Kraft des rechtfertigenden Glaubens selig werden können, zeigt der Apostel, daß der Götzendienst nicht etwa eine unverschuldete Verirrung, sondern eine schwere Schuld ist, indem auch die Heiden den wahren Gott durch ihre Vernunft aus der Schöpfung jederzeit hätten erkennen können und sollen; daß daher, weit entfernt, daß die Nichterkenntniß des wahren Gottes sie entschuldige, diese vielmehr selbst der letzte Grund aller ihrer Sünden und Schulden ist[1]). Weil sie den wahren Gott, obwohl er auch ihnen erkennbar war, nicht als Gott durch Anbetung und Danksagung ehrten, deßhalb fielen sie in Geistesverblendung und Herzensverfinsterung und durch diese in Götzendienst, zur Strafe und in Folge desselben aber in den Abgrund widernatürlicher Laster.

Nun könnte man einwenden und hat eingewendet: allerdings sei der Götzendienst der Ursprung der heidnischen Lasterhaftigkeit und in sich selbst unentschuldbar, weil aus selbst verschuldetem Abfall von dem wahren Gott entstanden, aber dieser Abfall sei eben ein Abfall von dem Glauben an die Uroffenbarung und die sie bewahrende reine Ueberlieferung gewesen.

Allerdings ist es thatsächlich richtig, daß das Heidenthum in seinem Uranfange nicht zunächst ein Abfall von der Vernunftreligion, sondern von der geoffenbarten Religion der Väter gewesen ist. Ob der heil. Paulus bei seiner Darstellung auch dieses im Auge hatte, können wir dahingestellt sein lassen. Denn es ist über jeden Zweifel erhaben, daß er die Schuld der Heiden seiner Zeit nicht aus dem Abfalle von der Uroffenbarung, den ihre Vorväter zur Zeit des babylonischen Thurmbaues oder zu irgend einer anderen Zeit begangen haben[2]), ableitet, sondern daraus, daß auch ihnen der wahre

---

Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam, ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis. Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium; et coluerunt, et servierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.

1) Daß der Abfall vom wahren Gott zum Götzendienst der Urquell des heidnischen Sittenverderbens sei, spricht auch das alte Testament aus. Infandorum idolorum cultura omnis mali causu est. Sap. 14, 27.

2) Dieser Abfall der Väter constituirt auch keine Schuld für ihre Nachkommen, wenn dieselben nicht an deren Verschuldung persönlich participiren. Es gibt nur eine einzige Erbsünde; nur die Schuld der ersten Sünde ist nicht als persönliche, sondern als Sünde des Menschengeschlechtes, als peccatum naturae, wie die Väter es ausdrücken, auf die Nachkommen Adams übergegangen.

Gott und die natürlichen Pflichten, die wir gegen ihn haben, aus der sichtbaren Welt schon durch die Vernunft klar und leicht erkennbar sind. Gerade diese Klarheit, Gewißheit und Leichtigkeit der Erkennbarkeit Gottes für jede Vernunft hebt der Apostel besonders hervor. Was von Gott *natürlich erkennbar* ist[1]), das ist eben deßhalb *auch den Heiden offenbar*[2]). Wohl ist Gott *an sich unsichtbar*, aber seine *ewige Macht und Gottheit*[3]) ist aus der Schöpfung durch seine Werke für den vernünftigen Geist in intellectualer Weise gleichsam *sichtbar*, d. h. *klar erkennbar*[4]). Die gesunde Vernunft, wenn sie die Schöpfung betrachtet, muß sofort einsehen, *daß* ein Gott ist, der alles dieses gemacht und geordnet hat, und *was* er ist, nämlich nicht eines der Dinge dieser Welt, ein Wesen, gleich den Geschöpfen — wie die Philosophen wähnten, wenn sie das Feuer, oder das Wasser, oder den Aether, oder die Gestirne zum Principe aller Dinge machten[5]), oder wie die Götzendiener meinten, wenn sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde von Menschen und Thieren vertauschten[6]) — sondern der unendlich vollkommene und allmächtige Geist.

Vergl. die Lehre von der Erbsünde. Wenn also auch die Urväter des Heidenthums vom Glauben ihrer Väter abgefallen sind, haben doch nicht ihre Nachkommen gleiche Schuld auf sich; im Gegentheil gereicht ihnen der Abfall ihrer Urväter und die heidnische Ueberlieferung ihrer Väter zu einer Entschuldigung. Und der heil. Paulus selbst rechnet diese Unwissenheit, in der sie von ihren Vätern erzogen wurden, den Heiden als Entschuldigung an. Tunc quidem ignorantes Deum, iis, qui natura non sunt dii, serviebatis. *Gal.* 4, 8. (Vgl. Act. 17, 30. 13, 27.) Die zur Zeit des Apostels lebenden Heiden waren schuldlos daran, daß sie die reine Ueberlieferung verloren und die Offenbarung Gottes, die Israel bewahrte, nicht kannten. Aber darin waren sie unentschuldbar, daß sie das Licht der Vernunft, das auch ihnen leuchtete, und die Offenbarung Gottes im sichtbaren Weltall „in Ungerechtigkeit gefangen hielten" und Den nicht erkannten, den Alles verkündigt und Den nicht zu erkennen, eine Sünde gegen die eigene Vernunft ist. Deßhalb gründet auch der Apostel, und alle Väter nach ihm, *hierauf*, nicht aber auf den Abfall von der Uroffenbarung, die Schuld der Heiden.

1) Quod *notum* est Dei (γνωστὸν τοῦ θεοῦ) im Gegensatze zu den *profunda* Dei, I Cor. 2, 10, den Glaubensgeheimnissen, die nur durch übernatürliche Offenbarung uns kund werden können.

2) *Manifestum*, φανερόν.

3) *Sempiterna ejus virtus* (δύναμις) et *divinitas* (θειότης). Das allmächtige *Wirken* und das aus diesem erkennbare *Wesen* Gottes. Als *ewig* ist dasselbe hervorgehoben den *zeitlichen* Dingen gegenüber, die eben als *zeitliche* das *ewige* Wesen erweisen.

4) *Invisibilia ejus intellecta conspiciuntur* (νοούμενα καθορᾶται).

5) Sap. 13, 2.

6) Rom. 1, 23.

Indem wir das Nähere über diese Stelle für die Gotteslehre aufsparen, genügt es hier zu constatiren, daß nach der Lehre des Apostels der wahre Gott aus der Schöpfung für die menschliche Vernunft erkennbar, und daß ihn nicht erkennen und anerkennen, deßhalb unentschuldbar ist.

Ganz dasselbe lehrt der Apostel im zweiten Kapitel des Römerbriefes bezüglich des natürlichen Sittengesetzes. Um nämlich die Juden zu überführen, daß der bloße Besitz des Gesetzes Mosis und die Beschneidung sie vor Gott nicht rechtfertigt, sondern daß jeder Mensch nur durch wahre Erfüllung des göttlichen Gesetzes gerecht sei [1]), zeigt er, daß auch die Heiden ein Gesetz haben, nämlich das in's Herz geschriebene natürliche Gesetz, nach welchem sie das Gute und Böse unterscheiden und sittliche Handlungen setzen können und theilweise wirklich setzen, und daß sie nach diesem Gesetze auch vor Gottes Richterstuhl gerichtet werden [2]).

Auch hier interessirt uns nur die Frage, ob und wie nach des Apostels Lehre das natürliche Sittengesetz der Vernunft auch ohne übernatürliche Offenbarung erkennbar sei. Die Frage inwiefern der Mensch auch ohne übernatürliche Gnade oder ohne Glauben dieses Gesetz erfüllen könne, sowie die Frage, welchen Werth vor Gott eine solche blos natürliche Gesetzeserfüllung habe und was in dieser Beziehung das zweite Kapitel des Römerbriefes lehre, ist später in der Gnadenlehre ausführlich zu behandeln.

Bezüglich unserer Frage kann es aber nach dem klaren Texte und der Auslegung der Väter und Theologen [3]) nicht dem mindesten

1) Non enim est acceptio personarum apud Deum. Quicunque enim sine lege (das heißt ohne das übernatürlich geoffenbarte geschriebene Gesetz) peccaverunt (nämlich gegen das in's Herz geschriebene Gesetz), sine lege (sc. scripta) peribunt, et quicunque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. *Rom.* 2, 11 & 12.

2) Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt (τα τοῦ νόμου) faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum judicabit Deus occulta hominum, secundum Evangelium meum, per Jesum Christum. *Rom.* 2, 14—16.

3) Gegenüber der, wohl von seinem Lehrer Bajus beeinflußten, Meinung des Estius, daß Rom. 2, 14 & 15 nur von jenen Heiden rede, welche durch Gottes Gnade, sei es vor, sei es nach Christus, den übernatürlichen Glauben gehabt und daß dieses auch die Lehre der Mehrzahl der Väter und Theologen gewesen sei, zeigt Franzelin (Tractat. de Deo, Thes. IV, p. 55 sq.) gründlich und erschöpfend, daß die Väter und Theologen, auch die von Estius angeführten, keineswegs dieser Meinung zugethan waren. Jedoch ging Estius

Zweifel unterliegen, daß der Apostel in der angeführten Stelle den Heiden, welche der göttlichen Offenbarung entbehren, die Fähigkeit

---

nicht so weit, wie Bajus, dessen Behauptung: „Cum Pelagio sentiunt, qui testimonium Rom. 2: *gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt*, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus" in der prop. 23 der Bulle Ex omn. afflict. verworfen ist. Auch leugnete Estius nicht, daß das natürliche Sittengesetz durch die bloße Vernunft erkannt werden könne, wie er Solches auch Rom. I bezüglich der Gotteserkenntniß in seinem Commentar ausdrücklich lehrt. Die Auslegung des Estius beruht auf der irrigen Annahme, daß die *gentes, quae legem non habent* v. 14 identisch seien mit dem *Graecus, cui gloria et honor et pax* des v. 10, mit *praeputium, qui justitias legis custodit* v. 25, mit dem in *abscondito Judaeus* oder der *circumcisio cordis in spiritu, cujus laus ex Deo*. Denn wenn man diese Stellen von einer vor Gott rechtfertigenden und verdienstlichen, der Glorie würdigen Gesetzeserfüllung versteht, so können sie sich allerdings nur auf Heiden-Christen oder auf Heiden vor Christus beziehen, die durch übernatürliche Gnade das Heil erlangten. Allein es ist durchaus ungerechtfertigt, aus jenen Stellen im Widerspruch mit dem einfachen Ideengang und den schlichten und klaren Worten des Apostels zu folgern, V. 14 & 15 rede nicht von jener natürlichen Erkenntniß und Beobachtung des Sittengesetzes, wie sie auch den Heiden ohne Hilfe von Offenbarung und Gnade möglich war und sich auch bei ihnen, wenn auch nur theilweise und mit vielen Defecten, wirklich fand. Die V. 14 & 15 begründen vielmehr das V. 12 Gesagte, daß nämlich auch jene, die ohne geschriebenes Gesetz sündigen, der Schuld und der Strafe verfallen. Beides setzt ja voraus, daß sie das Gesetz, wogegen sie sündigten, erkennen und erfüllen konnten. Und dieses zeigen eben V. 14 & 15 durch Hinweis auf das jedem Menschen in's Herz geschriebene Gesetz. Dagegen beriefen sich die Pelagianer auf diese Stelle, um zu beweisen, daß der freie Wille allein zur vollkommenen, den ewigen Lohn verdienenden Gesetzeserfüllung genüge. Der heil. Augustin widerlegt sie De spiritu et litera, cap. 26, indem er sagt, daß, wenn man unter Denen, qui naturaliter quae legis sunt faciunt, Solche verstehe, welche das Gesetz in einer gottgefälligen und des ewigen Lebens würdigen Weise erfüllen, dann müsse man darunter nach der Lehre des heil. Paulus Gläubige aus dem Heidenthume verstehen, im Sinne von Rom. 1, 16 (Evangelium) virtus Dei . . . in salutem omni credenti, Judaeo primum, et Graeco. Das wäre dann die Auslegung des Estius. Aber er fügt sofort bei, daß, wenn man Rom. 2, 14 von dem nicht gläubigen Heiden, von dem blos natürlichen Menschen verstehe, so sei hier von einer blos natürlichen und unvollkommenen Gesetzeserfüllung, wie sie allerdings auch den Heiden möglich und theilweise bei ihnen wirklich gewesen, die Rede, von einzelnen natürlich guten Werken, die zwar zeitlichen Lohn oder auch eine Minderung der ewigen Strafe, keineswegs aber die Erlangung der ewigen Seligkeit erwerben konnten, und dieser Auffassung der fraglichen Stelle gibt Augustin wohl den Vorzug. Aehnlich spricht sich Augustin aus Contra Julian. l. 4, c. 3, nr. 23 sq. — Uebrigens ist auch aus anderen Gründen klar, daß der heil. Paulus unter den gentes, quae legem non habent, nicht die Gläubigen aus dem Heiden-

zuschreibt, das natürliche Sittengesetz irgendwie aus Vernunft und Gewissen zu erkennen. Die traditionalistische Auslegung, daß die Heiden die Erkenntniß des Sittengesetzes, wovon hier die Rede, nicht aus Vernunft und Gewissen, sondern aus den aus der Uroffenbarung stammenden Ueberlieferungen schöpften, hat in dem Texte nicht nur keinen Anhaltspunkt, sondern wird von demselben förmlich und ausdrücklich ausgeschlossen. Das Gesetz, nach dem die Heiden sittlich urtheilen und handeln, wird ja gerade dem durch die übernatürliche Offenbarung gegebenen positiven Gesetze der Juden entgegengestellt.

Insofern man daher nach dem bei den Juden üblichen Sprachgebrauche unter Gesetz nur dieses geoffenbarte, auf die Gesetzestafeln geschriebene, mit äußerer Autorität dem Menschen gegenübertretende Gesetz versteht, sind die Heiden ohne Gesetz. Der Apostel redet also hier nicht von, auch den Heiden zugänglichen, positiven und überlieferten Gesetzen, mögen nun dieselben auf der Autorität menschlicher Gesetzgeber, oder auf Sitten und Gewohnheiten, oder auf der falschen Autorität der heidnischen Religionen beruhen, oder mögen sie Elemente der Uroffenbarung und der alten ächten Ueberlieferung derselben enthalten. Das Gesetz, welches hier der Apostel auch den „gesetzlosen" Heiden zueignet, ist auch nicht ein menschliches Gesetz, wie die positiven Gesetze der Heiden, sondern gerade wie das jüdische, ein göttliches Gesetz. Es ist von Gott, zwar nicht auf steinerne Tafeln, wohl aber in das Herz aller Menschen geschrieben und beruht auf dem Zeugnisse des Gewissens. Es hat daher auch denselben Inhalt, wie der Dekalog der Juden, soweit sich derselbe auf das natürliche Sittengesetz erstreckt. Die Heiden haben also zwar nicht die äußere Form des Gesetzes, wie die Juden, wohl aber dessen Inhalt und Wesen, wenn auch nicht so klar und deutlich, wie die Juden, denen das Gesetz nicht blos in's Herz geschrieben ist, sondern auch mit der Präcision eines positiven Gesetzes und der Autorität der übernatürlichen Offenbarung vor Augen steht; daher sind auch die Juden, wenn sie das Gesetz übertreten, schuldvoller als die Heiden.

Daß aber wirklich den Heiden das Sittengesetz aus Vernunft und Gewissen erkennbar ist, beweist der Apostel aus der That-

---

thum, den Graecus Rom. 1, 16 versteht; denn der gläubige Grieche hat ja das offenbarte Gesetz ebenso, wie der Gläubige aus dem Judenthum. Rom. 1, 16 bildet Jude und Grieche den Gegensatz der Abstammung, während Rom. 2, 14 der, welcher ohne das geoffenbarte Gesetz ist, dem, der dieses Gesetz besitzt, entgegengestellt wird.

sache, daß ja auch die Heiden sittlich handeln und urtheilen. Sie, die kein (geoffenbartes) Gesetz haben, thun aus natürlichem Antriebe (naturaliter, φύσει) das, was dem Gesetze entspricht (ea, quae legis sunt, τὰ τοῦ νόμου) und zeigen dadurch, daß sie, obgleich sie nicht ein solches Gesetz wie die Juden haben, doch das Gesetz besitzen; sie tragen es nämlich in sich, in ihrer vernünftigen Natur und sind insofern sich selbst Gesetz (ipsi sibi sunt lex). Nicht als ob der Mensch sein eigener Gesetzgeber wäre, oder als ob der letzte Grund der verpflichtenden Kraft des Gesetzes in der Menschenwürde, in dem kategorischen Imperativ Kant's läge. Ein solcher Gedanke ist dem Apostel absolut fremd. Das Gesetz, von dem er redet, ist Gottes Gesetz, und nur in dem Sinne ist der Mensch sich selbst Gesetz, als er von Natur die Fähigkeit besitzt, dieses göttliche Gesetz, nach dem er auch vor Gottes und Christi Richterstuhl einst gerichtet wird, zu erkennen. Insofern ist jedem Menschen der Inhalt oder das Wesen des Gesetzes (opus legis, τὸ ἔργον τοῦ νόμου, was ganz dasselbe bedeutet wie ea quae legis sunt, τὰ τοῦ νόμου) in's Herz geschrieben. Dieser sinnbildliche Ausdruck redet also offenbar nicht von jener Gnaden-Erleuchtung und Bewegung zur Erkenntniß und Erfüllung des Gesetzes, wovon die Propheten sprechen, wenn sie sagen, daß in der Messianischen Zeit der vom Messias verliehene heilige Geist den Menschen das göttliche Gesetz in's Herz schreiben werde[1]). Denn gerade diesem Gesetze des Geistes und des Lebens[2]) stellt der Apostel im Römerbriefe das bloße Gesetz gegenüber, wie es allen Menschen durch das natürliche Gewissen und den Juden überdies durch Moses gegeben ist und das für sich allein uns nicht gerecht und selig machen kann[3]). Es ist vielmehr das natürliche Sittengesetz, von dem der Apostel sagt, daß es Jedem in's Herz geschrieben sei. Denn was von den sittlichen Handlungen der Heiden gilt, daß sie dieselben nämlich aus ihrer

---

1) Z. B.: Dabo legem meam in visceribus eorum, et in *corde eorum scribam eam. Jer.* 31, 33 cf. *Deut.* 30, 6. *Is.* 51, 7. *Ez.* 11, 19. 36, 25. *II. Cor.* 3, 3 etc. Davon handelt der heil. Augustin de spir. et lit. c. 20 & 26

2) Rom. 8, 2.

3) Quia ex operibus legis non justificabitur *omnis caro* coram illo . . . Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi, in omnes et super omnes, qui credunt in eum, non enim est distinctio. Omnes enim (wie cap. 1, 2 u. 3 gezeigt ist, Juden wie Heiden) peccaverunt, et egent gloria Dei. Rom. 3, 20—23.

natürlichen Kraft (naturaliter[1]) verrichten, das gilt auch von der hiezu vorausgesetzten Erkenntniß des Sittengesetzes, nach welchem sie handeln und wovon V. 15 näher redet. In welchem Sinne aber das Sittengesetz von Natur in's Herz aller Menschen, also auch der Heiden, geschrieben ist, gibt der Apostel gleichfalls unzweideutig zu verstehen. Ihr Gewissen nämlich gibt von diesem Gesetze Zeugniß[2]). Dieses Zeugniß des Gewissens wird, wie der Apostel V. 16 hervorhebt, sich zumeist vor dem Richterstuhle Gottes geltend machen; nicht aber, als ob erst dann die Stimme des Gewissens dem Menschen kund würde: denn nimmermehr könnte das göttliche Gericht den Menschen, der dem Gesetze des Gewissens zuwider gehandelt hat, verurtheilen, wenn derselbe nicht bereits damals, als er auf Erden handelte, dieses ihm nun vor Gottes Richterstuhl mit höchster Klarheit einleuchtende Sittengesetz hätte genügend erkennen können und sollen.

Auch über die Art und Weise dieser natürlichen Erkenntniß des Sittengesetzes spricht sich der Apostel sehr deutlich aus. Sie entsteht durch ein vernünftiges Denken[3]). Man hat also nicht an fertige, angeborene sittliche Ideen zu denken, sondern an die Fähigkeit der Vernunft, durch die ihr natürliche Thätigkeit die sittliche Ordnung und Verpflichtung zu erkennen und demgemäß zu beurtheilen, was man wollen und thun soll, beziehungsweise zu urtheilen, ob man dem Sittengebote gemäß oder zuwider gewollt oder gehandelt hat.

Auch das ist einleuchtend, obwohl es der Apostel nicht direct und förmlich ausspricht, daß der Mensch, so gewiß er vermöge seiner natürlichen Vernünftigkeit das Sittengesetz zu erkennen und über die sittliche Güte oder Verwerflichkeit seiner Handlungen zu urtheilen vermag, auch eine natürliche Erkenntniß seiner Willensfreiheit haben kann und wirklich hat: denn diese Erkenntniß ist in jedem

---

1) Allerdings sagt der heil. Augustin, daß in der Hypothese, daß V. 14 u. 15 von einer übernatürlichen Gesetzeserfüllung in der Kraft der Gnade Christi redete, *naturaliter* auch von Dem verstanden werden könne, was durch die von der Gnade wiederhergestellte und geheiligte Natur geschieht. Hoc enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. *De spiritu et litera* c. 27. Allein, wie bereits gesagt, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß an unserer Stelle „naturaliter" nicht in diesem uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne zu verstehen ist.

2) Testimonium reddente illis conscientia ipsorum, (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως).

3) . . inter se invicem cogitationibus accusantibus et defendentibus (μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων, ἢ καὶ ἀπολογουμένων).

Urtheil über die Sittlichkeit einer Handlung wesentlich vorausgesetzt und eingeschlossen.

Die theoretisch im Römerbriefe entwickelte Wahrheit, daß Gott und das natürliche Sittengesetz für alle Menschen aus der Schöpfung und dem Gewissen durch die Vernunft unschwer erkennbar ist, hat der Apostel auch praktisch den Heiden gegenüber angewendet. Sowie er zu Juden sprechend, die Verkündigung des Evangeliums an die Geschichte und die Verheißungen des alten Testamentes anknüpfte, so knüpfte er bei Heiden an die, auch ihnen von Natur zugängliche und nicht ganz verlorene natürliche Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes an. Nach seinem Beispiele haben die Verkündiger des Glaubens den Heiden und Ungläubigen gegenüber zu allen Zeiten dieselbe Methode beobachtet, und eine andere ist kaum möglich[1]). Die Apostelgeschichte zeigt uns das apostolische Urbild dieser Methode in dem kurzen Berichte über die Worte, welche Paulus und Barnabas zu Lystra[2]) an die Heiden richteten, und in dem Abriß der Rede, welche der heil. Paulus auf dem Areopag vor den Athenern hielt[3]).

1) Wohl kann der Heiden-Missionär, wie der Apostel an den Altar des unbekannten Gottes, auch an irgend einen Gebrauch oder eine Ueberlieferung des Heidenthums, das ja auch Elemente vernünftiger Wahrheit und Fragmente der Uroffenbarung enthält, angeknüpfen. Allein dieser Weg hat seine Gefahren; daher haben die Sendboten des Evangeliums zu allen Zeiten vorzugsweise an die menschliche Natur und Vernunft sich gewendet.

2) *Act.* 14, 14—16. Viri, quid haec facitis? et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum, et terram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra,

3) *Act.* 17, 22—31. Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosiores vos video. Praeteriens enim, et videns simulacra vestra, inveni et aram, in qua scriptum erat: *Ignoto Deo.* Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego annuncio vobis. Deus qui fecit mundum, et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia; fecitque ex uno (ἐξ ἑνός αἵματος) omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum, quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus; sicut et quidam vestrorum Poëtarum dixerunt: Ipsius enim genus sumus. Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile. Et tempora quidem hujus ignorantiae despiciens Deus, nunc annuntiat hominibus . . . . .

Durch ein vom heil. Paulus gewirktes Wunder hingerissen, halten die Bewohner von Lystra die beiden Apostel für Götter, die in Menschengestalt zu ihnen niedergestiegen. In den Worten, womit diese die ihnen dargebrachte göttliche Verehrung zurückweisen, sind folgende Gedanken enthalten: Wir sind Menschen wie ihr; aber auch die Götter, für die ihr uns haltet (Jupiter und Mercurius), sind keine Götter. Es ist nur Ein lebendiger Gott, der Schöpfer aller Dinge. Und wir sind gerade deßhalb zu euch gekommen, um diesen wahren Gott euch zu verkündigen, damit ihr von eueren nichtigen Götzen euch zu ihm bekehrt. Schon in diesen Worten liegt ein Hinweis darauf, daß die Heiden diesen wahren Gott aus der Schöpfung wohl hätten zu erkennen vermocht. Allein die Apostel sagen dieses auch ausdrücklich. Gott ließ, sagen sie, gleichsam zur Entschuldigung der Heiden, in den vergangenen Zeiten alle Heidenvölker ihre Wege gehen, und so verirrten sie sich in den Wahn des Götzendienstes, jedoch nicht mit Nothwendigkeit und nicht ohne Schuld: denn auch vor den Heiden hat sich Gott nicht unbezeugt gelassen. Was ist aber dieses für ein Zeugniß, das die Apostel meinen? Es sind nicht etwa übernatürliche Offenbarungen, nicht alte Ueberlieferungen, sondern es ist das offenkundige und allezeit gegenwärtige Zeugniß der sichtbaren Schöpfung, insbesondere die im regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten fort und fort sich erneuernde Wohlthat der Erhaltung, Ernährung und Beglückung der ganzen Welt: eine Offenbarung der göttlichen Macht und Güte, welche die Menschen nicht blos zur Erkenntniß, sondern auch zur dankbaren Verehrung Gottes hätte führen sollen [1]).

Derselbe Gedankengang, nur expliciter und eingehender, kehrt in der Rede des heil. Paulus auf dem Areopage wieder. Epikuräische und stoische Philosophen hatten mit dem Apostel in Disputationen sich eingelassen und sie führten ihn zum Areopag, um Ausführlicheres von seiner Lehre zu vernehmen [2]). Diese Notiz wirft ein Licht auf die Paulinische Rede, in welcher theils direkt, theils indirekt die Hauptirrthümer sowohl der Epikuräer, als der Stoiker widerlegt werden. Sie ist aber bereits selbst ein Argument für unsere Wahrheit. Denn wenn in den erwähnten Disputen Paulus den Einwürfen dieser Philosophen antwortete, so mußte er sich selbst philosophischer Argumente bedienen. Daß er aber nicht etwa einfach jede Discussion aus Vernunftgründen zurückwieß und seine Argu-

1) Hier ist derselbe Gedanke, wie Rom. 1, 21: quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum *glorificaverunt, aut gratias egerunt.*

2) *Act.* 17, 18 & 19.

mentation lediglich auf die Autorität gründete, beweist genügend der kurze Abriß der auf jene Disputationen folgenden Rede auf dem Areopag. Von dem auch im Heidenthum sich kundgebenden Zeugniß der Seele für den wahren Gott ausgehend, beweist der Apostel aus Vernunftgründen, daß nur Ein Gott ist, der Schöpfer und Regierer der Welt, und daß aus der, in der sichtbaren Schöpfung und der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Wirksamkeit und Vorsehung der wahre Gott und folglich auch die Nichtigkeit des Götzendienstes erkennbar ist. Ist es ja das letzte Ziel und die höchste Aufgabe aller Menschen, den wahren Gott zu suchen und zu finden. Und letzteres ist nicht schwer, da Gott uns nahe ist und wir in ihm leben, weben und sind, daher Alles in uns und außer uns ihn verkündigt. Ueberdies sind wir, wie selbst heidnische Weise erkannten, als Gottes Ebenbilder gleichsam göttlichen Geschlechtes. Daher müßten wir doch ihn, unseren Vater, erkennen und einsehen, daß er nicht, wie die Götzen, materiellen Gebilden ähnlich, sondern das Urbild und der Schöpfer unseres Geistes ist. Aber es ist leider Thatsache, daß ihn die sich selbst überlassenen Heidenvölker nicht, oder doch nur dunkel erkannt und daher, ohne ihn zu kennen, als „unbekannten Gott" verehret haben; daß sie vielmehr allen Verirrungen des Götzendienstes anheim gefallen sind, dessen Thorheit und Verwerflichkeit doch ihre eigene Vernunft einsehen mußte. Nun aber hat Gott aller Völker sich erbarmt in Jesus Christus, den er zum Erlöser und Richter der Welt gemacht und als solchen durch die Auferstehung beglaubigt hat, der sie nun durch seine Apostel zur Buße und Bekehrung ruft.

In diesem nicht zu verkennenden Gedankengange der apostolischen Rede sind alle katholischen Principien über die dem Glauben vorausgehende Vernunfterkenntniß und ihr Verhältniß zum Glauben klar und unzweideutig enthalten. Auch den Heiden, also dem gefallenen Menschen selbst im Zustande größter religiöser und sittlicher Entartung, ist die Erkenntniß des wahren Gottes und der Pflicht, ihm die gebührende Verehrung zu erweisen, möglich und naheliegend. Der Grund davon liegt objectiv in der natürlichen Offenbarung in Natur und Geschichte, subjectiv in der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele, deren natürliche Bestimmung es ist, Gott zu suchen und die vermöge ihrer Vernünftigkeit ihn auch zu finden vermag. Daher ist es eine vernunftwidrige Verirrung, wenn Menschen Götzen anstatt des wahren Gottes verehren. Daß aber diese schreckliche Verirrung das ganze Menschengeschlecht je länger um so mehr ergriffen, ist der

schlagendste Beweis, wie sehr die Menschen der vom Welterlöser durch die Apostel verkündigte Offenbarung bedürfen, die überdies so herrlich durch die Auferstehung Christi beglaubigt ist.

Wir werden später an seinem Orte näher sehen, wie die heilige Schrift, insbesondere der heil. Paulus die aus dem übernatürlichen Glauben entspringende Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, namentlich der Glaubensgeheimnisse von der natürlichen Erkenntniß Gottes und der übrigen praeambula fidei genau unterscheidet. Die von der übernatürlichen Glaubenserkenntniß handelnden Stellen sind daher ebensoviele Beweise für die natürliche Gotteserkenntniß und nur durch völliges Mißverständniß derselben konnte man sie als Argumente dagegen anführen. Wenn daher z. B. der heil. Paulus den Korinthern sagt, daß er nicht in hohen Worten menschlicher Weisheit zu ihnen gekommen sei, ja daß er sich vorgenommen habe, nichts unter ihnen zu wissen als Christus, den Gekreuzigten[1]), so leugnet er durch diese an Gläubige gerichteten Worte das natürliche Wissen nicht, sondern setzt es voraus.

§. 21.

Beweis unserer These 2) aus den Vätern[2]).

I. Die Väter und Kirchenschriftsteller des Alterthums haben nicht nur insgesammt die §. 20 hervorgehobenen Aussprüche der heiligen Schrift, insbesondere Sap. 13 und Rom. 1 u. 2 von der auch den Heiden möglichen, rein natürlichen Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes verstanden[3]), sondern vielfach auch noch andere

1) I Cor. 2, 21.

2) Vgl. *Petavius*, Theolog. dogm., tom. I. De Deo deique proprietat. lib. I, cap. 1—5. *Thomassin*, Theol. dogm., t. I. De Deo, lib. I, c. 1—26, lib. II & III, pass. Denzinger, a. a. O., Bd. 2, S. 28 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 2, S. 33 ff.

3) Wir haben S. 150, Note 3 gesehen, daß der heil. Augustin den Pelagianern gegenüber sagt, daß wenn man Rom. 2, 14 von einer zum Heile führenden Gesetzeserfüllung verstehe, auch unter den Heiden, die ohne Gesetz das, was des Gesetzes ist, erfüllen, solche verstanden werden müßten, die solches mit der Gnade Christi thun und unter jener Voraussetzung, mußte allerdings Rom. 2, 14 so gedeutet werden. Aber diese Voraussetzung ist sicher nicht begründet und auch Augustinus gibt der entgegengesetzten Meinung, wie wir sahen, offenbar den Vorzug. Wie Augustin Rom. 1 versteht, geht mit besonderer Klarheit aus der Erklärung dieser Stelle in *Serm. 55 de verb. Dni* hervor: Unde illi impii veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam illorum locutus est? Numquid legem acceperunt sicut Israelitae per Moysen?

Schriftstellen, deren Interpretation nicht so evident, wie die der genannten klassischen Stellen ist, in demselben Sinne ausgelegt. So verstehen Gregor der Große und Andere die Worte Eliu's an Job: Alle Menschen sehen ihn, Jeder schauet aus der Ferne[1]) von der allen Menschen gemeinsamen natürlichen Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung[2]). Auch jenes „Licht des göttlichen Angesichtes, das über uns gezeichnet[3])", und „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt[4])," haben die Väter und auch spätere Ausleger vielfach vom

Audi, quomodo illis Deus manifestavit. *Invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum, et vide, si non sensu suo tanquam tibi respondent: Deus nos fecit? Aehnlich Chrysostomus hom. 9 ad pop. Antioch. bei Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 2, S. 32.

1) *Job* 36, 25. Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul.

2) Omnis homo eo *ipso, quod rationalis est conditus,* debet *ex ratione colligere* eum, qui se condidit Deum esse . . procul quippe intueri est non illum per *speciem cernere*, sed adhuc *ex sola operum admiratione ratiocinando conspicere. Greg. M.*, Moral. 27, 2.

3) *Psalm.* 4, 7. Signatum est super nos lumen vultus tui.

4) *Jann.* 1, 9. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Die meisten Ausleger verstehen diese Stelle mit Recht von der übernatürlichen Erleuchtung, welche in Christus, dem Lichte der Welt, allen Menschen bereitet und angeboten ist. Allein das beeinträchtigt die Wahrheit des Gedankens selbst nicht, daß das Licht der Vernunft, wie durch den Logos erschaffen, auch in besonderer Weise endliches Abbild desselben ist. Darauf beruht die bei den älteren griechischen Vätern so oft vorkommende Lehre vom λογος σπερματικος oder κατα μερος. Sie betrachteten die bei den Heiden zerstreut und bruchstückweise vorkommenden höheren Wahrheiten als partielle Offenbarungen jener göttlichen Vernunft, die in ihrer ganzen Fülle in Christus uns erschienen ist. In diesem Sinne nennt z. B. Justin die christliche Wahrheit οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ γνῶσιν καὶ θεωριαν. II. Apol. 13. Man hat in neuerer Zeit die an Joh. 1, 9 anlehnende Lehre der Väter vom spermatischen Logos zu Gunsten der Theorie von einer angeborenen Gottesidee, sowie auch im Sinne des Ontologismus ausgebeutet. Kleutgen hat in seiner Philosophie der Vorzeit, B. 1, Abth. 5, III. (S. 749) gründlich nachgewiesen, daß dieses nicht der Sinn der Väter ist. Eher könnte man manche hierhergehörige Väterstellen von einer übernatürlichen Gnadenerleuchtung verstehen, und es läßt sich auch nicht bestreiten, daß eine solche auch Heiden gegeben werden konnte. Allein nichtsdestoweniger ist es über jeden Zweifel erhaben, daß die Väter unter dem spermatischen Logos nichts anderes, als die menschliche Vernunft verstanden haben, welche appropriatione ein Bild oder eine Participation des göttlichen Logos, wie das creatürliche Sein eine Participation an dem dem Vater in besonderer Weise

Lichte der Vernunft, diesem erschaffenen Abglanze der göttlichen Weisheit verstanden, kraft dessen die Erkenntniß Gottes allen Menschen ohne Ausnahme möglich und leicht ist [1]).

II. Die Väter unterscheiden überall eine doppelte Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge: die natürliche, welche die Vernunft, und die übernatürliche, welche der Glaube gewährt. Wohl, sagt der heil. Irenäus, erkennt man den Vater und den Sohn, also die Glaubensgeheimnisse, nur durch die Offenbarung des Sohnes; aber daß Ein Gott und Herr aller Dinge ist, das ist für Alle kraft der natürlichen Vernunft erkennbar [2]). Daß nur Ein höchster Gott und daß dieser und kein anderer der Weltschöpfer ist, das bezeugt nach demselben Kirchenvater nicht blos die Uroffenbarung, die Offenbarung des alten Bundes und die Lehre der Kirche, sondern auch die Heiden sind Zeugen dafür, indem ihnen diese Wahrheit schon aus der natürlichen Schöpfung durch die Vernunft einleuchtet [3]):

---

approbiirten göttlichen Sein ist. Darüber hat sich Origenes, den man besonders für jene modernen Ansichten anführte, so klar und präcis als nur möglich ausgedrückt. Auch die Sünder, lehrt er, indem sie sind und vernünftig sind, nehmen an der Wirksamkeit des Vaters und des Logos Theil, an der des heiligen Geistes aber nur die Begnadigten. Princ. 1, c. nr. 6—8. „Cum . . . ut sint habent ex Deo Patre, . . . ut rationabilia sint, ex verbo, ... nt sancta sint . . . ex spiritu sancto. So schreibt derselbe *In Jerem.* hom. 3, nr. 2 Lux vera, Filius Dei, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quicunque rationalis est, particeps verae lucis efficitur. Rationalis autem est omnis homo. So lehren alle späteren Väter. Nach Anführung von Joann. 1, 26 & Joann. 1, 9 sagt Hieronymus, gewiß ein authentischer Zeuge: Ex quo perspicuum fit, natura omnibus inesse notitiam Dei, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere in se semina sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Unde multi *absque fide et Evangelio Christi* vel sapienter faciunt aliqua vel sancte. *In Joann.* c. 1, 16.

1) Z. B. *Cyrill. Alex.* in *Joann.* 1, 9. *Bellarmin* in Ps. 4, 7.

2) Unde etiamsi *nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater et quibus Filius revelaverit* (*Matth.* 11, 27): tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando *ratio mentibus infixa* moveat ea, et *revelet eis,* quoniam *unus est Deus, omnium Dominus. C. haer.* 2, 6.

3) Nunc autem sufficit id, quod est ab eis, qui contraria nobis dicunt (nämlich der Gnostiker, welche behaupten, daß der wahre und höchste Gott des Christenthums ein anderer als der Weltschöpfer sei) testimonium, omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem, et in primis a primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus, et unum Deum fabricatorem coeli et terrae hymnizantibus: reliquis autem post eos a Prophetis Dei hujus rei commemorationem accipientibus; *ethnicis vero ab ipsa*

eine peremptorische Widerlegung des Traditionalismus, der alle Gotteserkenntniß unter den Heiden auf die Uroffenbarung zurückführen will.

Ebenso unterscheidet der heil. Clemens von Alexandrien an vielen Orten zwischen der übernatürlichen Glaubenswahrheit und der natürlichen Erkenntniß, welche auch die Heiden und heidnischen Philosophen vom wahren Gott aus der bloßen Vernunft erlangen können[1]). Alle Wahrheit ist von Gott, aber in verschiedener Weise: die natürliche Wissenschaft durch die Vernunft und das vernünftige Denken, die übernatürliche Weisheit durch die Offenbarung und den Glauben[2]). Der Logos, ist ein bei den Vätern häufiger Gedanke, hat in doppelter Weise zu uns geredet durch die Erschaffung der Welt und durch seine Menschwerdung und Lehre, oder wie Cyrill von Alex. (In Joann. 1) sich ausdrückt, διδασκαλικῶς und δημιουργικῶς, letzteres indem er den Samen der Erkenntniß Gottes in uns legte; dieses sei „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt[3])."

Zwei Wege, lehrt der heil. Augustin, führen zur Wahrheit: Vernunft und Autorität. Der vollkommenste Weg zur Wahrheit, den wir hier auf Erden haben, ist die göttliche Autorität, aber auch die Vernunft und die Philosophie, so weit sie mit der geoffenbarten Wahrheit harmonirt, ist nicht zu verschmähen[4]).

III. Was aber das Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben betrifft, so kommt zwar dem letzteren, wie wir später sehen werden, der Vorrang zu, aber andererseits setzt der Glaube den Vernunftgebrauch und insbesondere eine gewisse Erkenntniß Gottes voraus. Daher bekämpft Tertullian die Behauptung des Marcion, daß der gute und höchste Gott erst durch die Offenbarung bekannt geworden. Denn die menschliche

---

conditione (ἀπὸ κτίσεως κόσμου Rom. 1, 20) *discentibus.* Ipsa enim conditio ostendit eum, qui se disposuit. Ecclesia autem omnis per universum orbem hanc accepit ab apostolis traditionem. C. haer. 2, 9.

1) So *Stromata* lib. 1, cap. 19. Migne t. I, p. 806 sq.

2) Stromata I, 4. Cf. Origenes c. Cels. 1, 12 & 13.

3) S. oben S. 159, Note 4.

4) Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo impatienter desiderem — apud Platonicos (vgl. oben S. 89, Nr. 2, S. 90, Nr. 1) me interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido. *Contra Academ.* l. 3, c, 20. cf. De ordine 2, 9. — Andere Belege aus Theodoret, Chrysostomus, Fulgentius ꝛc. s. bei Denzinger a. a. O. S. 38 sq.

Seele ist älter, als die Prophetie, und der Seele wohnt von Anbeginn die Erkenntniß Gottes inne. Deßhalb ist auch diese der Seele natürliche Gotteserkenntniß allen Völkern gemeinsam[1]). Ja er sagt den Marcioniten gegenüber, daß ein Gott, der nicht allezeit der ganzen Welt bekannt gewesen, der wahre Gott nicht sein könne[2]). Diese vernünftige Erkenntniß des wahren Gottes ist die Vorbedingung des Glaubens[3]). Deßhalb, lehrt der heil. Augustinus, verschmähe Niemand die von Gott erschaffene Vernunft, ohne die wir nicht glauben könnten[4]). Denn ehe wir glauben, müssen wir einsehen, daß und wem zu glauben ist[5]). Auch den Inhalt des Glaubens können wir nur unter der Voraussetzung vernünftiger Begriffe erfassen[6]).

IV. Was die Erkenntniß des Einen wahren Gottes insbesondere betrifft, so ergibt sich dieselbe namentlich aus all' jenen unzähligen Stellen, welche 1. aussprechen, daß die Erkenntniß des wahren Gottes allen Menschen von Natur angeboren, der Seele eingepflanzt, mit der Vernunft selbst gegeben sei.

---

1) Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt animae Deum. Noli, barbare haeretice, priorem Abraham constituere quam mundum . . . Nunquam Deus latebit . . . semper intelligetur . . . Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus, et in quo sumus. Sic probatur et Deus et unus . . . *Adv. Marc.* 1, 10.

2) Hinc itaque constantissime dirigam, Deum non esse, qui sit hodie incertus, quia retro ignotus: quando, quem constat esse, ex hoc ipso constat, quod nunquam fuerit ignotus, ideo nec incertus. Si quidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est; ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. *Adv. Marc.* 1, 9. Scheint daher Tertullian anderwärts zu sagen, daß es ohne Glauben keine Erkenntniß der Wahrheit und insbesondere Gottes gebe (Cui veritas comperta sine Deo? Cui Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu sancto? Cui Spiritus sanctus accomodatus sine fidei sacramento? de an. I.), so leugnet er damit die Möglichkeit und die Wirklichkeit der von ihm so energisch bezeugten natürlichen Gotteserkenntniß nicht, sondern spricht nur in seiner rhetorischen Weise die allgemeine und schuldvolle Verirrung der Ungläubigen von der wahren Gotteserkenntniß aus. Vgl. Denzinger a. a. O., B. 2, S. 35.

3) Praemisit tibi naturam, submissurus et prophetiam, qua facilius credas, discipulus naturae. De resurr. carn. c. 2.

4) Absit, ut hoc in vobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Etiam credere non possemus, nisi rationales animus haberemus. Ep. *ad Consent.* (120) nr. 3.

5) Nullus enim credit, nisi prius cogitet esse credendum. Contra 2 epist. Pelag. 21, 8. — Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. *De vera relig.* 24.

6) Vgl. oben S. 35, Note 1.

Wir haben von Irenäus gehört[1]), daß die *ratio mentibus infixa* den Einen Gott uns kennen lehrt, von Tertullian[2]), daß jede Seele von Anbeginn die Gotteserkenntniß als Mitgift besitze. Von Natur *(naturaliter)* erkennt das Volk den Einen Gott, sagt Cyprian[3]). Der Glaube an Gott ist der menschlichen Natur eingepflanzt, sagt Justin[4]). Von Natur und ohne darüber belehrt zu sein nehmen alle Geschöpfe Gott an, bezeugt Clemens von Alexandrien[5]). Die Lehre von Gott ist der Natur angeboren, lehrt Tertullian[6]). Sie ist dem Menschen wie Arnobius sagt, angeboren, anhaftend, eingepflanzt, eingeprägt[7]); sie wohnt ihm, wie Hieronymus aus Joh. 1, 9 folgert, von Natur inne[8]).

Diese und viele ähnliche Stellen der Väter beweisen zwar nicht, wie wir in der Gotteslehre sehen werden, für eine angeborene Gottesidee; noch weniger beweisen sie, daß diese angeborene Gottesidee die einzige Quelle der Gotteserkenntniß und der einzige Grund und Beweis für die Gewißheit unserer Gotteserkenntniß sei; aber sie zeigen mit höchster Evidenz, daß die Existenz und die Einheit Gottes, kurz der wahre Gott eine Wahrheit ist, welche jede ge-

---

1) S. 160, Note 2.

2) S. 162, Note 1.

3) De idol. vanitate. S. unten S. 166, Note 2.

4) ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. II. Apol. 6.

5) *Stromata* l. 5, c. 14 (ed. Migne p. 195 sq. Πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφυτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς παντα. — Parentis igitur ac rerum omnium effectoris sensum ex omnibus aliquem omnia, natura quidem vi, ac citra ullius disciplinae adjumentum haureunt, lautet sehr richtig die Uebersetzung der Mauriner. Selbst die vernunftlosen Wesen, sagt Clemens, ahnen gleichsam Gott durch ihr natürliches Streben nach dem Guten schlechthin, wie vielmehr die Menschen. Daraus folgert er ferner die Allgemeinheit des Glaubens an Gott unter allen Völkern. Populi omnes . . . unam eandemque ejus, a quo institutum hoc imperium est, anticipationem (προληψιν) habent. Und er fügt bei, daß die griechischen Philosophen (von der Philosophie der Barbaren dazu bewegt, — darüber unten S. 175) eine noch vollkommenere Erkenntniß des unsichtbaren Schöpfers, des summus rerum pulcherrimarum autor (cf. Sap. 13) erlangt hätten; deßhalb, schließt er, ist Gott, wie es Röm. 3 heißt, nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott.

6) Doctrina naturae congenitae et ingenitae conscientiae commissa. *De test. an.* 5.

7) Ingenitum, affixum, insitum, impressum. Adv. gent. 1, 33 (Migne p. 757).

8) Ex quo perspicuum fit, natura omnibus inesse Dei scientiam. Comm. in Gal. l. 1, c. 1.

sunde Vernunft nicht blos zu erkennen vermag, sondern auch mit größter Leichtigkeit, ja fast unwillkührlich erkennt, indem die menschliche Seele vermöge ihrer Natur von Gott sich abhängig fühlt und unwillkührlich bei ihm Hilfe sucht, ihn zum Zeugen nimmt; indem sie ferner vermöge ihres naturnothwendigen Verlangens nach dem schlechthin Wahren und Guten [1]) und auf Grund der ersten und einfachsten Vernunftprincipien aus der Ordnung der Schöpfung auf Gott, den Schöpfer und Regierer aller Dinge, die höchste Wahrheit und das höchste Gut schließt. Also deßhalb ist uns die Gotteserkenntniß von Natur angeboren, weil wir vernünftige Wesen sind und unsere Vernunft von Natur zur Erkenntniß des wahren Gottes fähig und geschickt ist; weil, wie Irenäus [2]) sagt, unsere Vernunft uns bezeugt und erkennen läßt, daß Ein Gott und Schöpfer aller Dinge ist; weil jeder Mensch, da er ein vernünftiges Geschöpf ist, Gott seinen Schöpfer aus Gründen der Vernunft erschließen muß, wie Gregor der Große [3]) lehrt. In der Gotteslehre werden wir näher sehen, daß das gesammte Alterthum nur in diesem Sinne eine angeborene natürliche Gotteserkenntniß lehrt [4]).

2. Dafür, daß nur Ein wahrer Gott und daß derselbe für jeden Menschen leicht erkennbar ist, haben die Väter als ein schlagendes Argument, das Zeugniß der Seele (testimonium animae [5]) geltend

1) Denn Sapere, id est veritatem quaerere, omnibus innatum est. *Lactant.* Instit. 1, 8.

2) S. oben S. 160.

3) Eo ipso, quod homo est rationalis conditus, debet ex ratione colligere, eum qui se condidit, Deum esse. *Moral.* l. 17, c. 3.

4) Vgl. *Franzelin*, De Deo. thes. 7, pag. 100 sq. Hier möge nur noch auf den heil. Johannes Damascenus, diesen treuen Interpreten der Väterlehre, hingewiesen werden, der seine Expositio accurata fidei orthodoxae, lib. I, c. 1 mit der Unterscheidung der übernatürlichen und natürlichen Gotteserkenntniß beginnt und von letzterer sagt: Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit (φυσικῶς ἐνκατέσπαρται), ut Deum esse cognoscat. Quin ipsae res conditae, earumque conservatio atque gubernatio, divinae naturae praedicant majestatem. (*Migne* Series graec. tom. 94, p. 790.)

5) Wenn Tertullian die Seele um dieses ihres Zeugnisses willen *naturaliter christiana* nennt und wenn die Vertheidiger des Christenthums diesen Gedanken in mannigfaltigen Formen wiederholt haben, so wollen sie damit selbstverständlich die Uebernatürlichkeit des Christenthums nicht leugnen, sondern, was den Heiden gegenüber besonders praktisch war, zunächst nur sagen, daß für die natürlichen Wahrheiten des Christenthums die Vernunft Zeugniß ablege; dann aber, daß auch die übervernünftigen Wahrheiten und übernatürlichen Institutionen des Christenthums der Vernunft und der menschlichen Natur entsprechen.

gemacht, nämlich die Thatsache, daß jeder Mensch in Gefahr und Noth, oder wenn er betheuern will, überhaupt im unreflektirten Affecte Gott, und zwar nicht einen der falschen Götter, sondern den Einen wahren, allwissenden, allwaltenden, gütigen und gerechten Gott anruft.

Nicht an gelehrte Argumente, nicht an Bücher und Philosophen, sondern an dieses allgemeine menschliche, unwillkührlich sich kundgebende Bewußtsein appellirt Tertullian in seiner Schrift: *De testimonio animae*[1]). Hierbei ist wohl zu beachten, daß die ganze Kraft dieses Beweises aus dem unwillkührlichen Zeugniß der Seele darauf beruht, daß die in ihm sich kundgebende Gotteserkenntniß nicht aus Ueberlieferungen, aus Gewohnheiten, aus menschlichem Unterricht, oder auch aus philosophischen Theorien, aus eigenen Reflexionen und Studien entspringt, sondern aus dem unreflektirten natürlichen Urtheile der menschlichen Seele. So legt die vernünftige Natur und durch sie der Schöpfer dieser Natur selbst dadurch Zeugniß ab. Daher ist es mittelbar, nämlich durch die Stimme der Gott ebenbildlichen Natur, ein göttliches Zeugniß[2]).

---

1) Novum testimonium advoco, imo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine majus, id est totum quod est hominis. Consiste in medio, anima . . . Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, (sed) . . . . te simplicem et rudem, et impolitam, et idioticam compello, qualem habent, qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus, quoniam aliquantulo peritiae tuae nemo credit . . . . dic testimonium . . . Nam te quoque palam et tota libertate . . . audimus ita pronuntiare: *Quod Deus dederit*; et: *Si Deus voluerit.* Ea voce et aliquem esse significas, et omnem illi confiteris potestatem, ac cujus spectas voluntatem; simul et ceteros negas deos esse, dum suis vocabulis nuncupas Saturnum, Jovem, Martem, Minervam. Nam solum Deum confirmas, quem tantum Deum nominas. De natura quoque Dei quem praedicamus nec te latet. *Deus bonus* est, Deus *benefacit*, tua vox est. Hinc ergo tibi anima de conscientia suppetit . . . praedicare: *Deus videt omnia;* et *Deo comendo;* et: *Deus reddet;* et *Deus inter nos judicabit* . . . In ipsis denique templis Deum judicem imploras . . . neminem de praesentibus deis contestaris, in tuo foro aliunde judicem appellas, in templis tuis alium Deum pateris. O testimonium veritatis, quae apud ipsa daemonia testem efficit christianorum!

2) Haec testimonia animae . . quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina. Non putem cuiquam frivolum aut frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur autoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae, magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Daß hier nicht

Fast alle Apologeten berufen sich in ähnlicher Weise auf dieses Zeugniß der vernünftigen Seele für den wahren Gott. So schon vor Tertullian (c. 240) Minutius Felix[2]) (c. 166). Deßgleichen der heil. Cyprian, der gerade daraus die Unentschuldbarkeit der Nichtanerkennung des wahren Gottes beweist[2]). Aehnlich Arnobius[3]) und Lactantius, welcher besonders hervorhebt, daß die Heiden den wahren Gott im Unglück anrufen, den sie in glücklichen Tagen vergessen[4]).

Aus diesen und ähnlichen Auseinandersetzungen über das Zeugniß der Seele erhellt auch recht anschaulich, daß jene natürliche Gotteserkenntniß, welche eine natürliche Voraussetzung des Glaubens bildet, keineswegs eine gelehrte, philosophische Erkenntniß, sondern die allen Menschen in genügendem Maße mögliche Einsicht der gesunden Vernunft ist.

Weit entfernt, daß diese natürliche Gotteserkenntniß von der Philosophie abhängig wäre, ist sie vielmehr ein Correctiv einer verirrten Philosophie, wie ja auch die Apologeten das Zeugniß der Seele nicht nur dem Götzendienste, sondern auch den Verirrungen der Philosophen entgegenstellen[5]). Wenn wir daher die Möglichkeit und

---

von einer göttlichen Belehrung durch übernatürliche Offenbarung, sondern durch das Licht der Vernunft in Verbindung mit der natürlichen Offenbarung der Schöpfung die Rede ist, bedarf kaum einer Bemerkung.

1) Audio vulgus, cum ad coelum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt; et: *Deus magnus est*; et: *Deus verus est*; et: *Si Deus dederit.* Vulgi iste naturalis sermo est, an Christiani confitentis oratio? *Minut.* Octav. c. 18.

2) Non et vulgus in multis Deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui authoris et principis admonetur. Dici et frequenter audimus: *O Deus!* et: *Deo commendo!* et: *Deus tibi reddat!* ... Atque haec summa delicti, nolle agnoscere eum, quem ignorare non possis. *De idol. vanit.* nr. 9.

3) *Adv. gentes* 2, 2.

4) Adeo ipsa veritas, *cogente natura*, etiam ab invitis pectoribus erumpit. Quod quidem non faciunt in prosperis rebus; nam tum maxime Deus ex memoria hominum elabitur, cum beneficiis ejus fruentes, honorem dare divinae indulgentiae debent. At vero si qua necessitas gravis presserit, tunc Deum recordantur; si belli terror infremuerit . . Numquam igitur Dei meminerunt, nisi dum in malis sunt. *Divin. instit.* 2, 1.

5) Hierauf leidet Rom. I, 21 & 22 ganz besonders Anwendung. Quia cum cognovissent Deum. — das gilt von der im Zeugniß der Seele sich kundgebenden gesunden Vernunft — evanuerunt in cogitationibus suis . . . dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt — das gilt nicht blos von den Verirrungen des Götzendienstes, sondern auch von den speculativen Verirrungen wissensstolzer und unfrommer Philosophen.

die Nothwendigkeit der natürlichen Gotteserkenntniß behaupten, so machen wir den Glauben an Gott dadurch nicht, wie man gesagt hat, abhängig von philosophischen Beweisen.

3. Allein eben deßhalb, weil der wahre Gott eine natürlich erkennbare und der gesunden Vernunft einleuchtende Wahrheit ist, kann dessen Existenz und Einheit, sowie dessen Wesen und Eigenschaften, so weit sie für die Vernunft erkennbar sind, auch aus vernünftigen Gründen und somit philosophisch bewiesen werden. Und auch dieses lehren die Väter als eine unzweifelhafte, sowohl christliche, als vernünftige Wahrheit. Demgemäß haben sie mannigfaltige Vernunftbeweise sowohl für die Existenz, als für die Einheit Gottes den Ungläubigen gegenüber geführt. Ebenso haben sie den Dualismus und Emanatismus der Gnostiker und Manichäer nicht lediglich aus Schrift und Ueberlieferung, sondern auch durch Vernunftgründe widerlegt. Da wir aber dieses später in der Gotteslehre näher betrachten, so wollen wir hier nur noch erwähnen, daß die Väter nicht nur an sich die Beweisbarkeit Gottes lehrten, sondern auch vielfach die Ueberzeugung aussprachen, daß die Besseren unter den heidnischen Philosophen den wahren Gott nicht nur erkannt, sondern auch durch philosophische Gründe bewiesen haben, und daß sie durch ihr philosophisches Denken vollkommener als die Ungebildeten, zur Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge vorgedrungen seien [1]).

V. Ebenso nachdrücklich und allseitig, wie die natürliche Gotteserkenntniß, haben die Väter auch die Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes für alle Menschen gelehrt [2]). In seiner Auslegung des zweiten Kapitels des Römerbriefes sagt Origenes, daß unter den Heiden, die sich selbst Gesetz sind, Jene zu verstehen seien, welche, von der natürlichen Vernunft geleitet, sittlich handeln. Obwohl diese, weil sie nicht an Christus glauben, vom ewigen Leben ausgeschlossen seien, so entgehe ihnen doch jene Ehre und jene Freude nicht, welche guten Werken als Lohn gebührt [3]). Dieses natürliche Sittengesetz, fügt er bei, ist allen Menschen

---

1) S. unten §. 22.

2) Cf. *Franzelin*, De Deo Thes. IV. *Thomassin*, Dogmat. t. 1, c. 7.

3) Graecus i. e. gentilis . . . ipse sibi lex est, ostendens opus legis in corde suo, et naturali ratione immotus, sicut videmus nonnullos in gentibus, vel justitiam teneat, vel castitatem servet . . . iste licet alienus a vita videatur aeterna, qui non credit Christo . . . videtur tamen, quod bonorum operum gloriam et honorem et pacem perdere penitus non possit.

gemeinsam. Durch das Gewissen hat Gott uns in den Stand gesetzt, von selbst die Erkenntniß des Guten und Bösen (*αὐτοδίδακτον γνῶσιν*) zu gewinnen, sagt der heil. Chrysostomus[1]) unter Berufung auf Rom. 2. Zu ihrem Gewissen und dem vernünftigen Denken (*λογισμοὶ*) haben die Heiden ein genügendes Gesetz[2]). Wie unsere leibliche Natur gegen Krankheit sich sträubt, so mißbilligt unser Gewissen von Natur[3]) das sittlich Schlechte.

Denen, welche das geschriebene Gesetz nicht kennen, dient die Natur statt des Gesetzes, sagt Tertullian[4]). Augustinus beweist dieses aus der Thatsache, daß jeder Ungerechte, wenn nur sein Eigennutz ihn nicht daran hindert, trefflich von der Gerechtigkeit zu reden weiß, und führt als Beispiel eines Allen in's Herz geschriebenen Gesetzes namentlich das Gebot an: Was du nicht willst, das dir geschehe, thue auch einem Anderen nicht[5]).

Aber nicht allein Gott, seine Vorsehung, das natürliche Sittengesetz, sondern auch die übrigen praeambula fidei, namentlich die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens haben die Väter als für alle Menschen vernünftig erkennbare Wahrheiten bezeichnet. Auch für sie haben sie das unbefangene menschliche Bewußtsein und Urtheil, welches im Zeugniß der Seele sich kundgibt, angerufen[6]), aber auch dafür philosophische Beweise geführt†).

---

1) Ad popul Antioch. hom. 12, nr. 3.

2) *Chrysost.* Hom. 5 in Rom.

3) Οὐκ ἐκ διδασκαλιας ἀνθρωπων, ἀλλ' ἐξ αὐτης της φυσεως. Hom. 9 in hexaem. nr. 3.

4) Ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem. *Adv. Marc.* 5. 13. Aehnlich *de cor. milit.* 6. Dei legem habes communem istam *in publico mundi, in naturalibus tabulis*, ad quas et Apostolus solet provocare . . . ut cum ad Romanos natura facere dicens nationes, ea quae sunt legis, *et legem naturalem suggerit et naturam legalem.*

5) Cui iniquo non facile est loqui justitiam? aut quis de justitia interrogatus, quando non habet causam, non facile respondeat, quid sit justum? Quando quidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: *quod tibi non vis fieri, ne facias alteri. Enarr.* in Ps. 57, nr. 1. Lex aeterna, sagt Augustin, est ratio divina, vel voluntas Dei *ordinem naturalem* conservari jubens, perturbari vetans. Contra Faust. 12, 25.

6) So z. B. Tertullian: Porro quomodo (rationalis anima) quae efficit hominem rationale animal, si ipsa rationem suam nescit, ignorans semetipsam? Sed adeo non ignorat, ut autorem, et arbitrum, et statum suum norit. Nihil adhuc de Deo discens, Deum nominat. Nihil adhuc de judicio ejus admittens, Deo commendare se dicit. Nihil magis audiens,

VI. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Väter in allen diesen Stellen, wo sie von der natürlichen Erkenntniß Gottes und den höheren Wahrheiten handeln, den gefallenen Menschen im Auge haben: reden sie ja von der auch den Heiden möglichen und auch bei ihnen vielfach, wenn auch unvollkommen, wirklich sich findenden Erkenntniß des wahren Gottes und des natürlichen Sittengesetzes. In der speciellen Dogmatik werden wir übrigens näher sehen und aus Schrift, Ueberlieferung und den Lehrentscheidungen der Kirche nachweisen, daß der gefallene Mensch auch ohne Offenbarung und Gnade die natürliche Wahrheit einigermaßen zu erkennen vermag, weil seine vernünftige Seele noch immer ein natürliches Ebenbild Gottes und diese Gottebenbildlichkeit keineswegs durch die Sünde zerstört ist [1]).

§. 22.

Beweis aus den Vätern, Fortsetzung. — Lehre der Väter über die Philosophie [2]).

Die Lehre der Väter über das dem Glauben vorhergehende natürliche Wissen wird besonders klar beleuchtet durch die Grund-

quam spem nullam esse post mortem, et bene et male defuncto cuique imprecatur. *De carne Christi* 12 (Migne II, c. 775.) — So Hilarius: Uniuscujusque mens ad cognitionem spemque aeternitatis *naturali* quodam fertur *instinctu*, qui veluti *insitum impressumque omnibus* sit, divinam inesse nobis animarum originem opinari; cum non exiguam coelestis in se generis cognitionem *mens ipsa* cognoscat. In Psalm. 62, nr. 3 (Migne Patr. lat. t. 9. c. 402).

†) Vgl. z. B. die herrliche Demonstration Augustin's de Trin. 10, 10 — wo er zeigt, daß die Meinung, die Seele sei ein Körper oder ein Product des leiblichen Organismus, eine durch nichts erwiesene und erweisbare Vorstellung der Phantasie, dagegen die geistigen Thätigkeiten der Seele schlechthin gewiß sind, womit auch evident, daß das Subject dieser Thätigkeiten nicht eine körperliche, sondern eine geistige Substanz ist. Cf. *Genes. ad lit.* c. 21, nr. 28. Andere hieher gehörige Väterstellen bei *Thomassin.* l. c. cap. 11—13.

1) Non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum est . . . remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest. *Augustin.* de spir. et lit. c. 27 & 28. Wenn die Väter den gefallenen Menschen öfters dem Blindgeborenen vergleichen, so thun sie es nicht, weil sie ihm das natürliche Auge der Vernunft absprechen, sondern weil ihm das übernatürliche Auge des Glaubens fehlt. *Caecitas est infidelitas, illuminatio fides. August.* tract. 44 in *Joann.* nr. 1. Nur jene, die wie die Reformatoren und Jansenisten zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nicht gebührend unterscheiden, können solche Stellen mißverstehen. S. Denzinger a. a. O. S. 40 sq.

2) *Thomassin*, Dogm. theol., de prolegom. theol. c. 35 sq. (edit. Vivès t. V.). *Baltus*, Jugement de saints pères sur la morale de la philosophie paienne. *Idem*, Défense des saints Pères accusés de Platonisme.

sätze, welche sie bezüglich der Philosophie überhaupt und der heidnischen insbesondere aufstellten.

Alle Väter stimmten darin mit den großen heidnischen Philosophen überein, daß die Philosophie nicht lediglich eine formale Erkenntnißtheorie sei, oder lediglich die Erkenntniß des Sinnlichen oder des Endlichen, sondern daß sie vor Allem die Erkenntniß des Uebersinnlichen, des Wesens der Dinge und ihres ersten Grundes und letzten Zieles zur Aufgabe habe; daß sie also nicht etwa blos Logik, Physik und Psychologie, sondern hauptsächlich Metaphysik und insbesondere natürliche Theologie und Ethik ist[1]).

Daß aber die menschliche Vernunft und daher die Philosophie fähig und berufen sei, diese natürlichen Wahrheiten zu erforschen, darüber bestund unter den Vätern kein Zweifel.

Wenn daher die Philosophen vielfach von der natürlichen Wahrheit weit abgeirret sind, so sind sie doppelt unentschuldbar. Denn wenn schon der schlichte Menschenverstand Gott und das Sittengesetz leicht zu finden vermag, wie vielmehr jene, die eine vollkommenere Wissenschaft von der Welt und dem Menschen, einen schärferen Blick und ein geübteres Denken besitzen! Wie daher das Buch der Weisheit (XIII) Diejenigen, welche so genau die Welt erforscht, für unentschuldbarer erklärt, wenn sie den Schöpfer nicht erkannten, so urtheilen auch die Väter. Obwohl, sagt Origenes, die Erkenntniß Gottes allen Menschen, welche Vernunft besitzen, nahe liegt, so kommt

---

1) Die Philosophie strebt nach der Erforschung der Wahrheit und des Wesens der Dinge; sie übt dadurch den Geist und macht ihn tüchtig, die volle Wahrheit, welche Christus ist, durch die wahre Philosophie (die christliche Weisheit) zu finden. Φαμὲν . . . . τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φυσεως sagt Clemens Alex. Strom. 1, 5 i. f. Sein Ausspruch, daß die Philosophie die volle Ruhe in der Wahrheit nicht findet, sondern nur eine „Vorschule" zur Ruhe in Christus (προπαιδεία τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως) ist, besagt nicht, daß die Philosophie keine höhere Wahrheit zu finden vermöge; lehrt ja Clemens, wie wir unten sehen werden, daß sie wirklich gar manche höheren Wahrheiten gefunden hat. Nur im Vergleiche zur vollen und höchsten Wahrheit des Christenthums ist die Philosophie nur ein Streben nach Wahrheit und ein unsicheres, analoges Conjecturiren. Ἄλλως τις περὶ ἀληθείας λέγει, ἄλλως ἡ ἀλήθεια ἑαυτὴν ἑρμενευει. ἕτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ αληθεια. Strom. 1, 6. Etwas Großes und aus ganzer Seele Begehrenswerthes ist in Augustin's Augen die Philosophie. Denn sie ist *amor studiumque sapientiae.* De morib. Eccl. l. 1, c. 21. Eben deßhalb weil das Ziel aller Philosophie ist, ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio, ist das Christenthum die höchste Philosophie. De ordine l. 2, c. 5.

sie doch vor Allem den Philosophen zu — und gerade deßwegen ist, wie auch der Römerbrief andeutet, ihre Gottlosigkeit so unentschuldbar[1]). Denn daß sie in ihrem Denken so sehr sich verirrten, daß sie den wahren Gott nicht erkannten, das hatte weder in dessen Unerkennbarkeit, noch in ihrer natürlichen Vernunft, noch in der Wissenschaft und Philosophie als solcher, sondern in ihrer Sünde und vor allem in ihrem Stolze[2]) und in ihren daraus entsprungenen Vorurtheilen seinen Grund. Nur dadurch kam es, daß sie tief unter die Ungebildeten und Unwissenden herabsanken und, wie ihnen die Väter so oft zu ihrer Beschämung vorhalten, weniger von Gott und der Wahrheit mit all' ihrer Wissenschaft erkannten, als diese durch ihren einfachen Menschenverstand und ihr unbefangenes Gewissen. Daher kam es, daß die berühmtesten Philosophen und Philosophenschulen, indem sie ihrem eigenen Sinne folgten, so jämmerlich an der Wahrheit Schiffbruch litten[3]).

Allerdings führen die heiligen Väter den Grund dieser Verirrungen der heidnischen Philosophie auch darauf zurück, daß dieselbe die übernatürliche Autorität der Offenbarung und Kirche nicht erkannten oder verschmähten. Denn da der Mensch, wie wir im folgenden Kapitel näher betrachten werden, thatsächlich zu einem

---

1) Diximus enim haec (die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen) quamvis ad omnes homines, quibus inest ratio naturalis, maxime tamen spectare ad sapientes hujus mundi et ad eos, qui philosophi vocantur, quibus praecipue creaturas mundi et omnia, quae in eo facta sunt, discutere disciplina est, et per haec, quae videntur, ea quae non videntur, ratione colligere . . . Ex hoc ergo inexcusabiles fiunt, quia cum manifestante Deo cognoverunt Deum, non ut dignum est, coluerunt Deum, aut gratias egerunt. *Orig.* Comment. in ep. ad Rom. nr. 15.

2) Ewig wahr und auch auf die moderne falsche Philosophie anwendbar sind die herrlichen Worte Augustin's Confess. l. 5, c. 3, nr. 3: Multa vera de creatura dicunt, et Veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt, et ideo non inveniunt: aut si inveniunt, cognoscentes Deum non sicut Deum honorant . . . sed evanescunt in cogitationibus suis, et dicunt se esse sapientes, sibi tribuendo, quae tua sunt, ac per hoc student perversissima caecitate etiam tibi tribuere, quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es . . . et convertunt veritatem in mendacium. Cf. *De script.* Serm. 68.

3) Neque enim ignotum est, quantum graecae scholae, romana eloquentia et totius mundi inquisitio circa inveniendum summum bonum, acerrimis studiis, excellentissimis ingeniis laborando, nihil egerint, quam ut evanescerent in cogitationibus suis, et obscuraretur cor insipiens eorum, qui ad cognoscendam veritatem seipsis ducibus utebantur. *S. Prosper.* I. adv. Collat. 12.

übernatürlichen Ziele bestimmt ist, das nur auf dem Wege des Glaubens und der Gnade erreicht werden kann, so konnten selbstverständlich die Menschen auf dem Wege der bloßen Philosophie zur wahren Glückseligkeit nicht gelangen[1]).

Nicht gegen die Philosophie als solche haben die Väter polemisirt, sondern gegen die schrecklichen Verirrungen derselben; gegen die aus diesen Verirrungen entsprungenen zahllosen philosophischen Sekten und ihre Widersprüche, sowie gegen den Mißbrauch, den die Häretiker mit der Philosophie trieben, indem sie entweder, wie die Gnostiker, das Christenthum durch die Irrthümer und Truggebilde der neuplatonischen Philosophie verfälschten[2]), oder wie die Arianer, ihre häretischen Irrthümer mittelst aristotelischer Dialektik vertheidigten und die Geheimnisse des Glaubens angriffen[3]). Daher haben wohl manche Väter sich sehr scharf gegen gewisse Philosophen und philosophische Systeme ausgesprochen, niemals aber die Möglichkeit und Nützlichkeit einer aufrichtig nach

---

1) Ipsi philosophi, qui non videntur laborasse in studiis suis, nisi ut invenirent, quomodo vivendum esset accomodate ad beatitudinem capessendam, cur dissenserunt et a magistris discipuli et inter se condiscipuli, nisi quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt? . . . quid agit, aut quo vel qua, ut ad beatitudinem perveniatur, humana se porrigit infelicitas, si divina non ducit auctoritas. *August.* Civ. Dei 18, 41 (ed. Migne t. 7, c. 600.

2) Davon Tertullian. Ipsae haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat. Inde Marcionis Deus melior de tranquillitate: a stoicis venerat. Et uti anima interire dicatur, Epicurus observatur. Et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur. Et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est. Et ubi aliquid de igneo Deo allegatur, Heraclitus intervenit. Eaedem materiae apud haereticos et philosophos voluntantur. De *praescript.* 7 cf. *De anima* 18 & 23. Aehnlich Irenäus Adv. haer. l. 2, c. 14, nr. 3, 5 & 6, wo er den Gnostikern zeigt, daß ihre Lehren aus den verschiedenartigsten Meinungen der Philosophen stammen. In gleichem Sinne sagt Hieronymus: Philosophi patriarchae haereticorum, Ecclesiae puritatem perversa maculaverunt doctrina. Epist. 133 ad Ctesiphont., adv. Pelag. nr. 2 (Migne Patr. lat. t. 22, p. 1148 cf. *Dialog. adv. Pelag.* 1, 14.

3) So bekämpft z. B. Epiphanius den Aëtius, da er mit aristotelischen Kategorien das Geheimniß der Trinität bestritt. *Adv. haeres* lib. III, t. 1, haeres. 76, adv. Anomoeos. So bekämpft und persiflirt auch Basilius den Mißbrauch, den die Anomöer mit der aristotelischen Dialectik trieben; zugleich aber zeigt er ihnen, daß sie den Aristoteles mißverstehen und widerlegt sie aus Aristoteles selbst. *Advers. Eunom.* l. 1, nr. 9 (Migne Patrol. graec. t. 29, c. 531.

Wahrheit forschenden Philosophie geleugnet, noch in Abrede gestellt, daß auch die heidnischen Philosophen gar manche Wahrheit gefunden und gelehrt haben.

Wenn der Apostel, sagt Clemens von Alex.[1]), vor der Philosophie warne[2]), so habe er die Philosophie Epikurs und die falsche Philosophie der Stoiker im Auge gehabt; berufe er sich ja selbst an anderen Stellen[3]) auf Aussprüche griechischer Philosophen und Dichter. Manche Philosophen, wie Plato und Pythagoras, haben manche Wahrheiten erkannt; ja in Plato schien ein Funken hebräischer Weisheit zu sein[4]). Wie das Gesetz für die Juden der Wegweiser zu Christus war, so für die Griechen die Philosophie. Sie war ihnen vor Christi Ankunft von Gott gegeben, um sie über das Wahre und Rechte einigermaßen zu belehren und auf Christus, in dem die volle Wahrheit ist, vorzubereiten. Und auch nach Christi Ankunft ist sie noch nützlich; sie dient nämlich der Theologie, wie Hagar der Sara, den Glauben gegen die Einwürfe der Ungläubigen zu vertheidigen und dem Verständnisse der Gläubigen näher zu bringen[5]). Die wahre Philosophie ist aber dem Clemens, obwohl er den Plato sehr hoch stellt[6]), doch nicht irgend eines der verschiedenen Systeme, die alle ihre großen Mängel haben, sondern die vernünftige Wahrheit, und was immer davon die Philosophen, seien es Griechen, seien es Barbaren, Richtiges gelehrt haben, gehöret alles zur wahren Philosophie[7]). Die Philosophie ist daher, wie alles Gute, von Gott, nur ist sie nicht unmittelbar und principaliter und in übernatürlicher Weise, wie die heilige Schrift, sondern nur mittelbar, durch natürliche Mittel ein Geschenk Gottes. Fast alle Apologeten berufen sich deßhalb für die Einheit und Geistigkeit Gottes auf das Zeugniß heidnischer Philosophen; so z. B. Lactantius auf Aristoteles, Plato und Cicero[8]).

---

1) Strom. l. 1, c. 11 (Migne. P. graec. t. 8, c. 747.

2) Col. 2, 8. Videte, ne quis sit, qui vos seducat per philosophiam et inanem deceptionem, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum.

3) Act. 17, 28. Tit. 1, 12 & 13.

4) *Clem. Alex.* Paedag. l. 2, c. 1.

5) Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία. νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται. προπηδεία τίς οὖσα τοις τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπομένοις. Strom. 1, 5.

6) Cf. Strom. l. 1, c. 1. c. 7. c. 8.

7) Strom. 1, 7. S. oben S. 89, Note 4.

8) Aristoteles, quamvis ipse secum dissideat, ac repugnantia sibi dicat et sentiat, in summo tamen unam mentem mundo praeesse testatur. Plato,

Dem heil. Augustin selbst ist die Philosophie in gewisser Weise Führer zu Christus geworden. Schon in seiner Jugend wurde er durch Cicero's Hortensius für die Philosophie mächtig begeistert [1]). Als er dann vom Manichäismus eingenommen, ähnlich wie heute unsere Materialisten, nur Körperliches und räumlich Ausgedehntes als wirklich sich denken konnte, führte die Platonische Philosophie ihn zur Erkenntniß des Geistigen und der übersinnlichen Welt [2]). Dadurch wurden die Bande, die ihn an jene Häresie knüpften, gelöst, ein wesentliches Hinderniß, das ihn von der katholischen Wahrheit trennte, beseitigt und sein Geist durch die Befreundung mit dem Uebersinnlichen vorbereitet, nicht blos dieses, sondern mit Hilfe der Gnade auch das Uebernatürliche zu erfassen. Ja Augustin fand damals in Plato mehr, als wirklich in ihm enthalten, indem er, wie auch Clemens und so viele andere Christen des Alterthums, in Plato resp. den Neuplatonikern manche Geheimnisse des Christenthums, namentlich eine demselben verwandte Logos-

---

qui omnium sapientissimus judicatur, monarchiam plane apertegue defendit; nec aethera, aut rationem aut naturam, sed ut est, Deum nominat; ab eo mundum hunc perfectum atque mirabilem fabricatum esse. Quem Cicero secutus atque imitatus in plurimis, Deum frequenter confitetur ac supremum vocat in eis libris, quos *de legibus* scripsit, ab eoque regi mundum argumentatur. *Divin. inst.* lib. I, c. 5. Daß Lactantius, wie Clemens von Alexandrien und überhaupt die Väter, der Meinung ist, daß alle heidnischen Philosophen Bruchstücke derselben Einen Wahrheit gelehrt, die in ihrer ganzen Fülle in Christus offenbaret ist, und daß der von dieser vollen Wahrheit Erleuchtete aus diesen Bruchstücken ein vollständiges System der blos natürlichen Wahrheit zusammensetzen könnte, darüber siehe den Nachweis oben S. 89, Note 4.

1) Ego ab usque undevicesimo anno aetatis meae postquam in schola rhetorum librum illum Ciceronis qui *Hortensius* vocatur accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer. *De beata vita* c. 1, nr. 4.

2) Sed tunc lectis Platonicorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaererem incorpoream veritatem, invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi (Rom. 1, 20), et repulsus sensi quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te et infinitum esse, nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi. *Confess.* l. 7, c. 20, nr. 26. Als Augustin später dem heil. Ambrosius erzählte, daß er Schriften von Platonikern gelesen, wünschte ihm derselbe Glück, daß er nicht an die Schriften anderer Philosophen gerathen, scripta . . . plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa hujus mundi. l. c. 8, 2, nr. 3.

lehre zu finden meinte[1]). Jedoch, fügt er bei, gewährt die Philosophie nur eine unfruchtbare Erkenntniß von Gott, seinem Logos und von unserem Ziel: der Contemplation des Göttlichen in der übersinnlichen Welt. Aber von dem Weg, der dahin führt, vom fleischgewordenen Wort und seiner Gnade weiß sie nichts[2]). Daher gab sie ihm nur Wissenschaft, die aufblähet, nicht aber die Demuth und Zerknirschung, die von der Sünde befreit und heilig und selig macht[3]).

Fände sich in den Schriften heidnischer Philosophen irgend etwas von den übernatürlichen Geheimnissen, z. B. von der Trinität — was übrigens in Wirklichkeit nicht der Fall ist — so müßte solches nothwendig, wenigstens indirect, aus der göttlichen Offenbarung stammen. Wohl deßhalb, aber noch vielmehr um der Prahlerei der Heiden entgegen zu treten, welche sich rühmten, daß ihre großen Philosophen, zumal Plato, alle großen Wahrheiten des Christenthums vollkommener und in besserer Form und reiner als dieses besäßen und daß das Christenthum aus dieser griechischen Weisheit geschöpft habe, kommen die Väter oft auf den Gedanken zurück, daß umgekehrt die Philosophie der Griechen Alles der Philosophie der Barbaren verdanke[4]) und daß insbesondere Pythagoras

---

1) Procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros . . . et ibi legi, *quod in principio erat Verbum*, et *Verbum erat apud Deum* etc. . . . *Confess.* l. 7, c. 8, nr. 13.

2) Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi, et quia de plenitudine ejus accipient animae, ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi. Quod autem *secundum tempus pro impiis mortuus est;* et Filio unico tuo non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi, *abscondisti enim haec a sapientibus, et revelasti ea parvulis*, *Confess.* l. c. nr. 14.

3) Jam enim coeperam velle videri sapiens, plenus poena mea; et non flebam, insuper et inflabar sapientia. Ubi enim erat illa aedificans charitas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? aut quod illi libri docerent me eam? in quos me propterea, prius quam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere, ut imprimeretur memoriae meae quomodo ex eis affectus essem: et quum postea in libris tuis mansuefactus essem, et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernerem atque distinguerem, quid intersit inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua, et viam ducentem ad beatissimam patriam, non tantum cernendam, sed et habitandam. *Confess.* l. 7, c. 20, nr. 26.

4) Hierüber handelt ausführlich Massuet in der Dissert. I in libros *Irenaei.*

und Plato[1]) aus den weit älteren Büchern des alten Bundes geschöpft[2]) habe. Allein solche Stellen beweisen keineswegs, daß die Väter, wie die Traditionalisten wollen, alle höheren Wahrheiten, welche in den heidnischen Philosophen sich finden, aus der Ueberlieferung herleiteten[3]), vielmehr lehren sie ausdrücklich, daß die Philosophen auch durch den rechten Gebrauch ihrer Vernunft Wahrheit gefunden haben. Wenn es ferner mitunter heißt, daß die heidnischen Philosophen ihre Erkenntnisse einer göttlichen Eingebung[4]) verdankten, so wollen die Väter damit keineswegs alle Wahrheitserkenntnisse auf übernatürliche Erleuchtungen zurückführen. Gewiß ist nicht in Abrede zu stellen, daß nicht blos die Uroffenbarung, sondern auch der Einfluß Israels, das ja nach einander mit allen großen Nationen der alten Welt, als Zeuge des wahren Gottes und seiner Offenbarung, in Berührung kam, auch auf die Heidenwelt und die heidnischen Weisen irgendwie einwirkte[5]); auch die Möglichkeit etwaiger Gnadeneinflüsse ist nicht in Abrede zu stellen: allein der thatsächlichen Wahrheit und der Lehre der Väter nach ist dennoch das Licht der Vernunft eine Hauptquelle des Wahren, wie im gemeinmenschlichen Bewußtsein, so in der Philosophie der Heiden, und ist die heidnische Philosophie als Vernunftwissenschaft in derselben Weise ein Führer zu Christus, wie es die natürliche Gotteserkenntniß und das sittliche Bewußtsein der „von Natur christlichen Seele" ist. Wie hoch übrigens mitunter die Väter die besseren Philosophen erheben,

---

1) Der „attisch redende Moses", wie Numenius, oder wie Clemens sagt, „die beiden Nachahmer Mosis". Paedag. 2, 1.

2) So z. B. Justin, Cohort. ad Graec. nr. 15—25. 27. 28. 31. I Apol. 59. 60. 62. Clemens v. Alex., Strom. 5, 1. 6, 4. Euseb. Praep. evang. 11, 9. 13. 21. Vgl. Augustin, Civ. Dei 8, 11.

3) Es ergibt sich dieses auch aus den betreffenden Stellen selbst, indem hier nicht aus den von den Philosophen gelehrten Vernunftwahrheiten der jüdische Ursprung bewiesen wird, sondern aus gewissen Ausdrücken, z. B. daß Gott bei Plato wie Exod. 3, 14 als der Seiende bezeichnet wird. *August.* Civ. Dei 8, 11.

4) *Clem. Alex.* Strom. 5, 5. Daß übrigens Clemens bei Plato keine specifisch christliche Wahrheiten, sondern nur Bruchstücke der Vernunftwahrheit fand, ergibt sich u. A. aus *Stromat.* 6, 15, wo er erklärt, daß Plato vom Sohne Gottes und der Heilsordnung nichts wußte, weil ihm die göttliche Religion unbekannt war.

5) Daß und wie die Philonische Philosophie und der noch spätere Neu-Platonismus die jüdische und christliche Offenbarungswahrheit benutzte und entstellte, bedarf hier keiner besonderen Bemerkung.

so haben sie doch die Ohnmacht der Philosophie und die schweren Abirrungen auch der besten heidnischen Philosophen von der natürlichen Wahrheit und dem natürlichen Sittengesetze erkannt. Auch hat Augustin insbesondere das mitunter überschwängliche Lob, das er in früheren Schriften den Platonikern und Pythagoräern gespendet, später mißbilligt und an deren schwere und principielle Irrthümer erinnert[1]).

§. 23.

Beweis aus dem Consens der Theologen.

Es gibt, lehrt der heil. Thomas von Aquin in der *Summa contra gentiles*, eine doppelte Erkenntnißweise der göttlichen Dinge. Es gibt nämlich Gott betreffende Wahrheiten, deren Erkenntniß jegliche natürliche Fähigkeit der menschlichen Vernunft übersteigen, wie die Trinität; es gibt aber auch solche Wahrheiten, welche auch die natürliche Vernunft zu erreichen vermag, wie die Existenz und die Einheit Gottes — und diese Wahrheiten haben auch Philosophen, lediglich vom Lichte der natürlichen Vernunft geleitet, demonstrativ bewiesen[2]). Dem entsprechend haben die drei ersten Bücher der *Summa contra gentiles* vorzugsweise den Zweck, diese natürlichen Wahrheiten den Ungläubigen gegenüber zu beweisen, beziehungsweise von den Irrthümern, womit diese sie entstellt haben, zu reinigen und dadurch den natürlichen Boden zu gewinnen, sowohl zum Nachweise der Congruenz und Glaubwürdigkeit der Offenbarung, als zur Vertheidigung und analogischen Erklärung der Glaubensgeheimnisse, welcher Aufgabe vorzugsweise das vierte Buch gewidmet ist[3]). Die

1) *Retract.* I, c. 1, nr. 4. c. 3, nr. 3. Vgl. oben S. 90, Note 1.

2) Est autem in his, quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. S. c. g. l. 1, c. 3.

3) Den Hauptinhalt dieser drei ersten Bücher gibt Thomas l. 1, prooem. c. 3 mit den Worten an: Intendentibus nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest, 1mo occurrit consideratio de his, quae Deo secundum seipsum conveniunt (lib. I); 2o vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II); 3o autem, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III). Das vierte Buch dagegen handelt: „de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.“

Meinung Einiger, daß Gottes Dasein nicht durch die Vernunft, sondern lediglich auf dem Wege des Glaubens und der Offenbarung erkannt werden könne, erklärt der heil. Thomas geradezu für eine falsche Lehre, und zwar nicht allein aus Vernunftgründen, sondern auch weil diese Lehre dem Worte Gottes widerspricht [1]).

Dieselbe Lehre trägt der heil. Thomas in allen seinen Werken, insbesondere in der *Summa theologica* vor. Das Dasein Gottes und andere ähnliche Wahrheiten, welche durch die bloße Vernunft erkannt werden können, sind nicht lediglich [2]) Glaubenswahrheiten, sondern auch praeambula ad fidem. Denn der Glaube hat die natürliche Erkenntniß dieser Wahrheiten zur Voraussetzung, wie die Gnade die Natur und die Vervollkommnung das zu Vervollkommnende [3]).

Demgemäß behandelt er auch in der theologischen Summa die auch der Vernunft zugänglichen Wahrheiten in ganz anderer Weise als die Glaubensgeheimnisse. Während er das eitle und schädliche Bestreben, letztere aus Vernunftgründen zu beweisen, verwirft und keine anderen als analogische Argumentationen auf Grund der Glaubenswahrheiten zuläßt, beweist er erstere überall auch aus Vernunftgründen.

Alles dieses ist nicht etwa eine dem heil. Thomas und seiner Schule eigenthümliche Meinung, sondern hierin stimmen, mit kaum erwähnenswerthen Ausnahmen [4]), alle Scholastiker vor und

---

1) S. c. g. l. 1, c. 12. Nachdem er jene falsche Meinung aus Vernunftgründen widerlegt, schließt er: Tum etiam apostolica veritate asserente: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* (Rom. 1, 20.) — Cf. QQ. de mente art. 12.

2) Wir werden später sehen, daß sie zugleich auch Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein können und sind.

3) Deum esse, et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile. S. Th. 1, q. 2, a. 2, ad 1.

4) So machte Peter d'Ailly in I. Sent. dist. 3, q. 3. den Versuch, alle Aristotelischen Beweise für das Dasein Gottes als unstichhaltig nachzuweisen. Bannes, in D. Thom. 1, q. 2, a. 2 fällt hierbei folgendes Urtheil: Haec sententia est temeraria et ut quibusdam videtur erronea. Sed nihilominus mihi distinguendum videtur. Si enim quis neget, naturaliter posse cognosci, quantum sat est ad obligandos homines ad cultum Dei, negare Deum esse demonstrari posse, est haeresis: si quis autem dicat, non demonstrari secundum artem Aristotelicam non est error in fide, sed in Physica, aut Metaphysica, et temeraria in fide.

nach ihm[1]), wie nicht minder die s. g. positiven Theologen vollkommen überein[2]).

Besonders klar ergibt sich die Lehre der Theologen über unsere Wahrheit aus der Art und Weise, wie sie die Frage beantworten: Ob eine unverschuldete Nichterkenntniß Gottes möglich sei. Während alle Theologen darin einig sind, daß eine unverschuldete Unwissenheit bezüglich der geoffenbarten Wahrheit möglich und vielfach wirklich ist, leugen sie ebenso einmüthig bezüglich der natürlichen religiösen und sittlichen Grundwahrheiten die Möglichkeit einer unverschuldeten nicht nur positiven, sondern auch negativen Unwissenheit[3]), indem sie sich hiebei auf die oben angeführten Stellen der heiligen Schrift, namentlich *Rom. I & II.* und *Sap. XIII.* und Aussprüche der Väter, also auf die kirchliche

1) Modi sunt duo et viae duae et manifestationes duae, quibus a principio cordi humano proditus est et indicatus Deus occultus; partim scilicet ratione humana, partim revelatione divina. *Hugo a St. Vict.* de part. leg. div. l. 1, part. 3, c. 3. Dieses specificirt derselbe folgendermaßen noch näher: Quatuor modis invisibilis Deus ad notitiam hominis egreditur: duobus intus, duobus foris. Intus per rationem et aspirationem, foris per creaturam et doctrinam (sc. revelatam). Ex his duo ad naturam pertinent, duo ad gratiam: ratio et creatura ad naturam pertinent; aspiratio et doctrina ad gratiam. l. c. c. 31. Aliquas veritates possumus ex naturalibus cognoscere de Deo et aliquas non, quia quaecunque ex his, quae in effectibus sunt nota de Deo, possunt a nobis cognosci de Deo, quia per demonstrationem quia est, possumus concludere illa inesse Deo. *Scotus*, Report. Par. Proleg. q. 2, nr. 13. Bonaventura in 1 Dist. 3, q. 1 sq. und alle Commentatoren. ad h. l. Denzinger, Rel. Erkennt., B. 2, S. 33 sq.

2) Cf. *Petavius*, *Thomassin* l. c. oben S. 158 und *Canus*, de loc. theol. lib. IX. De octavo loco qui rationis naturalis argum. continet. Maximum ... ornamentum theologiae tollit, sagt er l. c. cap. 4, qui ex ea tollit philosophiam, qua scriptura etiam divina nedum humana ratio excolitur, ac mea quidem sententia, omnis institutio Theologiae humanae rationis argumenta desiderat, sed illa inprimis, in qua de rebus naturae disseritur. Disseritur autem de his saepenumero .... Naturae, rationis, philosophiae opem contemnere, amentis est.

3) Ignorantia *negativa s. privativa* ist das bloße Nichtwissen oder Nichtdenken, daß Gott ist; *ignorantia positiva* ist das irrige Urtheil, es sei kein Gott. Jenes Nichtwissen und diese Leugnung wäre unverschuldet (invincibilis) und mithin ohne Sünde, wenn einem Menschen absolut jede Anregung an Gott zu denken, oder die moralische Möglichkeit fehlte, die ihm sich erhebende Frage, ob ein Gott sei, zu lösen. Ueberwindlich und deßhalb unentschuldbar ist dagegen das Nichtwissen Gottes (wie überhaupt jeder Irrthum), sobald der Mensch die Pflicht erkennt, über das Dasein Gottes sich zu vergewissern und die Möglichkeit besitzt, ohne allzu große Schwierigkeit wenigstens mit moralischer Gewißheit zu urtheilen, daß Gott ist.

Ueberlieferung stützen. Nur darüber besteht eine Controverse, ob eine unverschuldete negative[1]) Ignoranz Gottes nicht wenigstens unter gewissen Verhältnissen auf einige Zeit möglich sei. Während ein Theil der Theologen und wohl mit Recht diese Möglichkeit für einige Zeit, nicht aber für die Dauer bei einem seiner Vernunft mächtigen Menschen zugibt, leugnen andere Theologen selbst die Möglichkeit einer auch nur kurzen unverschuldeten gänzlichen Nichterkenntniß Gottes[2]). Hierbei verweisen sie namentlich auf die kirchliche Verwerfung der Behauptung, daß es im Unterschiede von der theologischen eine rein philosophische Sünde gebe, nämlich eine Sünde, die zwar eine Verletzung der natürlichen sittlichen Ord-

1) Daß die positive Ignoranz oder die Gottesleugnung immer unentschuldbar ist, darüber besteht keine Controverse. Abgesehen von dem Worte Gottes, das ohne Unterschied jeden Gottesleugner für einen Frevler und Thoren erklärt, und dem einmüthigen Urtheile der Väter, ergibt sich dieses aus der Natur der Sache. Denn es ist unmöglich, daß Demjenigen, der Gründe gegen das Dasein Gottes zu haben glaubt, nicht auch einleuchte, daß mächtige Gründe für Gottes Dasein sprechen. Stützt er sich auf die Autorität Anderer, so kann ihm nicht entgehen, daß der Autorität etwelcher Atheisten die Autorität des ganzen Menschengeschlechtes gegenüber steht; hat er die Gründe seines Atheismus sich selbst erdacht, so hat er auch Verstand genug, um Gründe für Gottes Dasein einzusehen. Sowie aber ein Mensch bezüglich des Daseins Gottes zweifelt, ist er strenge verpflichtet, nach der Wahrheit in dieser wichtigsten unter allen Fragen redlich zu forschen. Da es nun gegen Gottes Dasein nur Scheingründe geben kann und überdies die Gottesleugnung der ganzen sittlichen Natur des Menschen widerspricht; die Gründe für Gottes Dasein dagegen überaus einleuchtend sind für jede gesunde Vernunft, und da die ganze geistige Natur und alle ihre höheren und edleren Interessen das Dasein Gottes gebieterisch fordern, so ist sowohl das Beharren im Zweifel, als die Leugnung Gottes immer eine schwere Sünde gegen das natürliche Sittengesetz und eine schwere Verletzung der gesunden Vernunft — ganz abgesehen von der Leitung der Vorsehung und der übernatürlichen Gnade, welche Dem nie fehlt, der redlich nach der Wahrheit verlangt.

2) Die meisten Thomisten — vgl. *Billuart*, Theol. Dissert. I, art. IV. *Gotti*, Theol. tract. II, q. 1, dub. 2 — leugnen die Möglichkeit einer unverschuldeten Nichterkenntniß Gottes auch nur für kurze Zeit. Andere gestehen diese Möglichkeit unter Umständen und für kürzere Zeit zu; z. B. *Theol. Wirceb.* t. 2, Disp. I, de exist. Dei etc. cap. 1, art. 1. Erstere berufen sich darauf, daß das Wort Gottes ganz unbeschränkt die Nichterkenntniß Gottes für unentschuldbar erkläre, ferner auf die Leichtigkeit und Natürlichkeit dieser Erkenntniß, sowie auf die göttliche Providenz, die Jedem diese nothwendigste Erkenntniß ermögliche. Letztere geben diese Argumente zu, allein erwidern, daß dadurch nicht eine zeitweise unverschuldete Unwissenheit unter besonderen Umständen ausgeschlossen werde.

nung, nicht aber eine Beleidigung Gottes in sich schließe [1]). Denn da unbestritten jede Verletzung der natürlichen Ordnung objectiv auch dem göttlichen Willen zuwider läuft, so kann diese Behauptung nur auf die subjective Verschuldung sich beziehen und daher nur unter der Bedingung einen Sinn haben, daß es eine unverschuldete Nichterkenntniß Gottes gibt.

Selbst ein außer der menschlichen Gesellschaft in der Wildniß aufgewachsener Mensch kann nach der allgemeinen Meinung der Theologen zu einer Erkenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes gelangen [2]).

Es versteht sich von selbst und wird ausdrücklich von den Theologen gelehrt, daß hier überall nicht von einer auf wissenschaftlicher Demonstration beruhenden philosophischen, sondern von jener ungelehrten, fast von selbst sich geltend machenden Einsicht der gesunden Vernunft und jenem Zeugnisse des unbefangenen Gewissens die Rede ist, welches die Väter als das natürliche Zeugniß der Seele bezeichnet haben. Daher ist auch mit dieser gemeinmenschlichen Erkenntniß der ersten natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche für jeden Menschen möglich und für jeden Menschen Pflicht und die natürliche Voraussetzung des Glaubens ist, nicht nothwendig eine auf vollkommener Einsicht in evidente Beweise verbundene metaphysische Gewißheit verbunden, sondern es genügt jene auf genügender Probabilität beruhende moralische Gewißheit, wie sie überall zum praktischen Handeln erforderlich und zureichend ist [3]).

---

1) *Propos. ab Alexandro VIII. damn.* Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi. Theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum quantumvis grave in illo, qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum. Allerdings enthält dieser Satz auch andere Irrthümer.

2) Wenn nämlich Thomas und die Mehrzahl der Theologen sagen, daß auch ein solcher zum Heile gelangen könne, denn wenn er mit der ihm nicht fehlenden göttlichen Hilfe das Naturgesetz erfülle, so werde ihm auch von Gott die nöthige übernatürliche Erkenntniß und Hilfe zu Theil: so setzt dieses voraus, daß derselbe ohne übernatürliche Offenbarung das Naturgesetz zu erkennen vermöge. Si . . . aliquis taliter (in sylvis) nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret. *Quaest.* 14 *de verit.* a. 11, ad 1.

3) Non est necesse, ut illa cognitio, qua ignorantia vinci debet, sit

Nicht minder als durch die einmüthige und ausdrückliche Lehre der Theologen wird unsere Wahrheit durch die seit der Väterzeit bis auf den heutigen Tag unter Billigung und auf Anordnung der kirchlichen Autorität bestehende Studienordnung bewiesen, nach welcher dem Studium der Theologie das der Philosophie als wesentliche Vorbereitung vorhergeht, wie dieses bereits oben in der Einleitung, insbesondere in der Geschichte der Theologie genügend gezeigt wurde.

§. 24.

Beweis aus kirchlichen Lehrentscheidungen.

Wenn auch keine förmlichen Lehrentscheidungen der Kirche vorlägen, es könnte doch nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die Fähigkeit der menschlichen Vernunft den wahren Gott und die übrigen praeambula fidei mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen, eine katholische Wahrheit ist. Denn das sind nicht nur jene Wahrheiten, die durch das kirchliche Lehramt ausdrücklich entschieden sind, sondern auch jene, welche von demselben öffentlich und allgemein gelehrt werden[1]).

Nun hat aber die Kirche zu allen Zeiten nicht blos durch ihre größten und gefeiertsten Väter und Theologen, wie wir gesehen haben, diese Wahrheit vorgetragen, sondern dieselbe wurde auch stets unter ihrer Leitung und nach ihrer Anweisung im öffentlichen kirchlichen Unterrichte gelehrt. Zum Beweise dafür genügt der römische Katechismus, diese authentische Anweisung, welche die höchste kirchliche Autorität nach Beschluß des Concils von Trient allen Seelsorgern gegeben hat, was und wie sie das christliche Volk lehren sollen. Der römische Katechismus beginnt, ähnlich wie die theologische Summe des heil. Thomas, mit der Erklärung, daß die menschliche Vernunft zwar nach des Apostels Lehre (Rom. 1.) „Vieles von den göttlichen Dingen zu erkennen vermöge und wirklich erkannt habe, wenn auch mit Mühe und Mängeln;“ nimmer aber die Geheimnisse unseres Heiles, ohne deren Erkenntniß wir nicht selig werden können[2]).

---

omninio evidens, et demonstrativa, sed sufficit, quod sit probabilis, et quod nulla occurrat ratio evidens, quae suadeat oppositum. *Gotti*, l. c. §. 1, Nr. VI. Cf. *Gonet*, Theol. thomist. tract. 1, disp. 1, art. 3.

1) *Vatic.* Cost. dogm. de fide cath., cap. 3, al. 4.

2) *Cat. Rom. Prooem. quaest. I.* Ea est humanae mentis et intelligentiae ratio, ut, quum *alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent*, ipsa per se magno adhibito labore et diligentia *investigaverit et cognoverit*, maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus

Mit derselben Unterscheidung zwischen der auch den Heiden möglichen, natürlichen unvollkommenen und defectibelen Gotteserkenntniß, zu welcher der Mensch durch die vernünftige Betrachtung der Geschöpfe emporsteigen kann, und der übernatürlichen und unvergleichlich vollkommeneren Erkenntniß, die wir durch das Licht des Glaubens besitzen, beginnt der römische Katechismus auch die Erklärung des ersten Glaubensartikels [1]).

Allein es fehlt auch nicht an ausdrücklichen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes. Mit derselben Wachsamkeit und Entschiedenheit, womit die Kirche jede rationalistische Ueberschätzung der menschlichen Vernunft bekämpfte, ist sie auch jeder Leugnung oder Verkümmerung der, der menschlichen Vernunft nach Gottes Ordnung und in Wahrheit zukommenden Fähigkeiten und Rechte, als glaubensgefährlichen Neuerungen und Entstellungen der katholischen Wahrheit entgegengetreten; mochten dieselbe von Häretikern ausgehen oder von Philosophen, mochten sie auf theologische oder auf philosophische Argumente gestützt werden.

I. Sowie die Kirche den Rationalismus der Pelagianer verwarf, hat sie auch die Lehre der Reformatoren, der Bajaner und Jansenisten von einer völligen Verdunkelung der Vernunft in Folge des Sündenfalles und einer völligen Unfähigkeit des gefallenen Menschen zu einer wahren natürlichen Erkenntniß Gottes und des sittlich Guten verworfen, wie wir dieses an den betreffenden Orten der speciellen Dogmatik sehen werden: Irrthümer, welche ihren gemeinsamen Grund in der Verkennung des richtigen Unterschiedes zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen haben [2]).

II. Ebenso hat die Kirche im Mittelalter die Anmaßungen eines Abälard, Raimundus Lullus u. A. die Glaubensgeheimnisse aus Vernunftgründen beweisen und begreifen zu können, verworfen [3]);

---

comparatur . . . naturae lumine illustrata cognoscere aut cernere nunquam potuerit. „Invisibilia quidem Dei, ut docet Apostolus, a creatura mundi per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas (*Rom.* 1, 20).“ Verum „mysterium illud, quod absconditum est a saeculis et generationibus“ (*Coloss.* 1, 26), ita humanam intelligentiam superat, ut, nisi manifestatum fuisset sanctis, quibus voluit Deus fidei munere notos facere divitias gloriae sacramenti hujus in gentibus, quod est Christus, nullo studio homini ad eam sapientiam adspirare licuisset.

1) *Cat. Rom.* Pars. 1, cap. 2, quaest. 6. S. oben S. 11, Note 3.

2) Vgl. den folgenden §.

3) S. unten von den Geheimnissen.

in gleicher Weise hat sie aber auch die Anfänge eines die Vernunftwahrheit zerstörenden pseudo-mystischen und philosophischen Skepticismus censurirt, und sich über das Vermögen, die Rechte und die Grenzen der Vernunft und Vernunftwissenschaft präcis ausgesprochen. Dieses geschah namentlich

1) gegenüber Nicolaus von Ultricuria, der 1348 eine Reihe vom apostolischen Stuhl censurirter skeptischer Sätze vor der Pariser Facultät widerrief[1]). Ein philosophischer Skepticismus, der die evidente Gewißheit der Existenz der Außendinge[2]) und jeglichen Schlusses, namentlich des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache[3]) und damit ausdrücklich die vernünftige Gewißheit der Existenz Gottes[4]) leugnet, soll dem Glauben, der allein Gewißheit biete, zur Folie dienen[5]). Das ist der Hauptgedanke des Systemes jenes Pariser Doctors, in welchem wir bereits in merkwürdiger Weise die Grundgedanken viel späterer Verirrungen finden.

2) Das fünfte allgemeine Lateran-Concil[6]) hat die Lehre des Pomponatius, daß philosophisch wahr sein könne

---

1) *Denzinger*, Enchiridion, Nr. 457—467.

2) Dahin gehören *Pr. 1:* Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo haberi potest, si homines intellectum suum convertant ad res, non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris. — Hiernach gibt es für die Vernunft nur eine empirische Probabilität. *Pr. 10:* Quod de substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiae. *Pr. 15:* Quod non scimus evidenter, quod aliquis sit vel esse possit effectus naturaliter productus. *Pr. 31:* Quod non potest evidenter ostendi, quin omnia quae apparent, sint vera. Mit dieser Leugnung der verschiedenen Arten evidenter Gewißheit hängt offenbar auch zusammen *Pr. 9:* Quod certitudo evidentiae non habet gradus.

3) Hierher gehören namentlich: *Pr. 2:* Quod non potest evidenter evidentia praedicta ex una re inferri seu concludi alia res, vel ex non esse unius, non esse alterius. *Pr. 17:* Quod nescimus evidenter, quod in aliqua productione concurrat subjectum. *Pr. 30:* Quod istae consequentiae non sint evidentes: actus intelligendi est, igitur intellectus est; actus volendi est, igitur voluntas est.

4) *Pr. 14:* Quod non scimus evidenter, quod aliqua causa causet efficaciter, quod non sit Deus.

5) *Pr. 11:* Quod excepta certitudine primi principii (Aber welches ist das oberste philosophische Princip dieses Systems? Darauf gibt pr. 53 Antwort: Hoc est principium primum et non aliud: Si aliquid est.) non est alia certitudo nisi primi principii fidei, vel quae in primum fidei principium potest reduci vel resolvi.

6) *Sess. VIII.* Bulla *Leonis* X.: „Apostolici regiminis" 14 Jan. 1513. *Denzinger*, Enchir. Nr. 621.

was theologisch falsch ist, verworfen und das Dogma ausgesprochen, daß der Wahrheit die Wahrheit nicht widersprechen kann, daher jede der geoffenbarten Wahrheit widersprechende Lehre nothwendig falsch ist[1]). Ueberdies hat es erklärt, daß es Pflicht der christlichen Philosophen sei, die mit dem Christenthum in Widerspruch stehenden Behauptungen gewisser Philosophen, z. B. die Leugnung der Unsterblichkeit und Individualität der Seele, zu widerlegen. Darin liegt die Anerkennung, daß die Vernunft und die Vernunftwissenschaft diese Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen vermag.

III. In der neueren Zeit hat der apostolische Stuhl die überlieferte katholische Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes, insbesondere von der Beweisbarkeit und den Beweisen seiner Existenz, durch eine Reihe von Entscheidungen jenen neueren Systemen gegenüber in Schutz genommen, welche durch den Einfluß der modernen Philosophie seit Cartesius und Kant auch auf katholischem Boden entstanden sind.

1. Hierher gehören vor Allem die aus Anlaß des Traditionalismus ergangenen kirchlichen Erklärungen der katholischen Lehre, insbesondere die im Widerrufe Bautain's vom 8. September 1840[2]) und in dem Widerrufe Bonetty's vom 11. Juni 1855[3]) enthaltenen Sätze:

Daß das vernünftige Denken das Dasein Gottes, die Geistigkeit der Seele und die Freiheit des menschlichen Willens mit Gewißheit zu beweisen vermag.

Daß man sich den ungläubigen Leugnern dieser Wahrheiten gegenüber nicht auf den Glauben und die Offenbarung, wohl aber auf Gründe der Vernunft berufen kann[4]).

Daß der Vernunftgebrauch dem Glauben vorangeht,

---

1) Hierüber wird später ausführlich die Rede sein.

2) Vgl. *Denzinger*, Enchir. Nr. 1488 ff. Die Sätze des Widerrufs Bautain's hatten vorher die Billigung Gregor's XVI. empfangen.

3) Diese Thesen des Widerrufs Bonetty's sind durch ein von Pius IX. bestätigtes Decret der *congregatio indicis* festgestellt.

4) *Decr. congr. ind. dd. 11 Junii 1855.* Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra Atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi et fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. (cf. thes. I. *Bautain.*)

und zu demselben — jedoch nur mit Hilfe der Offenbarung und der Gnade — hinführt[1]).

Daß endlich die von dem heil. Thomas und Bonaventura und von anderen Scholastikern befolgte Methode keineswegs zum Rationalismus führt, und eben so wenig an dem Naturalismus und Pantheismus der modernen Philosophie schuld ist; daher auch diesen kirchlichen Lehrern jene Methode um so weniger zum Vorwurf gemacht werden darf, da sie dieselbe mit Billigung, wenigstens stillschweigender, der Kirche befolgten[2]). Ferner gehört hierher

2. die Verurtheilung des Systemes des Lamennais, welches nach der ausdrücklichen Erklärung Gregor's XVI. auch wegen seiner von der katholischen Lehre abweichenden Erkenntnißtheorie verworfen wurde[3]). Deßgleichen

3. die Verurtheilung des Hermesischen Systemes, das auch deßhalb censurirt wurde, weil es von der allgemeinen Lehre der katholischen Schulen bezüglich der Beweise für's Dasein Gottes abweicht[4]).

4. Hierher gehört auch die Verwerfung einer Reihe ontologistischer Sätze durch Decret der römischen Inquisition vom

---

1) L. c. Prop. 3. Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. (*Bautain*, thes. 5.)

2) L. c. Prop. 4. Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii poast ipsos scholastici non ad rationalismum ducit neque causa fuit cur, apud hodiernas scholas, philosophia in naturalismum et rationalismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc praesertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia usurpaverint. Cf. *Bulla Auct. fidei* Pii VI. dd. 1794, prop. 1 & 79 & Lit. *Pii IX* ad. Card. Geissel Archiep. Col. dd. 15 Junii 1857.

3) Lugendum valde est, quonam prolabantur humanae rationis deliramenta, ubi quis novis rebus studeat . . . Probe autem intelligitis . . . nos hic loqui etiam de fallaci illo haud ita pridem invecto philosophiae systemate plane improbando, quo ex . . . . novitatum cupiditate veritas, ubi certo consistit, non quaeritur, sanctisque et apostolicis traditionibus posthabitis, doctrinae aliae inanes, futiles, incertae, nec ab Ecclesia probatae adsciscuntur, quibus veritatem ipsam fulciri ac sustineri vanissimi homines arbitrantur. *Encyclic. Gregorii XVI.* dd. 7 Kal. Jul. 1834.

4) *Breve Gregorii XVI.* dd. 26 Sept. 1835 in den Worten: . . . auctorem . . . contexere absurda et a doctrina catholicae Ecclesiae aliena . . . circa argumenta, queis existentia Dei adstrui, confirmarique consuevit . . . Dieses Breve wurde nochmals bestätigt durch Decret Pius IX. vom 25. Juli 1847.

18. September 1861 [1]) und das vom Papste bestätigte Decret der Indexcongregation von 1843 (wiederholt, zuletzt durch Decr. congr. indic. dd. 21 Sept. 1864 bestätigt), wodurch eine Reihe in den Schriften, namentlich der Logik und Theodicee des Löwener Professors Ubaghs enthaltener Sätze, als von der gesunden Lehre abweichende und nothwendig zu emendirende bezeichnet werden, namentlich die Behauptung: Daß wir außer unserem eigenen Inneren nichts Uebersinnliches ohne Unterricht und folglich in letzter Instanz nicht ohne göttliche Offenbarung erkennen (prop. I.); daß sich die metaphysischen Wahrheiten und namentlich Gottes Dasein nicht streng beweisen lassen (prop. II. et III.); daß alle derartigen Beweise vielmehr auf einem gewissen natürlichen Glauben beruhen (prop. IV.), und auf den *sensus communis* zurückzuführen seien (prop. V.)[2]).

5. Auch in den zunächst gegen den Rationalismus und gegen Anmaßungen und Verirrungen der Philosophie gerichteten Lehrschreiben hat der apostolische Stuhl nicht unterlassen, das Vermögen und das Recht der Vernunft und der gesunden Philosophie innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit nachdrücklich hervorzuheben[3]).

---

1) Namentlich kommt hier in Betracht die als unvereinbar mit der gesunden Lehre erklärte *Prop. I.*: „Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale." Ueber Sinn und Tragweite des ganzen Decrets s. Kleutgen im Katholik, 1867, I, S. 385 ff.

2) Die Decrete und Notizen über die merkwürdigen Verhandlungen s. Kathol., 1865, I, S. 210 ff. und 1866, II, S. 491 ff. — Besonders hervorzuheben ist Prop. IV. des Decretes von 1843: „Probationes existentiae Dei reduci ad quamdam fidem aut fundari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus, seu naturaliter nobis persuasum est, ideam hanc esse fidelem, id quod evidentia mere interna videre non possumus." Zu diesem der Theodicee (edit. 1.) entnommenen Satze annotirt die Congreg.: Quae verba significare videntur potius credi quam demonstrari Dei existentiam: quod quidem a vero omnino distat.

3) So erklärt Pius IX. in der *Encycl. d. 9 Nov. 1846:* Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas unquam inveniri potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternae veritatis fonte, Deo optimo maximo oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat . . . Das hat aber, wie wir später noch näher sehen werden, die Möglichkeit einer richtigen und mit Gewißheit verbundenen Erkenntniß der praeambula fidei zur Voraussetzung. In dem Breve an den Erzbisch. v. München-

6. Auch die meisten neueren Provincialconcilien, namentlich die französischen und die deutschen, haben sich ganz conform mit den bereits erflossenen Aussprüchen des apostolischen Stuhles und mit dessen Bestätigung über das Vermögen und die Grenzen der Vernunft und Vernunftwissenschaft den modernen Irrthümern gegenüber ausgesprochen [1]).

IV. Endlich hat das allgemeine Vaticanische Concil in seiner dogmatischen Constitution vom katholischen Glauben

1) jene Grundwahrheiten, welche die Voraussetzung aller Religion bilden: die Existenz des Einen wahren Gottes, die Schöpfung und die Providenz, an die Spitze seiner Entscheidungen gestellt und die ihnen widersprechenden Lehren des Materialismus und Pantheismus verworfen [2]), und (unter ausdrücklicher Berufung auf Rom. 1, 20) erklärt, daß der Eine

---

Freising v. 11. Dez. 1862 gegen den Rationalismus Frohschamer's sagt Pius IX.: Si isti philosophiae cultores vera ac sola rationis et philosophiae tuerentur principia et jura, debitis certe laudibus essent prosequendi. Siquidem vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritates diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam nullo tamen modo extinctam recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum, ac permultas veritates percipere bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad haec dogmata, quae sola fide peragi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Haec quidem agere, atque in his versari debet severa ac pulcherrima verae philosophiae scientia. Vgl. auch d. Schreiben Pius IX. an d. E.-B. v. München in Sachen der Münchener Gelehrten-Versammlung v. 21. Dez. 1863. Kathol., 1864, I, S. 257.

1) *Conc. prov. Viennens. 1858,* tit. 1, c. 2. . . . ea Dei et mandatorum ipsius cognitio, quae intra naturae rationalis limites continetur, menti humanae impervia haud est, ita tamen ut revelationis lumine destituta ad eam difficillime neque sine errorum admixtione eluctetur. —

Conc. prov. Colon. 1860, tit. 1, c. 1. Cum e S. Augustini (de vera rel. 1) sententia omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur, hinc Deus . . . hanc primam, qua omnis superstruitur religio, veritatem hominibus reddidit manifestam. Bezügl. d. neuer. französ. Prov.-Concil. s. *Collect. Lacens.* t. IV.

2) *Cap. I de Deo rerum omnium creatore.* cap. I. can. 1—5.

wahre Gott, der Schöpfer, der Herr und das Endziel aller Dinge durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden kann[1]).

2) Sodann erklärt das Concil, daß Gott sich auch in übernatürlicher Weise geoffenbaret habe; daß aber diese Offenbarung zur Erkenntniß jener natürlichen Wahrheiten nicht absolut nothwendig sei, wie sie dieses zur Erkenntniß der Glaubensgeheimnisse und zur Erreichung des übernatürlichen Zieles, zu dem wir aus Gnade berufen sind, allerdings ist[2]).

3) Ferner unterscheidet das Concil den Glauben, der eine übernatürliche Tugend ist, kraft welcher wir mit Gottes Gnade der geoffenbarten Wahrheit freiwillig zustimmen, nicht weil wir mit unserer Vernunft ihre Wahrheit einsehen, sondern weil die göttliche Autorität uns diese Wahrheit verbürgt, auf's Schärfste und dogmatisch von dem natürlichen Wissen, kraft dessen eben die Vernunft einer Wahrheit zustimmt, weil sie einsieht, daß dieselbe wahr ist[3]).

4) Demgemäß erklärt es das Concil als eine katholische Ueberlieferung, daß es eine doppelte Erkenntnißordnung

---

1) Cap. II. *de revelatione* . . . *Ecclesia tenet et docet*, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse: invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur . . . *Can. 1.* Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali humanae rationis lumine certo cognosci non posse, anathema sit.

2) Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humanae conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant. *cap. II*, alin. 2.

3) Hanc vero fidem . . . Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei adjuvante et aspirante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. *Cap. III, de fide, alin. 1.* — Siquis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit. III, *can. 2.*

gibt, verschieden nicht nur dem Princip, sondern auch dem Gegenstande nach: dem Principe nach, weil wir in der einen kraft unserer natürlichen Vernunft, in der anderen kraft göttlichen Glaubens erkennen; dem Gegenstande nach, weil uns außer den Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft erfassen kann, Geheimnisse zu glauben vorgestellt werden[1]).

Das Vaticanum hat sich auf die ausdrückliche Aussprache der vorstehenden Sätze beschränkt. Daraus folgt aber keineswegs, als ob alle nicht förmlich von ihm entschiedenen specielleren Fragen, ohne Rücksicht auf die oben erwähnten früheren Erklärungen des apostolischen Stuhles und auf die allgemeine Lehre der Theologen beantwortet werden könnten. Deßhalb fügt das Vaticanum am Schlusse seines Decretes bei: „Da es aber nicht genug ist, die Verkehrtheit der Häresie zu vermeiden, wenn man nicht zugleich auch die Irrthümer sorgfältig flieht, welche mit jener in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, so erinnern Wir Alle an die Pflicht, auch jene Constitutionen und Decrete zu beobachten, in welchen dergleichen, hier nicht ausdrücklich aufgezählte verkehrte Meinungen von diesem heiligen Stuhle verworfen und verboten worden sind[2])."

§. 25.

Beweis aus theologischen Gründen.

Der Glaube hat die natürliche Vernunfterkenntniß, wie überhaupt die Gnade die Natur, die übernatürliche, die natürliche Ordnung zur Voraussetzung[3]). Gott ist der Urheber beider, was er in der Naturordnung grundgelegt, hat er in übernatürlicher Weise in der Gnadenordnung vollendet, und was er in der Gnadenordnung vollenden wollte, hat er in der Naturordnung grundgelegt. In dieser Fundamental-Wahrheit liegt

1) *Cap. IV. de fide et ratione.* Hoc quoque perpetuus Ecclesia catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.

2) *Vatic.* l. c. in fine.

3) Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, ut gratia naturam, et perfectio perfectibile. S. Th. 1, q. 1, a. 1. Aehnlich: *Quaest. disput. De Verit.* q. 14, a. 9, ad 8. Cognitio . . . fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Cf. In 3 Dist. 24, q. 1, a. 3.

der allgemeine Grund unseres Satzes von der vernünftigen Erkennbarkeit und Gewißheit der praeambula fidei.

Daher bieten auch fast alle Dogmen theologische Gründe dar für unsere Wahrheit. Heben wir nur die hauptsächlichsten dieser *rationes theologicae* hervor.

1. Offenbarung, Glaube und Glaubenswissenschaft haben die fragliche Fähigkeit der Vernunft zur Voraussetzung, wie wir dieses später näher sehen werden und bereits in der Einleitung andeuteten.

Nur ein vernünftiges, der natürlichen Gotteserkenntniß fähiges Wesen ist einer übernatürlichen Belehrung über Gott und göttliche Dinge und somit einer übernatürlichen Offenbarung und des übernatürlichen Glaubens fähig.

Insbesondere ist es, wie wir später sehen werden, katholische Glaubenslehre, daß der Glaube eine vernünftige Erkenntniß sowohl der Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden, als der Glaubenspflicht zur Voraussetzung hat. Beides aber setzt wiederum die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes voraus. Wäre der Mensch unfähig, den wahren Gott aus den natürlichen Werken der Schöpfung zu erschließen, er wäre auch unfähig, ihn aus den übernatürlichen Werken der Offenbarung zu erkennen.

Wäre der Mensch unvermögend, mit seiner Vernunft das natürlich Wahre einzusehen, so könnte er weder die göttliche Offenbarung als solche erkennen, noch den Inhalt derselben irgendwie verstehen[1]). Deßhalb wäre jedes Verständniß und somit auch jede Wissenschaft des Glaubens unmöglich.

Sowohl der Unterschied als die Harmonie zwischem dem übernatürlichen Glauben und dem natürlichen Wissen ist katholische Wahrheit. Gäbe es aber gar kein natürliches Wissen, so könnte weder von einem Unterschiede noch von einem Verhältnisse zwischen beiden die Rede sein. Der einseitige und falsche Supernaturalismus, der die Möglichkeit des natürlichen Wissens leugnet, beschädigt also die katholische Wahrheit und die ersten Interessen des Glaubens nicht weniger, als der falsche Rationalismus, der nur das natürliche Wissen gelten lassen will.

2. Die Lehre von der Schöpfung, der Vorsehung, der Bestimmung und dem Urzustande des Menschen bietet eine Reihe von Argumenten für unsere Wahrheit.

---

1) Etiam credere non possemus, nisi animas rationales haberemus. *S. Aug.* Ep. 120, 3.

Kraft seiner Erschaffung ist der Mensch der Seele nach ein natürliches Ebenbild Gottes; diese natürliche Ebenbildlichkeit besteht aber in der Fähigkeit zur natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes[1]). Es war nicht nothwendig, daß Gott den Menschen erschuf, und wenn er ihn schuf, war es nicht nothwendig, daß er ihn zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung bestimmte und mit der zu ihrer Erlangung nothwendigen Gnade der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe ausrüstete. Dagegen die Fähigkeit zur natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes und die genügenden natürlichen Mittel zur Bethätigung dieser Fähigkeit, konnte Gott kraft seiner Weisheit und Gerechtigkeit seinem vernünftigen Geschöpfe so gewiß nicht versagen, als es das nothwendige Ziel jedes vernünftigen Geschöpfes ist, Gott nicht etwa blos wie die vernunftlosen Wesen objectiv, sondern subjectiv durch Erkenntniß, Liebe und Gehorsam zu verherrlichen.

Wollte man hiergegen mit den Traditionalisten einwenden, daß allerdings der Mensch der Erkenntniß Gottes und seiner sittlichen Ordnung empfänglich sei und empfänglich sein müsse, aber nicht durch bloße Vernunft, sondern durch göttliche Offenbarung: so ist an das Dogma zu erinnern, daß die übernatürliche Offenbarung eine der Natur nicht geschuldete freie Gnadengabe Gottes ist, daß daher Gott den Menschen auch im Stande der puren Natur hätte belassen können, und daß auch in dieser rein natürlichen Ordnung der Providenz ihm die natürliche Erkenntniß Gottes und die Erkenntniß der natürlichen sittlichen Ordnung blos aus der Kraft seiner Natur und vermittelst rein natürlicher Erkenntnißmittel möglich sein mußte. Diese so wesentliche Glaubenswahrheit von der Möglichkeit des Standes der puren Natur (status naturae purae), mit welcher die Uebernatürlichkeit und Freiheit der Gnadenordnung steht und fällt, müssen alle jene leugnen, welche der bloßen Vernunft die Fähigkeit absprechen, aus eigener Kraft den wahren Gott und das natürliche Sittengesetz aus der natürlichen Schöpfung zu erkennen[2]).

Wenn nun aber in Wirklichkeit, wie uns der Glaube lehrt, Gott die Menschen nicht in diesem Stande der puren Natur belassen,

1) Imago Dei . . . in homine . . . secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. S. Th. 1, q. 93, a. 4, c.

2) Vgl. in der speciellen Dogmatik, die Lehre vom Urstande des Menschen.

sondern aus Gnade von Anbeginn an zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung erhoben, zu dessen Erreichung mit übernatürlicher Gnade ausgerüstet und ihm durch übernatürliche Offenbarung diese übernatürliche Gnadenordnung und sich selbst als den Urheber derselben offenbart hat: so wird durch alles dieses jene natürliche Fähigkeit zur Erkenntniß und Liebe Gottes und der natürlichen sittlichen Ordnung nicht aufgehoben, sondern vielmehr vorausgesetzt: denn obwohl das Geschöpf absolut unfähig ist, aus eigener natürlicher Kraft und mit blos natürlichen Mitteln zu einer übernatürlichen Erkenntniß oder Liebe sich zu erheben, so muß es doch, um von Gott hiezu erhoben zu werden, jene passive Empfänglichkeit, welche die Theologen *potentia obedientialis* nennen, besitzen — und diese liegt eben in der Vernünftigkeit oder der natürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott. Ein Wesen, dem die natürliche Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, fehlte, wäre daher auch jeder übernatürlichen Gnadeneinwirkung unempfänglich [1]).

3. Nicht minder klare theologische Argumente für unsere Wahrheit bietet die Lehre vom Sündenfalle, von der Erbsünde, der Erlösung und der Gnade.

Die Sünde, lehrt der Glaube, hat wohl den Menschen aller übernatürlichen Gnaden und Tugenden beraubt, aber seine Natur mit allen ihren natürlichen Fähigkeiten ist dieselbe geblieben, die sie zuvor war. Auch der, der übernatürlichen Gottähnlichkeit durch die Sünde beraubte Mensch ist daher noch immer vermöge seiner vernünftigen Seele ein natürliches Ebenbild Gottes. Und wenn auch der Bethätigung der natürlichen Geistes- und Willenskräfte des Menschen im gefallenen Zustande Hindernisse entgegenstehen, die im paradiesischen Zustande nicht vorhanden waren und die auch im Stande der puren Natur nicht in solcher Weise sich gefunden hätten, und wenn auch die ganze natürliche Welt und ihre providentielle Ordnung nach dem Sündenfalle nicht mehr für die gefallenen Menschen eine so leicht verständliche Offenbarung Gottes ist, als sie dieses nicht blos im übernatürlichen Zustande des Paradieses war, sondern selbst im Stande der puren Natur gewesen wäre, und wenn deßhalb, wie wir später näher sehen, nach dem Sündenfalle die übernatürliche Offenbarung zur genügenden Erkenntniß auch der natürlichen Wahrheit, zwar nicht absolut und physisch, aber doch relativ und moralisch nothwendig geworden ist: so hat dennoch auch nach

1) Vgl. oben S. 8, Note 1.

dem Falle die sichtbare Schöpfung und der innere Mikrokosmos des Menschenwesens nicht aufgehört, eine allen Menschen verständliche natürliche Offenbarung Gottes ihres Urhebers zu sein, und hat die Vernunft und das Gewissen des gefallenen Menschen die Fähigkeit und Pflicht nicht verloren, Gott und das natürliche Sittengesetz aus dieser natürlichen Offenbarung zu erkennen.

Ja man kann sogar mit vollem Rechte sagen, daß wenn durch die Sünde in einer gewissen Beziehung die Disposition der Seele zur Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes verschlimmert wurde, und selbst die Offenbarung der göttlichen Güte in der Ordnung der Schöpfung und natürlicher Providenz eine Verdunkelung erlitten hat, dafür eine andere Offenbarung Gottes und seines Gesetzes um so mächtiger hervorgetreten ist: die Offenbarung seiner Gerechtigkeit in dem Schuldbewußtsein des sündhaften Gewissens und in den Folgen und Strafen der Sünde. Ohne die bleibende natürliche Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß Gottes und des sittlich Guten wäre aber weder ein Schuld- und Sündenbewußtsein, noch eine Erkenntniß der Strafe als solcher, ja keine Zurechnungsfähigkeit mehr möglich. Hätte daher wirklich der Mensch durch den Sündenfall die natürliche Fähigkeit zu jeder, auch der blos natürlichen Erkenntniß des Wahren, Guten und Göttlichen verloren, dann wäre er auch unfähig eines jeglichen Schuldbewußtseins, unempfänglich für jedes Bedürfniß nach Versöhnung und Erlösung, ja er wäre fortan unzurechnungsfähig in seinem Wollen und Handeln und könnte somit von einem wahrhaft menschlichen Wollen und Handeln[1]) nicht mehr die Rede sein. Dann fehlte aber im Menschen jeder Anknüpfungspunkt für die Gnade der Erlösung.

Solchen Unwahrheiten und Widersinnigkeiten steht überall die klare und notorische Lehre der Offenbarung und Kirche gegenüber, daß der gefallene Mensch, auch ohne übernatürliche Offenbarung und Gnade, immer noch Gott und das natürliche Sittengesetz zu erkennen fähig und verpflichtet ist, daß daher auch für ihn Gottlosigkeit und Uebertretungen des Sittengesetzes unentschuldbar sind und Sünden und Beleidigungen Gottes constituiren.

Es ist katholisches Dogma, daß der gefallene Mensch auch ohne übernatürliche Hilfe noch natürlich Wahres erkennen und natürlich Gutes wollen und thun kann. Es ist Dogma, daß überall die Gnade anknüpft an die Natur, daß sie das natürliche Vermögen

1) Actus *humanus* im Gegensatz zu actus *hominis*.

theils weckt und stärkt, theils übernatürlich erhebt und verklärt, nicht aber das natürliche Vermögen selbst erst schafft; es ist Dogma, daß der freie Wille die Gnade frei aufnehmen und ihr frei mitwirken muß; ohne Vernünftigkeit aber keine Freiheit; wenn aber Vernünftigkeit, dann auch die natürliche Fähigkeit zur Erkenntniß des natürlich Wahren und Guten.

So innig hängt unsere Wahrheit mit den wichtigsten Dogmen des Christenthums zusammen. Es darf uns daher nicht wundern, daß die Kirche einer jeden Leugnung oder Verkümmerung derselben, von wem sie immer ausgehen mochte, allezeit entschieden entgegengetreten ist.

§. 26.

Natur und Grund der vernünftigen Gewißheit der *Praeambula fidei*[1]).

Es wurde §. 19 ausgesprochen, daß die Erkenntniß, welche die Vernunft vor dem Glauben bezüglich der praeambula fidei erlangen kann, mit Gewißheit verbunden; daß diese Gewißheit eine nur natürliche ist, daß sie endlich nicht auf Autorität, sondern auf eigene Einsicht gegründet, daher Wissen und nicht Glauben ist. Diese Sätze sind hier noch näher zu erklären, bevor wir zur Betrachtung der verschiedenen mit ihnen im Widerspruche stehenden Irrthümer übergehen.

Unsere Erkenntniß kann sich bezüglich einer Sache entweder im Zustande der völligen Unwissenheit, oder des Zweifels, oder eines mehr oder minder wahrscheinlichen Meinens[2]) oder der Gewißheit befinden. Es ist nun katholische Lehre, daß jene Wahrheiten, welche die erste wesentliche natürliche Voraussetzung der Religion und Sittlichkeit bilden, ihrer Natur nach für die menschliche Vernunft weder gänzlich verborgen, noch zweifelhaft, noch bloß wahrscheinlich[3]), sondern schlechthin gewiß sind. Wenn daher

1) Cf. *Franzelin*, Append. ad tract. de trad. et script. c. 1 & 2. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Abhandl. 3. Von der Gewißheit. Theol. der Vorz., letzter Band, 2. Th., 4. Abhandl., 3. Hauptst., §. 1. Denzinger, Relig. Erkenntn. Bd. 2, Nr. LXXXVII.

2) Unter *Opinio* wird bald eine nur wahrscheinliche Meinung, bald eine subjective, wenn auch zweifelfreie Ansicht, bald ein Irrthum oder Wahn verstanden. In der letzteren Bedeutung ist das Wort des heil. Augustinus genommen: Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus autoritati, quod opinamur errori. De util. credendi, c. 11, Nr. 25.

3) Mit der Wahrscheinlichkeit ist wesentlich der vernünftige Zweifel verbunden, es könne das, was man für wahrscheinlich hält, auch falsch sein.

ein Mensch bezüglich dieser Wahrheiten sich im Zustande der *Unwissenheit* oder des *Zweifels*, oder bloßen *Meinens* befindet, so hat dieses weder in der *Natur dieser Wahrheiten*, noch in der *Natur der menschlichen Vernunft* seinen Grund, sondern darin, daß er die Kräfte seiner Vernunft *nicht* oder *nicht so gebraucht*, wie er sie gebrauchen könnte und sollte [1]).

Wenn aber die Kirche lehrt, daß der Mensch den wahren Gott und die übrigen natürlichen Wahrheiten *mit Gewißheit* zu erkennen vermag, so ist unter „Gewißheit" selbstverständlich nicht eine *lediglich subjective*, sondern eine *objectiv begründete*, die allein *wahre Gewißheit* verstanden [2]).

Wenn man auf Grund eines skeptisirenden Empirismus behauptet hat, die Vernunft könne vom Dasein Gottes und anderen *übersinnlichen* Wahrheiten keine eigentliche *Gewißheit*, sondern nur eine *große Wahrscheinlichkeit* erlangen, diese sei aber für das praktische Leben der Gewißheit gleich zu achten, so genügt dieses unserem Dogma von der vernünftigen Gewißheit der Praeambula fidei eben so wenig, als es philosophisch richtig ist. Gott ist auch für die pure Vernunft nicht eine nur wahrscheinliche *Hypothese*, wie es etwa naturwissenschaftliche Hypothesen sind, sondern eine *metaphysisch gewisse* Wahrheit. Auch praktisch verderblich ist eine solche Lehre. Ein nur wahrscheinlicher Gott ist ein zweifelhafter Gott und ein zweifelhafter Gott ist zu nichts nütze. Daß aber Gott eine schlechthin gewisse *Vernunftwahrheit*, ist auch so tief im christlichen Bewußtsein begründet, daß die Behauptung, vor der bloßen Vernunft sei das Dasein Gottes nur wahrscheinlich, ein schweres Aergerniß wäre für das christliche Volk. Etwas anderes ist es, wenn ich einem Einzelnen sage, der Zweifelsgründe gegen die Praeambula fidei zu haben meint, daß er praktisch denselben kein Gehör geben, ja daß er in einer Sache, in der es sich um das ewige Heil handelt, den sichereren Theil wählen müsse, wie denn die Apologeten nicht selten diese und ähnliche Argumente gebrauchen. Denn dadurch erkenne ich jene Zweifel nicht als objectiv begründet an, sondern zeige nur, daß ein Einzelner, wenn er auch aus irgend einem Fehler seines Denkens die Unbegründetheit seiner Zweifel im Augenblicke nicht einzusehen vermöge, den noch die vernünftigsten und entscheidendsten Gründe habe, von ihrer Grundlosigkeit überzeugt zu sein und, was seiner Einsicht abgeht, durch seinen guten Willen zu ersetzen. Von dem Einfluß des *Willens* auf das intellectuelle Fürwahrhalten werden wir an einer späteren Stelle — in der Lehre vom Glauben — handeln.

1) Vgl. oben die Aussprüche der heiligen Schrift, der Väter und Theologen über die Unentschuldbarkeit der Nichterkenntniß Gottes.

2) *Gewißheit* (certitudo) ist zunächst etwas *Subjectives* und bezeichnet die *zweifellose Festigkeit des Urtheils*, das *zweifellose Fürwahrhalten*. Im übertragenen Sinne wird die *Gewißheit* von dem *Gegenstande* oder dem Satze ausgesagt, dessen der erkennende Geist gewiß ist. Dies ist die *objective* Gewißheit. Sie ist nichts anderes als die *Wahrheit* der Sache selbst, insofern sie dem Geiste unmittelbar oder aus zwingenden

Objectiv begründet ist aber die Gewißheit, wenn die Vernunft zu ihrem zweifellosen Urtheile[1]) durch solche Gründe bestimmt wird, welche ihrer Natur nach geeignet sind, jede Vernunft von der objectiven Richtigkeit dieses Urtheils zu überzeugen.

Wenn die Vernunft vermöge ihrer blos natürlichen Kraft einer Wahrheit aus natürlich erkennbaren Gründen zustimmt, so ist die daraus resultirende Gewißheit eine blos natürliche. Wenn dagegen die zweifellose Zustimmung zu einer Wahrheit in kraft einer übernatürlichen Gabe Gottes[2]) erfolgt, so ist die daraus entspringende Gewißheit eine übernatürliche[3]).

Die Gewißheit, von der hier die Rede, ist eine blos natürliche Gewißheit. Der Grund[4]) der natürlichen Gewißheit[5]) kann ein doppelter sein: ein innerer[6]) Grund, die eigene Einsicht in die Wahrheit der Sache, oder ein äußerer[7]), nämlich das glaubwürdige Zeugniß eines Anderen[8]). Nach dem allgemeinen menschlichen, von der Kirche adoptirten Sprachgebrauch wird das mit Gewißheit verbundene Fürwahrhalten Wissen (scire) genannt, wenn es auf dem Grunde eigener Einsicht (Evidenz

---

Gründen einleuchtet. Eine lediglich subjective Gewißheit ohne objective Begründung ist keine wahre Gewißheit, selbst dann nicht, wenn das subjectiv für wahr Gehaltene zufällig objectiv wahr ist: denn es fehlt dann Dasjenige, was die Erkenntniß gerade zur gewissen macht, nämlich die nur dem vernünftigen Geiste mögliche reflexe Erkenntniß der Wahrheit seines Erkennens. Das rein subjectiv für wahr Gehaltene kann aber, wie zufällig wahr, ebenso leicht auch falsch und so das subjective Fürwahrhalten ein Irren oder Wähnen sein.

1) Auf einfache Begriffe (insofern sie nicht als complexe bereits ein Urtheil einschließen) hat bekanntlich, wie der Begriff der Wahrheit und Falschheit, so auch der der Gewißheit und Nichtgewißheit keine Anwendung, sondern nur auf das Urtheil. Es ist wahr, wenn dem Subject wirklich zukommt oder nicht zukommt, was ich von ihm bejahe oder verneine — und es ist gewiß, wenn ich aus Gründen erkenne, daß dem so sei. Cf. S. Thom. Quaest. disp. de verit. q. 14, a. 1, c.

2) Nämlich kraft des lumen fidei, des lumen prophetiae, oder des lumen gloriae.

3) Von der übernatürlichen Gewißheit wird später in der Lehre vom Glauben die Rede sein.

4) *Objectum formale (sub quo)* nennt ihn die Scholastik, im Gegensatze zum *objectum materiale*, dem Gegenstande der Erkenntniß.

5) Aehnliches gilt auch von der übernatürlichen Gewißheit.

6) Ratio intrinseca.

7) Ratio extrinseca.

8) Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. *Aug.* Contr. Acad. 3, 20.

im weiteren Sinne), Glauben, wenn es auf dem Grunde fremder Autorität beruht. Versteht man dagegen, wie oft geschieht, unter Wissen jedes mit Gewißheit verbundene Fürwahrhalten, so weiß man auch Das, was man auf Grund eines glaubwürdigen Zeugnisses glaubt[1]); denn die glaubwürdige Autorität ist ein vernünftiger und der Vernunft einleuchtender Grund objectiver Gewißheit und somit vernünftigen Fürwahrhaltens.

Da man schließlich, weil ein regressus in infinitum unmöglich, nur einem Wissenden glauben kann, und da überdies jeder vernünftige Glaube die eigene Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen voraussetzt, so ist klar, daß der Glaube in dieser doppelten Beziehung das Wissen zur Voraussetzung hat.

Obwohl nun die praeambula fidei auch geglaubt werden können, und zwar nicht nur mit übernatürlichem Glauben, sondern auch mit natürlichem menschlichen Glauben (indem bezüglich dieser natürlichen Wahrheiten Kinder den Eltern, Schüler den Lehrern, Unwissende den Weisen Glauben schenken), so ist doch hier davon nicht weiter die Rede, sondern nur von der auf eigener Einsicht in diese Wahrheiten beruhenden Vernunftgewißheit.

Die Natur und der Gewißheitsgrund unserer Vernunfterkenntnisse bildet eine Grundfrage der Philosophie, und wurden darüber, zumal in der neueren Philosophie, gar verschiedene Theorien aufgestellt. Es gibt aber selbstverständlich auch in dieser Frage nur Eine Wahrheit, und obwohl die Offenbarung nicht in abstrakter philosophischer Form eine Theorie der Vernunfterkenntniß aufstellt, so setzt sie doch überall jene natürlichen Principien über den Grund und die Gewißheit unserer Vernunfterkenntnisse voraus, auf welchen alle Urtheile der gesunden Vernunft beruhen. Wenn z. B. der Auferstandene zu den Aposteln spricht, um sie von seiner leibhaftigen Gegenwart zu überzeugen: Tastet und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe[2]), so setzt das voraus, daß uns die äußeren Sinne von der Realität der Körper vergewissern und daß der Schluß von der Erscheinung auf das Wesen der Dinge ein objectiv richtiger ist. Wenn der Apostel schreibt: Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist[3])? so spricht er damit aus, daß durch den inneren Sinn

1) So auch die heilige Schrift vom übernatürlichen Glauben z. B. *Job* 19, 25. Scio enim, quod redemtor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum.

2) Luc. 24, 39.

3) I Cor. 2, 11.

oder das eigene Bewußtsein die Seele ihre inneren Affectionen und sich selbst als Subject derselben[1]) mit Gewißheit erkennt. Wenn endlich die heilige Schrift, die Quellen der Ueberlieferung und die Lehrausſprüche der Kirche mannigfaltige Argumentationen enthalten[2]), so setzt dies sowohl die Wahrheit und Gewißheit der obersten Vernunftprincipien als der logischen Schlußfolgerungen voraus. Dieses sind aber eben die Criterien der Gewißheit, welche, nach der von allen kirchlichen Schulen und überall gelehrten Erkenntnißtheorie, der menschlichen Vernunft, wenn sie nur von ihrer rechten Bethätigung nicht abgezogen wird und deficirt[3]), volle und objectiv begründete Gewißheit von der Wahrheit ihrer Erkenntnisse gewähren.

Wenn demnach der Glaube lehrt, daß die Vernunft den wahren Gott und die übrigen praeambula fidei mit Gewißheit zu erkennen vermöge, so sagt dieses nichts anderes, als daß die Vernunft im Stande ist, auf Grund der ihr natürlichen Gewißheitscriterien, nämlich einerseits ihrer äußeren und inneren Erfahrung und andererseits der logisch richtigen Folgerung aus evidenten Principien von diesen Wahrheiten jene

---

1) In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se intelligere et scire, et alia hujusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus: sentimus, et intelligimus quoniam sentimus . . . Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intellegit vel sentit . . . ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur, intendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. *S. Thom.* QQ. Disp. De verit. q. 10, a. 8.

2) Nachweise aus Schrift und Tradition in den vorhergehenden §§.

3) Solches geschieht durch die verschiedenen Hindernisse richtiger Erkenntniß. Die hauptsächlichsten sind Sinnentäuschungen und Bewußtseinsstörungen, Verkehrtheit des Willens und der Leidenschaften, diese Hauptquelle des Irrthums. Den Grund, weßhalb böser Wille und Leidenschaft die Vernunft so wirksam an ihrer vernunftgemäßen Bethätigung und dadurch an der Erkenntniß der Wahrheit hindert und in Irrthum und Zweifel führt, gibt der heil. Thomas mit den einleuchtenden Worten an: Quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio: et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam intentionem requirat. *S. Th.* 1. 2, q. 37, a. 1. Dazu kommt noch die Schwäche des Intellectes, der Mangel gehöriger Ausbildung desselben oder, was noch schlimmer, eine verkehrte Bildung.

jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Gewißheit zu erlangen, welche überhaupt logisch richtige Folgerungen aus evidenten Principien nothwendig hervorbringen.

Die meisten praeambula fidei nämlich, wie das Dasein und die Eigenschaften Gottes, die Existenz der Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. sind *für uns*[1] nicht *unmittelbar* einleuchtende oder evidente Wahrheiten *(per se nota quoad nos)*, sondern sie sind uns erkennbar und gewiß *aus anderen uns unmittelbar bekannten und gewissen Wahrheiten*, aus welchen sie mit Nothwendigkeit folgen und aus denen sie also bewiesen werden können *(nota per alia)*.

Das *uns unmittelbar Evidente* ist selbstverständlich eines weiteren Beweises weder *fähig* noch *bedürftig*: denn es ist *durch sich selbst gewiß* und die Voraussetzung jedes Beweises[2]. Deßhalb aber halten wir das Evidente nicht, wie Manche meinten, vermöge eines gewissen blinden Instinctes, oder vermöge eines freien Consenses unseres Willens oder, wie man sagte, durch einen freiwilligen Glauben für wahr, sondern *weil uns die Wahrheit des Evidenten unmittelbar einleuchtet* und unseren *Intellect* dadurch *mit innerer Nothwendigkeit* zum zweifellosen Fürwahrhalten bestimmt. An sich ebenso gewiß und einleuchtend, wie das *unmittelbar* Evidente, ist aber auch alles Dasjenige, was aus *evidenten Wahrheiten mit logischer Nothwendigkeit* folgt, m. a. W. was aus *evidenten Gründen bewiesen* werden kann. Es ist *mittelbar*, nämlich *mittelst dieser Gründe evident*[3].

---

1) An sich ist jede Wahrheit, weil als solche unmittelbar erkennbar, auch unmittelbar evident. In absoluter Weise ist daher Alles evident für das göttliche Erkennen. Was den Ausdruck *Evidenz* betrifft, so bezeichnet er, umgekehrt wie bei der Gewißheit, zunächst eine Eigenschaft des Objectes, nämlich dessen einleuchtende Erkennbarkeit: *objective* Evidenz — die *subjective* Evidenz ist die klare Erkenntniß der objectiv evidenten Wahrheit als solcher, womit der zweifellose Assens nothwendig verbunden ist.

2) Bei dem unmittelbar Evidenten ist also das *objectum materiale* selbst zugleich das *objectum formale sub quo*. Daher werden die evidenten Wahrheiten eben *per se notae* oder *cognitae seipsis* genannt.

3) Die Alten nannten das Vermögen, das unmittelbar Evidente zu erkennen *Intellect*, *intellectus est principiorum*, das Vermögen der *Folgerung aus den Principien*, *ratio*. Verum est dupliciter considerabile: uno modo sicut per se notum, alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu, et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur *intellectus*, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud

Nur der Unterschied besteht zwischen unmittelbar und mittelbar evidenten Wahrheiten, daß jene, — namentlich wenn sie Jedem, auch dem Ungebildeten, wie die ersten Principien, sofort einleuchten — in jedem Menschen den zweifellosen Assens des Intellectes zur unmittelbaren und nothwendigen Folge haben; Beweise dagegen, namentlich complicirtere, nicht jedem Intellecte mit derselben Klarheit sofort einleuchten, daher auch nicht mit derselben Nothwendigkeit den sofortigen Assens zur Folge haben. Daher können an sich evident beweisbare und bewiesene Wahrheiten dennoch von Dem, welchem die Beweise wegen der Mangelhaftigkeit seiner Einsicht und seines Denkens nicht genügend einleuchten, dunkel und zweifelhaft, oder nicht vollkommen gewiß scheinen. Auch kann sich in complicirtere Demonstrationen wegen der Schwäche des menschlichen Denkens leichter ein Irrthum einmischen und so ein falsches Resultat der Demonstration herbeiführen [1]). Daraus erklärt es sich, daß Zweifel, wenn auch keine objectiv begründeten, bezüglich der praeambula fidei möglich, und daß nicht blos von Leidenschaften und Interessen in ihrem Denken geleitete Sophisten, sondern auch redliche Forscher bezüglich der vernünftig erkennbaren übersinnlichen Wahrheiten in Irrthümer fallen konnten. Jedoch dürfen wir nicht vergessen, daß selbst die ersten Vernunftprincipien trotz ihrer Evidenz von der Sophistik einer verkehrten Speculation nicht verschont wurden.

Wenn wir sagten, daß Wahrheiten, die nur mittelbar evident sind, nicht mit derselben Nothwendigkeit jeder Vernunft einleuchten, so ist damit nicht behauptet, daß jene natürlichen Wahrheiten, welche, wie Gottes Dasein, die Pflicht ihn als Gott zu verehren, die natürlichen Sittengesetze, die Grundlage aller Religion und Sittlichkeit bilden, ohne Schuld nicht gekannt oder bezweifelt oder geleugnet werden könnten. Denn einestheils ist der Beweis dieser Wahrheiten so einfach und naheliegend, daß er jeder unbefangenen Vernunft einleuchten muß, und anderentheils wohnt einem jeden Menschen mit dem naturnothwendigen Verlangen nach dem Wahren und Guten die natürliche Geneigtheit und Disposition inne, diese Wahrheiten für wahr zu halten, wenn er auch deren Beweise

notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem *rationis*, et se habet in ratione termini. *S. Th.* 1. 2, q. 57, a. 2. Hieraus ist auch klar, was die Kirche darunter versteht, wenn sie sagt, die praeambula fidei könnten *ratiocinatione* bewiesen werden.

1) Inter multa etiam vera, quae demonstrantur, immiscetur aliquando falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio vocatur. *S. Thom.* S. c. g. l. 1, c. 4.

nicht explicite, sondern nur im Allgemeinen und unreflectirt erfaßt. Darauf beruht Dasjenige, was die Alten als das *testimonium animae* bezeichneten und was man später den *sensus communis* nannte. Im richtigen Sinne verstanden, ist also dieser sensus communis allerdings ein Criterium der Wahrheit und ein Grund vernünftiger Gewißheit, keineswegs aber, wie z. B. Lamennai's lehrte, das einzige Criterium. Ebenso wenig ist derselbe ein instinctives Fürwahrhalten oder die Manifestationen einer s. g. allgemeinen Vernunft, sondern hat vielmehr in der vernünftigen Natur des Menschen und in der unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz der betreffenden Wahrheiten seinen Grund. Daher können die vom allgemeinen menschlichen Bewußtsein und Urtheil bezeugten Wahrheiten immer auch aus evidenten Gründen explicite bewiesen werden, und können nur solche Wahrheiten, nicht aber Vorurtheile, Irrthümer, wie weit sie auch je zu Zeiten ihre Herrschaft verbreitet haben, Gegenstand des allgemein menschlichen Consenses sein.

Wie überhaupt die Ordnung und Weise des Erkennens in der Ordnung und Weise des Seins begründet ist[1]), so beruht die im Bisherigen angedeutete natürlich vernünftige und vom Glauben vorausgesetzte und bestätigte Erkenntnißlehre auf der Natur des Menschen und seiner Stellung im Universum.

Da der Mensch ein Geschöpf, nicht Gott selbst ist, so eignet ihm von Natur nicht die göttliche, sondern eine creatürliche Weise der Erkenntniß. Er kann daher weder von Gott noch von den erschaffenen Dingen ein absolutes und rein apriorisches Wissen erlangen, wie der Pantheismus in allen seinen Formen wähnt, noch ist ihm von Natur eine Anschauung des göttlichen Wesens eigen, wie der Pseudo-Mysticismus und Ontologismus träumt[2]).

Da ferner der Mensch eben Mensch, d. h. ein sinnlich-

---

1) Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. *S. Th.* 1, q. 12, a. 4, c.

2) Solius . . . Dei proprius modus essendi est ut sit suum esse subsistens . . . Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. *S. Th. l. c.*

vernünftiges Wesen ist, nicht purer Geist, so ist ihm auch nicht eine rein geistige[1]), sondern eben die menschliche Erkenntnißweise eigen. Dem Menschen aber ist es natürlich, zunächst durch die äußeren Sinne das singuläre Körperliche in seiner sinnlichen Erscheinung und durch den inneren Sinn sich selbst in seinen Affectionen und Thätigkeiten wahrzunehmen, und sodann durch die Vernunft das im sinnlich Wahrgenommenen erscheinende Wesen der Dinge außer ihm und seiner selbst, sowie ihren Zusammenhang und die Gesetze ihres Seins und Wirkens durch allgemeine Begriffe zu erkennen[2]); endlich aus der Contingenz und der contingenten Güte und Ordnung aller Dinge in Kraft der ersten evidenten Vernunftprincipien mit logischer Nothwendigkeit die Existenz und unendliche Vollkommenheit Gottes als der ersten Ursache und des absoluten Urbildes und Endzieles der Creaturen zu erschließen[3]), um sodann wiederum im Lichte der aus den Creaturen schlußweise und analogisch gewonnenen Gotteserkenntniß das Wesen, die Ord-

1) Intellectui angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra facultatem intellectus animae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. *S. Th.* l. c.

2) Ea igitur quae non habent esse, nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas: unam, quae est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali, non autem secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. *S. Th.* l. c.

3) Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se naturalis nostra cognitio extendere potest, in quantum conduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. *S. Th.* 1, q. 12, a. 12, c.

nung und die Bestimmung der Geschöpfe vollkommener, weil aus ihrer höchsten Ursache zu verstehen[1]).

Dieses ist die dem Menschen natürliche, von der Offenbarung Gottes überall vorausgesetzte Erkenntnißweise. Dieselbe ist, wie der Mensch selbst, nicht absolut vollkommen und kann, wie wir an seinem Orte näher betrachten, in übernatürlicher Weise vervollkommnet werden; sie ist auch, wie der Mensch und jede Creatur an sich, nicht indefectibel, sondern kann möglicher Weise, wie wir oben sahen, deficiren und bedarf deßhalb, um gegen Defecte geschützt zu sein, übernatürlicher Hilfe[2]). Allein den rechten Gebrauch gesunder Sinne und gesunder Vernunft vorausgesetzt, gewährt sie eine wahre und vernünftig gewisse Erkenntniß von der Existenz, dem Wesen und der Ordnung der durch die Erfahrung wahrnehmbaren Dinge, sowie von der Existenz und dem Wesen Gottes, ihrer absoluten Ursache. Die Wahrheit und Gewißheit der also durch die naturgemäße Thätigkeit der menschlichen Erkenntnißkräfte gewonnenen Erkenntniß beruht überall und auf allen ihren Stufen auf der unmittelbaren oder mittelbaren objectiven Evidenz der erkannten Wahrheiten, welche den menschlichen Intellect, sowie sie ihm auch subjectiv einleuchtet, mit Nothwendigkeit zum Fürwahrhalten bestimmt, so daß er, ohne sich selbst zu widersprechen, an der Wahrheit dieser seiner Erkenntnisse nicht zweifeln kann.

Der letzte absolute Grund der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntniß liegt allerdings und selbstverständlich in Gott, der die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist und der uns, wie in der übernatürlichen, so auch in der natürlichen Ordnung nicht betrügen kann. Gott hat die sichtbare Welt als eine Offenbarung seiner Macht, Güte und Weisheit und dadurch sich selbst für die Menschen erkennbar, und entsprechend Sinn und Vernunft zur Erkenntniß dieser objectiven Wahrheit fähig und tüchtig gemacht. Insofern ist also allerdings Gottes Wahrhaftigkeit der letzte Grund und die absolute Bürgschaft der Wahrheit unserer Erkenntnisse[3]). Daraus folgt aber

1) Cf. *Franzelin*, De habitudine rationis humanae ad divinam fidem. (Append. ad tract. de tradit. et script. p. 519 sq.)

2) S. unten von der Nothwendigkeit der Offenbarung.

3) In diesem Sinne, sagt der heil. Thomas, gibt Gott selbst uns durch das Licht der Vernunft die Gewißheit, welche aus den Vernunftprincipien entspringt. Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, *est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus.* *De Verit.* q. 11, a. 1, ad 13.

keineswegs, daß erst durch die Erkenntniß Gottes unsere Erkenntniß der Creaturen gewiß würde [1]), vielmehr steigen wir in der Ordnung unseres menschlichen Erkennens von der Erkenntniß und Gewißheit der Creaturen zur Erkenntniß und Gewißheit Gottes empor.

Aehnlich ist auch für unsere natürliche Erkenntniß Gott die absolute Wahrheit, in der wir alle Wahrheit erkennen, insofern wir erst aus der Erkenntniß Gottes eine vollkommene Erkenntniß der Creaturen gewinnen; nicht aber in dem Sinne, als ob Gott für uns die ersterkannte Wahrheit wäre [2]), aus und in der wir alles Andere erkennen, vielmehr erkennen wir zuerst die Creaturen und erst aus ihnen die Existenz und analogisch die Vollkommenheit Gottes.

Insofern nun Gott selbst es ist, der in der Schöpfung sich erkennbar gemacht, und uns die Fähigkeit der Erkenntniß gegeben hat und erhält, und sie auch in ihrer Bethätigung trägt und regiert, ist er auch in der Ordnung der Natur der einzige höchste Lehrmeister der Wahrheit für alle Menschen, wie dieses der heil. Augustinus in seinem Buche *De magistro* und nach ihm der heil. Thomas (Quaest. disp. De verit. q. 11 de magistro) ausführt. Wenn man aber dieses namentlich Seitens der Traditionalisten im Sinne ihres Systems dahin deutete, daß alle Erkenntniß der Wahrheit auf einer übernatürlichen Belehrung Gottes und auf äußerem Unterrichte durch das Wort beruhe, so ist dieses ein wahrhaft trauriges Mißverständniß. Denn gerade die Ausführungen der Väter und Scholastiker über Gott als den Lehrmeister auch der natürlichen Wahrheit sind die formellste Widerlegung des traditionalistischen Grundgedankens. Sie sagen ja nichts anderes, als daß die Erkenntniß der vernünftigen Wahrheit nicht aus einem äußeren Unterrichte, sondern aus der Offenbarung Gottes in der Schöpfung und der gottverliehenen gottähnlichen Vernunft des Menschen entspringe.

§. 27.

Irrige Meinungen [3]).

Mit der im Bisherigen entwickelten Wahrheit von der vernünftigen Erkennbarkeit und Beweisbarkeit der Praeambula fidei stehen

1) Wie dieses z. B. inconsequenter Weise Cartesius behauptete.

2) Wie die Ontologisten lehren.

3) Vgl. *Denzinger*, Rel. Erkennt., 2. Buch. Stöckl, Lehrb. d. Philos. 2. Aufl., I. Abth. Noetik. §. 82 ff. Bes. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, B. 1, wo er die wichtigsten modernen Erkenntnißtheorien im Vergleiche mit den erkenntnißtheoretischen Lehren der Scholastik allseitig und gründlich erörtert.

mannigfaltige Irrthümer im Widerspruch, die nach den verschiedensten Richtungen hin, bald per excessum, bald per defectum von ihr abweichen.

So lange in Glaubenssachen die Autorität der Kirche unangefochten war und die Vernunftwissenschaft die höhere Autorität des Glaubens respektirte, traten diese Irrthümer nur spärlich und vereinzelt auf[1]) und konnten sich gegenüber der Kirche und der Einmüthigkeit der kirchlichen Schulen nicht behaupten.

Anders wurde es seit dem sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert, nachdem der Glaube im Protestantismus von der Autorität der Kirche und die Vernunft in der modernen Philosophie von dem Lichte und der Richtschnur des Glaubens sich losgesagt hatte. Seitdem entstund ein wogendes und wechselndes Chaos theologischer und philosophischer Erkenntnißtheorien[2]), von denen wir hier nur die wichtigeren Abirrungen von der gesunden Lehre hervorheben können.

I. Jene Theorien, welche der menschlichen Vernunft, sei es an sich und schlechthin oder in Folge des Sündenfalles, die Fähigkeit zur Erkenntniß der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten absprechen und alle und jede Erkenntniß und Gewißheit dieser Wahrheiten ausschließlich auf den übernatürlichen Glauben an die übernatürliche Offenbarung zurückführen, pflegt man unter dem Namen des Pseudo- oder Ultra-Supernaturalismus zusammenzufassen. Ein solcher fand sich im Alterthum unter den Monophysiten[3]). In der katholischen Kirche, welche stets mit derselben Sorgfalt die Rechte der Vernunft, wie die des Glaubens schützte und mit derselben Liebe die gesunde Philosophie, wie die Theologie pflegte, konnte dieser falsche Supernaturalismus nie eine Stätte finden. Dagegen lag in der Lehre und dem Geiste der Reformatoren ein doppeltes Moment, das zu extremen super-

1) So finden sich bei den Nominalisten, ihrem Systeme entsprechend, skeptische Lehren. So bezüglich der Beweisbarkeit Gottes bei Petrus de Alliaco; bezüglich der Beweisbarkeit der Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele bei Occam u. A. Vgl. *Denzinger, Rel. Erkennt.*, Band 1, S. 142 ff. Ueber Nicolaus d'Outricourt oben S. 181. — Ueber den mittelalterlichen Pantheismus des Scotus Erigena vgl. oben S. 93, des Amalrich von Bena, David von Dinant u. s. w. Denzinger a. a. O. S. 325 ff. Ueber die theosophischen Irrthümer des Cusaners u. A. ebendaselbst 356 ff.

2) Das oft angeführte Werk Denzinger's hat das große Verdienst, das fast unübersehbare Gewirre dieser Meinungen mit großer Genauigkeit in systematischer Uebersicht dargestellt und kritisch beleuchtet zu haben.

3) *Theodoret*, Sermo XVI. Dialog. c. Eutych. Vgl. Denzinger l. c. S. 123.

naturalistischen Lehren führen mußte und wirklich führte. Einestheils war es die Feindschaft nicht blos gegen die aristotelisch-scholastische, sondern gegen alle Philosophie [1]), anderntheils die Lehre von der Zerstörung der Gottebenbildlichkeit und der völligen Erblindung der Vernunft für alles Göttliche in Folge des Sündenfalles. Jedoch finden sich auch bei den Reformatoren Aeußerungen, welche irgend welche natürliche Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge zugeben, und war namentlich schon Melanchthon darauf bedacht, die philosophischen (selbst aristotelischen) und apologetischen Studien wieder herzustellen [2]).

Der geistesverwandte Bajanismus und Jansenismus zeigt eine ähnliche Erscheinung. Auch bei den Jansenisten finden sich eine Menge übertriebener Aeußerungen über die durch den Sündenfall eingetretene gänzliche Verfinsterung für alles Göttliche und über die gänzliche Verwerflichkeit der Philosophie. Auf der anderen Seite aber geben sie auch wieder eine Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes, sowie die Ersprießlichkeit philosophischer und apologetischer Studien zu [3]).

---

1) Vgl.: „Der Kampf gegen die Philosophie in den letzten drei Jahrhunderten" von Stöckl im Kathol. 1868, I, 667 ff. II, 33 ff. 129 ff.

2) Nachweise s. bei Denzinger l. c. S. 124 ff. Möhler's Symbolik, §. 6—9.

3) Dieser Zwiespalt und Widerspruch der jansenistischen Anschauungen spiegelt sich auch in dem so glänzenden und einflußreichen apologetischen System, das Pascal in seinem *Pensées* entwickelt. Während derselbe der gesunden Vernunft und allgemein menschlichen Ueberzeugung gemäß die vernünftige Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes und des natürlichen Sittengesetzes, sowie der Thatsache der Offenbarung und Kirche zugibt und selbst diese Beweise theilweise führt, übertreibt er auf der anderen Seite die Ohnmacht und Verfinsterung der Vernunft bis zum Extreme und ist reich an skeptischen Aeußerungen. Und gerade aus diesem Gegensatze (den er part. 2, art. 1.: „Contrariétés étonnantes, qui se trouvent dans la nature de l'homme a l'égard de la vérité, du bonheur et de plusieurs autres choses", was die Wahrheit betrifft, kurz in die Worte zusammenfaßt: Rien n'est plus étrange dans la nature de l'homme que les contrariétés qu'on y decouvre à l'égard de toutes choses. Il est fait pour connaître la vérité; il la desire ardement, il la cherche, et cependant, quand il tache de la saisir, il s'éblouit et se confond de telle sorte, qu'il donne sujet de lui disputer la possession.) resultirt sein eigenster apologetischer Centralgedanke, daß nämlich in diesem, unserem Bewußtsein innewohnenden Widerspruche zwischen dem Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit und der Unmöglichkeit sie zu erreichen, der Beweis eines tiefen Verderbnisses der menschlichen Natur und das entschiedenste Motiv liege, das Christenthum für wahr zu halten, weil es allein dieses Räthsel unseres Bewußtseins durch seine Lehre von der Erbsünde und der Er-

Die Irrthümer sowohl der Reformatoren, als der Bajaner und Jansenisten haben ihren tiefsten Grund darin, daß sie das Natürliche und Uebernatürliche entweder gar nicht, oder, wie Jansenius, nicht richtig unterscheiden [1]).

Aus solcher Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen erklärt sich auch die in der Geschichte der menschlichen Irrthümer immer wieder zu Tage tretende Verwandtschaft und das Ineinanderübergehen pseudo-supernaturalistischer, pseudo-mystischer Anschauungen und rationalistischer, naturalistischer Lehren. Denn in der That ist es im Grunde einerlei, ob man sagt: Alles ist übernatürlich; oder ob man sagt: Alles ist natürlich. Gibt es namentlich keine andere, als eine übernatürliche Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, so ist diese sog. übernatürliche Erkenntniß eben dem Menschen in Wahrheit natürlich.

Dieses ist denn auch der Grundgedanke der falschen Gnosis und aller Theosophie oder Theognostik, auf welche die falsche Mystik immer hinausläuft [2]).

II. Mit unserer Wahrheit stehen sodann in Widerspruch alle jene philosophischen Systeme, welche entweder der Vernunft die Fähigkeit die praeambula fidei mit Gewißheit zu erkennen absprechen, oder diese Wahrheiten geradezu leugnen,

---

lösung zu lösen vermöge. Was an diesem und an ähnlichen apologetischen Gedanken wahr und was darin übertrieben und schief ist, werden wir an einem anderen Orte sehen.

1) Das Nähere hierüber in der Lehre von dem Urstande und der Erbsünde.

2) Prägnant schildert Denzinger Wesen und Geist der Theosophie mit folgenden Worten: „Der Theosoph lehrt, wenn auch oft nur zum Scheine, daß der Mensch anfänglich zu Allem der Offenbarung bedürfe, daß alle Erkenntniß von unmittelbarer Offenbarung herrühre; er liebt es daher auch gegen die Wissenschaft, selbst gegen die Philosophie, wenigstens gegen eine solche, welche dem Ratiocinium seine Function unverkürzt anweist, zu streiten. Dann aber wird in gnostischer Weise Anleitung zum speculativen Verständnisse der offenbarten Lehren bis zur vollen Erkenntniß der Geheimnisse gegeben. Diese führt dann zur Anschauung der Gottheit, zu welcher der Mensch mit eigenen, natürlichen Kräften sich erheben könne, und durch diese zur vollen Vergöttlichung des Menschen .... Von dieser Höhe herab wird dann die historische Offenbarung und der Glaube als beschränkter Standpunkt betrachtet ... Vier Bücher v. d. relig. Erkenntn., Band 1, S. 268. Daselbst s. auch die lange Reihe der gnostischen und theosophischen Systeme. Dem harten Urtheile über Tauler und namentlich Suso (S. 331) möchten wir jedoch nicht ohne wesentliche Beschränkung zustimmen. Vgl. P. Denifle, O. P.: Das geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des XIV. Jahrh. (Gratz 1873).

oder endlich eine vernünftige Gewißheit der praeambula fidei zwar zugeben, aber dieselbe irgendwie verkümmern, oder anstatt auf die wahren auf falsche, imaginäre Erkenntniß- und Gewißheitsgründe basiren.

1) Vor Allem ist demnach zu nennen der Skepticismus in allen seinen verschiedenen Formen[1]), mag er nun die Gewißheit unserer Erkenntnisse bezüglich aller oder nur bezüglich der übersinnlichen Wahrheiten, zu denen ja eben die praeambula fidei gehören, leugnen; mag er bezüglich dieser Wahrheiten absolute Zweifelhaftigkeit behaupten, oder eine Wahrscheinlichkeit, aber auch nur diese, zugeben.

Es ist klar, daß eine jede Erkenntnißtheorie in so weit skeptisch ist, als sie irgend eines der vernünftigen Criterien der Gewißheit leugnet, sei es die objective Wahrheit und Gewißheit unserer übersinnlichen vernünftigen Ideen (Empirismus, Positivismus), sei es die objective Wahrheit und Gewißheit der Erfahrungserkenntnisse (Idealismus).

Aller und jeder Skepticismus aber ist nichts anderes, als ein durch sophistische Gründe und willkührliche Phantasien verhülltes widervernünftiges Leugnen und Bezweifeln Dessen, was vernünftiger Weise nicht geleugnet und bezweifelt werden kann, nämlich des (mittelbar oder unmittelbar) objectiv Evidenten, eine Selbstverblendung der Vernunft und ein beständiger Widerspruch mit sich selbst. Denn jede Behauptung, welche der Skeptiker aufstellt, setzt die Gewißheit unserer vernünftigen Erkenntnisse, jede Argumentation, welche er führt, die objective Richtigkeit von Vernunftprincipien und Erfahrungsthatsachen, sowie die objective Sicherheit logischer Folgerungen voraus. Die widernatürlichste Verirrung und Selbstzerstörung der menschlichen Vernunft, bildet der Skepticismus in der Geschichte der Philosophie stets entweder das Ende oder den Anfang einer Priode intellectuellen und wissenschaftlichen Vorfalls. Oft ist er auch nur eine Maske. Mit einer erheuchelten philosophischen Demuth wird zuerst die Ohnmacht und das Nichtwissen der menschlichen Vernunft bezüglich aller höheren Wahrheiten behauptet, um sodann vom skeptischen Leugnen der Beweisbarkeit des Daseins Gottes und der übrigen religiösen und sittlichen Grundwahrheiten zur offenen Leugnung dieser Wahrheiten selbst überzugehen. Ehe die Lüge und falsche Wissenschaft des Atheismus Wurzel schlagen und sich entfalten kann, muß der Skepticismus den Boden durch Zerstörung der natürlichen Gewißheit und der wahren Philosophie bereiten.

---

1) Vergl. Denzinger a. a. O. S. 119 ff.

2. Die alte christliche Wissenschaft besaß nicht nur die natürliche Wahrheit, sondern auch in allen hier in Betracht kommenden Punkten deren richtige wissenschaftliche Begründung. Nachdem durch Cartesius und seine Zeit diese alte Wissenschaft principiell über Bord geworfen und durch die skeptische Methode die natürliche Wahrheit tief erschüttert worden, war einestheils dem Spinozistischen Pantheismus, anderntheils dem Materialismus der Weg eröffnet. Einen ähnlichen Entwickelungsgang nahm die moderne Philosophie seit Kant. Nachdem dessen Criticismus die objective Wahrheit und Gewißheit unserer theoretischen Vernunfterkenntnisse zerstört hatte, ging aus der von ihm angebahnten Geistesströmung auf der einen Seite der pantheistische Idealismus, auf der anderen Seite der empiristische Materialismus hervor.

In ganz ähnlicher Weise ist die neueste Form der falschen Philosophie, der Positivismus, indem er lediglich die Erscheinungen und ihre Gesetze für erkennbar und für den einzig möglichen Gegenstand der Wissenschaft, Alles aber, was Wesen und Ursache heißt, kurz alle metaphysischen Wahrheiten für unerkennbar und unbeweisbar erklärt[1]), nur Hülle und Keim des materialistischen oder pantheistischen Dogma's, d. h. der atheistischen Lehre. So bildet immer die Behauptung, das Dasein Gottes und die übrigen übersinnlichen Wahrheiten seien für die Vernunft nicht erkennbar oder nicht beweisbar, den natürlichen Uebergang zu der kategorischen Behauptung, der Atheismus, sei es in pantheistischer oder materialistischer Fassung, sei eine gewisse und wissenschaftlich erwiesene Wahrheit.

3. Neben den absolut antichristlichen Systemen des Pantheismus Materialismus und einer absoluten Skepsis gehen in der modernen Philosophie eine Reihe anderer Systeme her, welche das Dasein Gottes und die übrigen praeambula fidei als unzweifelhafte

1) Der Vater des Positivismus definirt das Wesen der positivistischen Philosophie folgendermaßen: Le charactère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujétis a des *lois* naturelles invariables, dont la decouverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considerant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales. *Comte*, Cours de phil. posit. p. 14. Morgott, Studien über die italien. Philos. d. Gegenwart, im Kathol 1870 I., 152. Diese in den Jahrg. 1868—1870 und 1873 des Kathol. enthaltenen Studien entwerfen ein überaus lehrreiches Bild von der Entwickelung der modernen antichristlichen Philosophie, zumal in Italien, wie sie theils aus der Schule Hegels, theils aus einem an Kant sich anlehnenden Criticismus, theils aus dem Positivismus Comte's hervorgegangen ist.

Wahrheiten festhalten, aber ihre Erkennbarkeit und Gewißheit auf andere Gründe bauen, als auf diejenigen, auf welche die kirchliche Wissenschaft auf Grund der heiligen Schrift und Ueberlieferung, so wie der gesunden Vernunft, sie immer gestützt hat.

So hat Cartesius, nachdem er durch seine skeptische Methode alle Wahrheit, mit Ausnahme der durch das Denken gewissen Existenz des denkenden Subjectes, in Zweifel gestellt, aus der angeblich angeborenen Gottesidee die Existenz und das Wesen Gottes und hieraus wiederum die Wahrheit aller übrigen gleichfalls, wie er meint, angeborenen übersinnlichen Ideen zu beweisen gesucht.

Deßgleichen hat Kant, nachdem er, durch seine Critik der reinen Vernunft jede objecte Wahrheit der Erkenntnisse der theoretischen Vernunft vernichtet, das Dasein Gottes und die übrigen übersinnlichen Wahrheiten, auf denen nun einmal alle Sittlichkeit und der Bestand der menschlichen Gesellschaft beruht, als Postulate der praktischen Vernunft dargestellt.

Es ist derselbe Grundgedanke, wenn Reid und die Schottische Schule die natürlichen religiösen und sittlichen Ideen als faktisch vorhandene und kraft eines unwiderstehlichen Instinktes der menschlichen Natur nothwendig für wahr zu haltende bezeichnet; und wenn Jakobi und seine Schule lehrt, daß diese Ideen dem Menschen angeboren seien, und daß er sie — obwohl das rein verständige Denken sie nicht blos nicht zu beweisen vermöge, vielmehr consequenterweise zum Pantheismus führe — auf Grund des in unserer Natur liegenden innersten Gefühles, oder des Zeugnisses unseres religiösen Selbstbewußtseins, oder, wie man auch sagte, des Bedürfnisses unserer sittlichen Natur, oder auf Grund innerer Erfahrung, freiwillig für wahr halten d. h. glauben müsse. Auf diesem natürlichen oder Vernunft-Glauben allein beruhe die Gewißheit aller religiösen und sittlichen Wahrheiten, und nur das vermöge man einzusehen, daß es vernunftgemäß sei, an die Wahrheiten dieser uns angeborenen Ideen zu glauben.

Vom Standpunkte der Wahrheit aus ist es nicht schwer, an diesen und ähnlichen Systemen das Richtige von dem Falschen zu unterscheiden.

Alle diese Philosophen, welche die sittlichen und religiösen Grundwahrheiten, sei es gegen den Skepticismus, sei es gegen den Materialismus und Pantheismus vertheidigten, haben in ihrer Weise ein *testimonium animae naturaliter christianae* abgelegt. Das ist ihr Verdienst. Auch haben sie ihre Gründe irgend einer, leider oft sehr verkümmerten, Wahrheit entlehnt[1]). Wir haben oben gesehen, und

1) Sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile

werden in der Gotteslehre näher betrachten, daß man in dem Sinne von „angeborenen" Ideen Gottes und anderer übersinnlicher Wahrheiten reden kann, daß die menschliche Vernunft mit größter Leichtigkeit und gewissermaßen unwillkürlich diese Ideen erzeugt. Falsch ist es dagegen, diese Ideen als dem menschlichen Geiste fertig anerschaffene zu betrachten, die nicht durch die natürliche intellectuelle Thätigkeit der Abstraction aus dem sinnlich Wahrgenommenen und des logischen Schlusses gewonnen würden. Es ist ferner richtig, daß die menschliche Seele diese Ideen, namentlich die Idee Gottes nicht blos fast unwillkürlich erzeugt, sondern auch in gleicher Weise für wahr hält. Falsch ist es dagegen, daß dieses Fürwahrhalten nicht auf vernünftigen Gründen, sondern lediglich auf einer blinden Nothwendigkeit beruhe.

Es ist ferner richtig, daß das sittliche Bewußtsein, unser innerstes Gefühl die Annahme Gottes und der Unsterblichkeit fordern. Falsch ist es dagegen, daß die Vernunft die Wahrheit und Gewißheit dieser Wahrheiten nicht einzusehen vermöge, daß vielmehr der angebliche kategorische Imperativ des Gewissens oder das religiös-sittliche Gefühl der einzige Gewißheitsgrund für diese Wahrheiten sei, während in Wirklichkeit umgekehrt Gewissen und Gefühl von der Einsicht der Vernunft abhängig sind.

Wahr ist es endlich, daß der freie Wille auf die Erkenntniß und das Fürwahrhalten der übersinnlichen Wahrheiten einen entscheidenden Einfluß übt, nicht blos in so fern die Bethätigung und die richtige Bethätigung des Erkenntnißvermögens von ihm abhängig ist, sondern auch in so fern es bei unvollkommener und nicht mit unmittelbarer Evidenz verbundener Vernunfteinsicht von ihm abhängt, im Zweifel zu verharren oder demselben durch freiwillige Zustimmung ein Ende zu machen, und mag man diese freiwillige Zustimmung einen „natürlichen Glauben" nennen [1]). Wahr ist auch, daß das ganze sittliche und religiöse Bewußtsein und die höchsten menschlichen Interessen den Willen antreiben, diesen Assens zu leisten, und daß es eine Pflicht ist, ihn selbst dann zu leisten, wenn dem Intellecte nicht alle Schwierigkeiten gelöst wären; ja es ist gewiß,

---

est autem inveriri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem, quae totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis . . . . Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. *S. Th.* 1. 2. q. 172, a. 6. c.

1) S. unten vom Glauben.

daß diese natürliche Pflicht für jeden Menschen in jedem Momente besteht[1]). Allein falsch ist es, daß die Gewißheit der übersinnlichen Wahrheiten und zumal des Daseins Gottes lediglich auf diesem freiwilligen Fürwahrhalten beruhe, und daß der Wille, nicht aber die vernünftige Einsicht in die Wahrheit, der letzte Gewißheitsgrund dieser Wahrheiten für unsere Vernunft sei.

Die Urheber jener und ähnlicher Theorien waren selbst von den Einflüssen der zu ihrer Zeit herrschenden — sei es einseitig empiristischen und skeptischen, sei es einseitig idealistischen — Philosophie befangen, aber vor dem Materialismus, der Consequenz jener, und dem Pantheismus, der Consequenz dieser, zurückschreckend, wollten sie die religiösen und sittlichen Grundwahrheiten durch ihre Theorien retten. Dadurch haben sie zwar die consequente Entwickelung des Irrthums zu jenen äußersten Consequenzen theilweise aufgehalten, haben selbst dem christlichen Glauben Einzelner zur Stütze gedient, an sich und im Ganzen aber waren alle diese Systeme den Interessen der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit äußerst schädlich. Einestheils arbeiteten sie in Befeindung der Principien der wahren Philosophie mit den skeptischen und atheistischen Systemen zusammen, anderntheils konnten diese Theorien, durch welche man die übersinnliche Wahrheit retten wollte, weil innerlich haltlos, schließlich nur zur Compromittirung der natürlichen Wahrheit und des übernatürlichen Glaubens ausschlagen.

4. Dasselbe gilt auch von dem Ontologismus und jenen Systemen, welche, wie namentlich der Güntherianismus, den modernen Pantheismus auf Grund einer wesentlich modern-idealistischen Speculation zu überwinden meinten.

Was den Ontologismus insbesondere betrifft[2]), so beruht er auf der Behauptung, daß die Idee Gottes als des absoluten Seins durch unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins erkannt werde, und daß dieselbe für uns der Grund und die Norm aller Wahrheit und Gewißheit sei. Obwohl dieses System, welches die Ordnung des Seins mit der Ordnung unserer menschlichen Erkenntniß verwechselt, dem Glauben, wie der vernünftigen Erfahrung widerspricht und durch die ihm eigene Confundirung der allgemeinen Seinsidee mit der Idee des absoluten Seins die nächste Gefahr des Pantheismus in sich schließt[3]), so hat es doch, zum Theil mit traditionalistischen und

1) Vergl. oben S. 180, Note 1.

2) Vergl. Kleutgen im Kathol. 1866, I., S. 388 ff. 513 ff. 641 ff.

3) In Gioberti kam dieser latente Pantheismus bekanntlich zum vollen Durchbruch.

glaubensphilosophischen Ideen verschmolzen, theilweise in katholischen Kreisen begeisterte Aufnahme gefunden und als ächt christliche Philosophie gegolten. Um so nothwendiger war es, daß die kirchliche Autorität die Geister von dieser Verirrung zurückrief[2]).

III. Noch größeren Anklang hat seiner Zeit der Traditionalismus und das ihm nahe verwandte System Lamennai's gefunden. Davon im folgenden Paragraphen.

§. 28.

Der Traditionalismus insbesondere.

In einer Zeit, wo religiöser und politischer Rationalismus Frankreich und die Welt verwüstete und die Philosophie durch ihre materialistischen Verirrungen sich nicht blos vor dem christlichen Bewußtsein, sondern auch vor der gesunden Vernunft um jeden Credit gebracht hatte, wo aber auch die Philosophie und Theologie der großen katholischen Vorzeit selbst bei den besseren Geistern theils in Vergessenheit gerathen, theils durch Mißverständnisse und Vorurtheile entstellt und verdunkelt war, bildete der Staatsrath von Bonald, einer der geistvollsten und edelsten Vertheidiger der katholischen Kirche und des historischen Rechtes, aber ohne gründliche theologische und philosophische Bildung, das traditionalistische System aus[2]). Bonald lehrte aber, daß die Vernunft keine, wenigstens keine sittlichen und religiösen Wahrheiten durch Nachdenken zu finden vermöge, sondern dieselben nur erfassen könne, wenn sie ihr von einem anderen intelligenten Wesen vermittelst des Wortes, der Sprache, des Unterrichtes mitgetheilt würden. Nur durch das gesprochene Wort würden die Ideen erzeugt[3])

---

1) S. oben S. 186 u. 187.

2) Der Gedanke, auf einen philosophischen Skepticismus die Nothwendigkeit des Glaubens zu gründen, war übrigens in Frankreich bereits durch Montaigne († 1592), La Mothe le Vayer († 1672) und den berühmten Huet († 1721) in seinem nachgelassenen Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain, in seiner Weise auch von Pascal cultivirt worden. Jedoch haben diese in extrem supernaturalistischer Weise den übernatürlichen Glauben urgirt, nicht aber den traditionalistischen Grundgedanken entwickelt. Vergl. Denzinger, a. a. O. S. 144 ff. Vergl. oben S. 184 über Nic. von Ultricuria. Nachweise über traditionalist. Elemente bei Melanchthon und Socin, in neuerer Zeit bei Hamann und Schelling s. bei Denzinger a. a. O. S. 150.

3) Wie die materielle Welt durch das Wort Gottes erschaffen sei, so werde auch durch das zum Menschen gesprochene hörbare Wort die intellectuelle Welt in der Seele in's Dasein gerufen; ohne das Wort bliebe sie ewig wüst und leer. Nur durch das Wort und aus dem Worte der Gedanke. Daher das

und nur durch das Zeugniß des Sprechenden und den Glauben des Hörenden erlange der Mensch wie die Erkenntniß, so auch die Gewißheit dieser Wahrheiten[1]). Aus diesen Prämissen folgt die absolute Nothwendigkeit einer Uroffenbarung. Denn da der erste Mensch oder die ersten Menschen keine anderen Menschen hatten, die zu ihnen sprechen und mit der Sprache ihnen die Ideen mittheilen konnten, so mußte nothwendig Gott, oder doch ein selbst von Gott unterrichtetes höheres Wesen ihnen den ersten Unterricht ertheilen und mit der Sprache alle jene Ideen und Wahrheiten mittheilen, auf welchen alle Religion und Sittlichkeit, sowie alle Cultur und das ganze gesellschaftliche Leben beruht[2]). Diese durch die Uroffenbarung mit der Ursprache mitgetheilten Ideen wurden dann fort und fort in den Familien, Stämmen und Völkern zugleich mit der Muttersprache von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Diese Tradition unmittelbar, mittelbar aber die Uroffenbarung, ist mithin nach dem traditionalistischen Systeme die einzige Quelle aller religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche die Menschheit besitzt, und die Autorität der Tradition

---

stets wiederholte geheimnißvoll klingende, in Wahrheit sinnlose Axiom Bonald's: L'homme pense sa parole avant de parler sa penser. Eine sehr vollständige Darstellung und Critik des Bonald'schen System's bei *Chastel*, De la valeur de la raison humaine (Paris, 1854.), namentl. partie 1, chap. 3 sq.

1) Die Traditionalisten legen zum Beweise ihrer Theorie das größte Gewicht auf angebliche Erfahrungen mit Taubstummen und in der Wildniß und fern von allem menschlichen Verkehre aufgewachsenen Menschen. Diese Beispiele beweisen nichts. Auch wird unsere Frage nach der Fähigkeit des Menschen zur vernünftigen Erkenntniß der praeambula fidei an sich von der anderen Frage nicht berührt, in wie weit eine intellectuelle und sittliche Entwickelung des Menschen außerhalb der menschlichen Gesellschaft oder ohne Sprache und Unterricht möglich sei. Daß jeder Mensch die natürliche Fähigkeit religiöser und sittlicher Erkenntniß besitzt, ist eben so gewiß, als daß der Mensch von Natur zur Gesellschaft bestimmt, nur in ihr gedeihlich sich entwickeln kann. Was aber den Anfang des Menschengeschlechtes und der menschlichen Gesellschaft betrifft, so steht dogmatisch fest, daß Gott den Menschen in statu naturae belassen konnte, daß dann aber eine solche Ordnung der natürlichen Providenz bestanden hätte, welche dem Menschen die zur Erreichung seines natürlichen Zieles nothwendige religiös-sittliche Entwickelung ermöglicht hätte. Vergl. *Chastel*, a. a. O. part. I. c. 1 u. 4. part. II. p. 261 sq.

2) Quant à la necessité de la revelation, elle est evident pour la raison. L'homme ne peut s'instruire lui-même, je veux dire inventer ses pensées et les paroles qui les expriment; donc il a été instruit et a reçu la parole d'un être plus sage que lui . . . Voila la revelation et sa nécessité. *Bonald*, Legislat. primit. I, 422.

resp. der Uroffenbarung objectiv, und der Glaube[1]) daran subjectiv, der Grund aller Gewißheit. Die Vernunft hat weder die Fähigkeit diese Wahrheiten zu finden, noch sich von ihnen zu vergewissern. Sie kann nur diese Wahrheiten, nachdem sie dieselben durch die Ueberlieferung empfangen und auf deren Zeugniß hin geglaubt[2]), logisch entwickeln und sich durch Nachdenken ein vollkommeneres Verständniß derselben verschaffen.

Man sieht, daß hier der Traditionalismus bezüglich der überlieferten Ideen dasselbe behauptet, was die sog. Glaubensphilosophie von den angeborenen Ideen lehrt. Nach letzterer sind die übersinnlichen Ideen angeboren und der Mensch muß sie, um ihrer gewiß zu sein, auf das Zeugniß seines Selbstbewußtseins hin glauben. Nach dem Traditionalismus sind diese Ideen der Seele des Einzelnen nicht angeboren, sondern sie werden ihm in der menschlichen Gesellschaft, aus der er stammt und der er angehört, durch Wort und Unterricht mitgetheilt, und auf dieses Zeugniß der Ueberlieferung hin muß er sie glauben. Und wie die Glaubensphilosophie sich rühmt, durch ihre Lehre, wonach jede vernünftige Wahrheit und Gewißheit auf dem natürlichen Glauben an das Zeugniß des Selbstbewußtseins beruht, erst dem übernatürlichen christlichen Glauben die rechte Grundlage verschafft und ihm den Triumph über den Rationalismus gesichert zu haben; so wähnte der Traditionalismus in noch höherem Maße, dem christlichen Glaubens- und dem katholischen Traditionsprincip die festeste und unüberwindlichste Basis gegeben und den Sieg über den glaubens-, autoritäts- und traditionsfeindlichen Rationalismus und Liberalismus errungen zu haben. Auch suchten die Traditionalisten

1) Daher ist nach Bonald Autorität und Glaube der Anfang und die Voraussetzung aller Erkenntniß und alles Wissens. La foi commence la raison ... Il faut commencer par croire quelque chose, si l'on veut savoir quelque chose ... Ainsi, il faut croire *sur la foi du genre humain* les verités universelles. *Bonald*, Recherches philos. I, p. 116 u. 117. Das ist ganz der Grundgedanke des System's Lamennai's, das überdies Bonald nach dem Erscheinen des Essai sur l'indifference förmlich billigte. Nachweise s. bei Chastel, S. 142 ff.

2) Schroffer als irgend ein Anderer betont Lamennais die absolute Nothwendigkeit des Glaubens zu jeder Erkenntniß und Gewißheit: La certitude n'est qu'une foi pleine dans une autorité infallible ... L'evidence même emprunte sa force du temoignage. Indiffer. II, 4. Und zwar ist der Glaube ein schlechthin unmittelbarer. Il faut que la verité se donne elle mêm à l'homme .... quand elle se donne, il la reçoit; voilà tout ce qu'il peut; encore faut-il qu'il la reçoive de confiance, et *sans exiger qu'elle montre ses titres; car il n'est pas même en état de les verifier. Pensées*, 485 u. 488. bei *Franzelin* l. c. p. 528* u. 529.

ihr System aus der heiligen Schrift und den Vätern und selbst aus den Scholastikern zu rechtfertigen, indem sie einzelne Stellen in der unglaublichsten und sonderbarsten Weise mißverstanden, wie man auch Aehnliches zu Gunsten der Glaubensphilosophie und des Ontologismus versucht hat.

Während der Grundgedanke und die Consequenzen des Traditionalismus, der deßhalb wiederholt von der Kirche verworfen wurde[1]), mit dem Dogma der Kirche und mit der Vernunft im Widerspruch stehen und den Keim verderblicher Verirrungen in sich tragen, hat sein Urheber und haben seine Vertheidiger auch eine Reihe wichtiger und zeitgemäßer Wahrheiten, die sie aber leider übertrieben und entstellten, zum Theil in glänzender Weise auseinandergesetzt und in das Bewußtsein der Zeitgenossen zurückgerufen. Das war ihr Verdienst und der Grund des Beifalls, den das System, dessen Klippen man vielfach nicht erkannte, bei nicht wenigen geistvollen und der Kirche treu ergebenen Männern fand[2]). Wir müssen daher auch beim Traditionalismus die wahren Elemente von den Irrthümern dieses Systems wohl unterscheiden.

Wahr ist, daß Gott den ersten Menschen in Wirklichkeit durch übernatürliche Offenbarung unterrichtet und durch seine Gnade erleuchtet hat; daß mithin, wie die Erkenntniß, so auch die Sprache des ersten Menschen nicht rein natürlichen Ursprunges ist, sondern wie aus der Bethätigung der natürlichen Kräfte des Menschen, so auch und zwar principaliter aus der übernatürlichen Offenbarung und Gnade stammt. Allein falsch und mit dem Dogma im Widerspruche ist es, daß dem Menschen eine übernatürliche Uroffenbarung absolut nothwendig gewesen sei, um auch nur zur Erkenntniß der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheit zu gelangen. Vielmehr ist es katholisches Dogma, daß der *status naturae purae* möglich ist; daß Gott mithin den ersten Menschen auch ohne übernatürliche Offenbarung und Gnade hätte belassen und eine Ordnung natürlicher Providenz für ihn hätte eintreten lassen können, in der er, wenn auch nicht so leicht und so vollkommen als mit Hilfe der übernatürlichen Offenbarung, durch den Gebrauch seiner natürlichen Kräfte zur Erkenntniß und Gewißheit der zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nothwendigen Erkenntniß Gottes und der übrigen übersinnlichen Wahrheiten hätte gelangen können. Das traditionalistische System dagegen, indem es die absolute Nothwendigkeit der Uroffenbarung behauptet und nach seinen Principien behaupten muß, hebt die

1) S. oben S. 185 u. 186. — 2) Man denke nur an Maistre.

Freiheit, die Gratuität der Uroffenbarung auf und verwischt, wie es überhaupt in jener theologisch oberflächlichen und unwissenden Periode der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts so vielfach geschah, den Unterschied zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen.

In so fern der Traditionalismus alle Erkenntniß und Gewißheit der übersinnlichen Wahrheiten im letzten Grund auf die übernatürliche Offenbarung Gottes zurückführt, hat er eine gewisse Verwandtschaft mit dem falschen Supernaturalismus und in so fern könnte man ihn den supernaturalistischen Systemen zuzählen[1]). Allein in so fern der eigentliche Supernaturalismus den übernatürlichen Glauben als die einzige unmittelbare Quelle aller wahren Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge behauptet, unterscheidet sich der Traditionalismus wesentlich von einem solchen Supernaturalismus. Nur der erste Ursprung unserer übersinnlichen Ideen beruht nach ihm nothwendig auf einer übernatürlichen Offenbarung. Dagegen werden die einmal empfangenen Ideen in ganz natürlicher Weise durch Sprache und Ueberlieferung fortgepflanzt.

Auch behauptet der Traditionalismus nicht, daß der Mensch einer übernatürlichen Gnade bedürfe, um diese Ideen in sich aufzunehmen und für wahr zu halten, dazu reichen vielmehr die natürlichen Kräfte des Menschen aus. In sofern konnten auch die Traditionalisten mit Recht erklären, daß sie den von ihnen behaupteten natürlichen Glauben an die durch die natürliche Tradition überlieferten Wahrheiten nicht mit dem übernatürlichen Glauben, der das Fundament der Rechtfertigung ist, verwechseln; wie sie auch jene natürliche Ueberlieferung der aus der Uroffenbarung stammenden Ideen, welche auch den Heidenvölkern gemeinsam sei, von der unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes sich vollziehenden und deßhalb gegen Abirrungen sicher gestellten Ueberlieferungen in der Kirche alten und neuen Bundes wohl unterscheiden.

Was nun jene auf dem Wege des häuslichen und gesellschaftlichen Unterrichtes und der Muttersprache sich fortpflanzende Ueberlieferung der aus der Uroffenbarung (und auch aus späteren göttlichen Offenbarungen) stammenden Wahrheiten betrifft, so kann dieselbe als Thatsache nicht schlechthin in Abrede gestellt werden. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Wahrheiten der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden Urreligion zugleich mit der ursprünglichen Sprache und Bildung nicht blos in den unter specieller göttlicher Leitung stehenden Familien der Patriarchen, sondern auch nach

1) So Denzinger, a. a. O. S. 149 ff.

der Scheidung der Kinder Gottes von den Kindern der Menschen und nach der babylonischen Völkertrennung — wenn auch vielfach zerstümmelt, zersplittert und entstellt, — unter allen Stämmen und Völkern sich durch Ueberlieferungen erhalten haben; ja, daß die meisten Menschen auf diesem Wege der Ueberlieferung und eines natürlichen Glaubens, nicht durch eigene Forschung und philosophisches Nachdenken zu den religiösen und sittlichen Erkenntnissen gelangt sind und fort und fort dazu gelangen. Auch kann nicht bestritten werden, daß dieser Weg der Ueberlieferung, der Autorität und des Glaubens der, nicht blos von Gott, sondern auch von den Eltern und der Gesellschaft abhängigen Natur des Menschen angemessen ist; wie denn auch Gott in der übernatürlichen Ordnung seiner Vorsehung diesen Weg des autoritativen Unterrichtes und des Glaubens gewählt hat, um alle Menschen leicht und sicher nicht blos zur übernatürlichen, sondern auch zur natürlichen Wahrheit zu führen, daher auch die Natur des Menschen und seine ganze geschichtliche Entwickelung ursprünglich von Gott dazu angelegt ist.

Allein grundfalsch ist es, daß Ueberlieferung, Auctorität und Glaube die einzige und die für sich allein genügende Quelle aller übersinnlichen Erkenntniß sei. Vielmehr ist die Vernunft aus eigener Kraft im Stande, auch ohne Hilfe der Offenbarung und des Glaubens eine vernünftige Einsicht in diese Wahrheiten und die daraus resultirende vernünftige Gewißheit zu erlangen. Auch ist es Thatsache, daß die Heiden ihre Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen keineswegs lediglich aus der Ueberlieferung geschöpft haben. Im Gegentheile gründet sich, wie wir oben sahen, das natürliche Zeugniß der Seele für den wahren Gott, keineswegs auf die, oft bis zur äußersten Verderbniß entstellte und polytheistisch gewordene Volkstradition, sondern auf die natürliche Vernünftigkeit der Seele[1]). Auch verdanken die heidnischen Philosophen dasjenige, was sie von vernünftigen Erkenntnissen Gottes und der göttlichen Dinge besaßen, keineswegs ausschließlich der Bekanntschaft mit wahren Traditionen oder mit den Lehren der Offenbarung, sondern auch dem eigenen Vernunftgebrauche[2]). Allein es ist nicht blos thatsächlich falsch, daß alle übersinnlichen Erkenntnisse lediglich aus dem Glauben an die in der Tradition fortgepflanzten Wahrheiten stammen, sondern es ist auch — und hier kommen wir auf den tiefsten, verderblichsten und fast unbegreiflichen Irrthum des Traditionalismus, — Autorität, Unterricht, Sprache und Glaube absolut

1) S. §. 21. — 2) S. §. 22.

unmöglich, wenn die Vernunft die Fähigkeit nicht besitzt, die natürlichen übersinnlichen Wahrheiten vermöge eigener Einsicht mit Gewißheit zu erkennen.

Denn, um einer Autorität glauben und vertrauen zu können, wird irgend welche Erkenntniß der Glaubwürdigkeit dieser Autorität und daher auch irgend welches vernünftige Urtheil über die Gründe dieser Glaubwürdigkeit vorausgesetzt. Dieses gilt, wie wir später sehen werden, selbst von dem übernatürlichen Glauben, obwohl bei diesem die übernatürliche Gnade irgendwie den Mangel natürlicher Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe ersetzen kann. Noch mehr aber ist dieses beim natürlichen Glauben, der dem Traditionalismus gegenüber zunächst in Betracht kommt, der Fall. Soll hier nicht das Fürwahrhalten ein rein willkürliches und deßhalb jedem Wahn und Irrthum unterworfenes sein, so muß die Vernunft durchaus kraft eigener Einsicht eine Gewißheit von der Glaubwürdigkeit aus vernünftigen Criterien erlangt haben, bevor ein vernünftiger Glaube möglich ist.

Aber nicht blos das Motiv, sondern auch der Gegenstand des Glaubens setzt die Fähigkeit der Vernunft zu irgend welcher auf eigener Einsicht beruhenden Erkenntniß von diesem Gegenstande voraus. Hier ist es, wo der Traditionalismus das Wesen des Unterrichtes und der Sprache gänzlich verkennt. Er verkennt nämlich gänzlich, daß die Worte ja nichts anderes sind, als Zeichen der Begriffe oder Ideen, und daher diese zur Voraussetzung und keine andere Bestimmung haben, als an die Ideen, mit denen sie verknüpft sind, zu erinnern; daß dagegen das gesprochene Wort absolut unfähig ist die mit ihm verbundene Idee in dem Angesprochenen hervorzurufen, wenn letzterem diese Idee, sowie die Bedeutung des Wortes nicht zuvor bekannt ist. Eine Idee kann nur der Geist selbst auf Grund des ihm genügend zur Wahrnehmung gebrachten Gegenstandes derselben bilden. Statt dessen schreiben die Traditionalisten dem gesprochenen Worte in überschwänglichen Ausdrücken[1]) die Kraft zu, in dem Geist des Angeredeten die Ideen selbst, man weiß nicht durch welche geheimnißvolle Kraft, zu erzeugen[2]). Wenn daher auch der menschliche

1) Une parole tira l'univers du néant, et la parole encore fait sortir l'homme intelligent du neant de l'ignorance. *Bonald*, Legislat. primit. I, p. 80. Das ist ein geistvolles Spiel mit Worten: denn der Sache und dem Begriffe nach hat das weltschaffende Wort mit dem menschlichen Wort, wovon hier die Rede, nichts gemein.

2) Es ist einerlei, ob man sich vorstellt, daß die Ideen durch das Wort dem Geiste eingeprägt würden, oder; wie es auch vielfach von den Traditio-

Gedanke der geistig-sinnlichen Natur des Menschen entsprechend sich unwillkührlich in das Wort kleidet und gleichsam verkörpert, und wenn das einfache Tonzeichen des Wortes oft sehr complicirte Begriffe kurz zusammenfaßt und dadurch das Denken überaus erleichtert, wie algebraische Formeln das Rechnen, so ist doch nimmer das bloße Wort im Stande Ideen zu erzeugen. Nicht das Wort, wie die Traditionalisten wähnen, erzeugt den Gedanken, sondern der Gedanke bringt das Wort hervor, und der denkende Geist bedient sich der von ihm zur Bezeichnung seiner Gedanken gewählten Worte, um schneller und leichter zu denken[1]).

Was aber den Unterricht betrifft, so kann er in dem Geiste des Schülers die Ideen nicht selbst erzeugen, sondern nur bewirken, daß der Schüler sie durch eigene Thätigkeit erzeugt. Dieses vermag aber der Lehrer in doppelter Weise: dadurch, daß er die Sache selbst dem Schüler zur Anschauung bringt und ihn dadurch veranlaßt, sich einen Begriff davon zu bilden, oder daß er an bereits dem Schüler bekannte Begriffe anknüpft und ihn anleitet aus denselben durch Zusammensetzung, Analogie u. s. w. neue Begriffe von ihm bisher unbekannten Dingen zu gewinnen. Das gilt nicht blos von jedem menschlichen, sondern selbst von dem göttlichen Unterrichte der Offenbarung. Was die Erwerbung

---

nalisten dargestellt wird, daß durch das Wort die dem Geiste angeborenen aber noch unbewußt in ihm schlummernden Ideen geweckt würden. Wie aber das Wort, das doch nach dem Geständnisse Bonald's ein willkührliches, in den verschiedenen Sprachen verschiedenes und sinnliches Zeichen einer Idee ist, die Idee selbst wecken soll, das bleibt, wie Bonald sagt, ein unlösbares Geheimniß. La parole elle même n'est qu'une modification de nos organs, transmise à l'aire et portée à notre oreille ... Mais comment dans cette expression receuillie et pensée dans le cerveau, l'ame percoit-elle son idée? L'on ignore, et sans doute on l'ignorera toujours. *Recherches phil.* I. 410. Allein nicht die Sprache, sondern die traditionalistische Theorie widerstreitet jedem vernünftigen Verständniß. Vergl. *Chastel* l. c. p. 40 ff.

1) Der heil. Augustin setzt dieses Verhältniß des Wortes zum Gedanken so einfach als klar De magistro 33 auseinander: Cum primum istae duae syllabae, cum dicimus *caput*, aures meas impulerunt, tum nescivi, quid significarent, quam cum primum audirem legeremue *saraballas* (Dan. 3, 27.). Sed cum saepe diceretur *caput*, notans atque animadvertens, quando diceretur, reperi vocabulum esse rei, quae mihi erat jam videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; *signum* vero esse didici, quando cujus rei signum esset, inveni, quam quidem ut dixi non significatu sed aspectu (und setzen wir zu: durch Abstraction des allgemeinen Begriffes) didiceram. Itaque magis signum recognita, quam signo dato ipsa res discitur.

von Begriffen oder Ideen betrifft, so besteht also aller Unterricht — abgesehen von dem sittlichen Antrieb auf den Willen des Schülers, aufmerksam zu sein und zu denken, — darin, daß der Lehrer dem Schüler in zweckmäßiger Weise und Ordnung, zuerst durch Anschauung und, nachdem der Schüler bereits eine Reihe von Begriffen gewonnen hat und die zu ihrer Bezeichnung dienenden Worte kennt, vermittelst der Sprache in Definitionen und Beschreibungen die Gegenstände vorlegt und ihn anleitet sich von denselben richtige und möglichst vollkommene Begriffe zu bilden[1]).

So weit es sich lediglich um Begriffsbildung handelt, kann eigentlich weder von Glauben, noch von Wissen die Rede sein. Das ist erst der Fall bei der Urtheilsbildung. Einen Satz bejahen, weil man seine Wahrheit einsieht, heißt wissen, einen Satz bejahen, weil seine Wahrheit durch fremde Auorität, der man vertraut, bezeugt ist, heißt glauben[2]). Es ist daher evident, daß durch Unterricht auf dem Wege des Glaubens keine Ideen erzeugt werden können[3]). Der Unterricht kann nur bezüglich der Urtheile auf Erzeugung entweder von Wissen oder von Glauben gerichtet sein. Im ersteren Falle besteht der Unterricht in nichts Anderem, als den Schüler durch geeignete Darlegung der Elemente eines Urtheils resp. einer Schlußfolgerung dahin zu führen, auf Grund eigener Einsicht ein richtiges Urtheil zu fällen, resp. einen logisch richtigen Schluß aus ihm einleuchtenden Prämissen zu ziehen[4]). Ist dagegen der Unterricht auf Er-

---

1) Cf. *Franzelin*, l. p. 536 sq.

2) Intellectus nostri duplex est operatio, una qua format simplices rerum quidditates, ut quid est homo vel quid est animal; in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est, secundum quod componit et dividit affirmando et negando; et in hac jam invenitur verum et falsum sicut et in voce complexa, quae est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda; credimus enim vera et discredimus falsa. S. *Thom.* De verit q. 14, a. 1, c.

3) *Franzel.* l. c. p. 535.

4) Alles dieses setzt der heil. Thomas mit unübertrefflicher Klarheit und Präcision folgendermaßen auseinander: In scientiae acquisitione eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per hujus-

zeugung von Glauben gerichtet, so ist es nothwendig, wie wir bereits sahen, daß der Schüler die Glaubwürdigkeit der Autorität, welcher er glaubt, genügend einsehe. Ohne diese Einsicht kann wohl von einer rein äußerlichen überzeugungslosen Zustimmung, von einem Nachsprechen der Worte des Lehrers, nicht aber von Glauben die Rede sein.

Aus allem dem ergibt sich, daß der Traditionalismus in seinem Princip unwahr und in seinen Consequenzen verderblich ist, da er mit dem natürlichen Wissen die wesentlichen Voraussetzungen des Glaubens, des natürlichen sowohl, als des übernatürlichen leugnet; daß er überdies mit der gesunden Vernunft in Widerspruch tritt und dadurch, indem er sich als die eigentlich katholische Theorie darstellt, den Glauben in den Augen der Ungläubigen compromittirt.

Allein nicht blos dadurch hat der Traditionalismus, wie alle derartigen falschen Systeme die Interessen des Glaubens geschädigt, sondern auch dadurch, daß er durch seinen Kampf gegen die vernünftige Beweisbarkeit der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten und der Thatsache der Offenbarung und Kirche dem Unglauben, den er überwinden wollte, in die Hände arbeitete; daß er die katholische Wissenschaft und die größten Lehrer der Kirche discreditiren half, indem er sie des Rationalismus beschuldigte und die Behauptung aufstellte, daß aus ihren Principien folgerichtig die Lehren der modernen naturalistischen Philosophie folgten[1]).

Es barg jedoch die traditionalistische Lehre noch andere verhängnißvolle Consequenzen in sich, welche zunächst in Lamennais zu Tage traten.

---

modi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum . . . Jedoch möge man nicht meinen, fügt Thomas bei, als ob durch die Zeichen die Erkenntniß der Dinge bewirkt würde. Die Zeichen erinnern nur den Schüler an Sachen, die er bereits kennt, an Begriffe, die er hat. Unde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto, hoc modo se habent ad causandam scientiam in intellectu, sicut res quae sunt extra animam. Darauf folgen die bereits oben angeführten Worte: Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens; ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur. *De verit.* 9. 11, a. 1. Franz. l. c.

1) Die kirchliche Verwerfung dieser Beschuldigungen s. oben, S. 186, Note 2.

Nach der traditionalistischen Lehre soll die aus der Uroffenbarung stammende Ueberlieferung die einzige Quelle aller, wenigstens der übersinnlichen Wahrheitserkenntniß und die Autorität dieser Tradition der einzige Gewißheitsgrund derselben sein. Nun kann aber nicht in Abrede gestellt werden, daß nicht blos die Wahrheit, sondern auch der Irrthum seine Traditionen hat. Es fragte sich also, an welchem Criterium die wahre von der falschen Tradition unterschieden werden könne und müsse[1]). Da lag denn die Antwort nahe, daß dieses Criterium die Allgemeinheit, die Katholicität sei. Das, was übereinstimmend von allen Menschen und allen Völkern, von der Gesammtheit für wahr gehalten werde, das sei wahr: denn das stamme aus der gemeinsamen Quelle aller Wahrheit, der göttlichen Uroffenbarung. Die allgemeine Autorität (l'autorité générale), die allgemeine Uebereinstimmung (consentement commune) der *sensus communis* (sens commun), lehrt Lamennai's (und Bonald stimmte ihm darin[2]) bei,) sei das einzige Criterium der Wahrheit, wobei er sich auch auf das bekannte Axiom des Aristoteles berief: Was Alle für wahr halten, das ist wahr. Hierbei müssen wir jedoch bemerken, daß bei Lamennai's, theilweise aber auch schon bei Bonald (vgl. die merkwürdige Stelle aus den Recherches phil. I, 107 sq. bei Chastel, p. 152.) der traditionalistische Gedanke, daß alle Wahrheit einer übernatürlichen Uroffenbarung entstamme, der, allen naturalistischen Deutungen Thor und Thür eröffnenden Autorität der allgemeinen mensch-

1) Indem man ein solches Criterium aufstellte und den Einzelnen zumuthete, darnach über die Wahrheit oder Falschheit einer Tradition zu urtheilen, verleugnete man freilich alle Principien des Traditionalismus. Allein solche Inconsequenzen muß man bei jedem falschen Systeme hinnehmen. Wie der Skepticismus durch seine Behauptungen und Beweisführungen sich selbst widerlegt, so auch der Traditionalismus durch all seine oft so subtilen und complicirten Ratiocinien und Speculationen. Lamennai's hat freilich den Einwand, daß doch die individuelle Vernunft das, was die Gesammtvernunft lehrt, erkennen und von anderen Lehren, die nicht von der Gesammtvernunft ausgehen, durch irgend ein vernünftiges Criterium unterscheiden müsse, einfach durch die Bemerkung abgeschnitten, daß das Zeugniß der Gesammtvernunft eine nicht weiter zu bewährende Thatsache sei, die ohne weiteren Grund, als den dieser Thatsächlichkeit angenommen und geglaubt werden müsse. Indiff. 2, S. 157. Defense p. 186. Denzinger, a. a. O. 265. Allein das ist keine Lösung der Frage, sondern eine Bestätigung, daß man sie nicht lösen könne.

2) *Chastel*, l. c. p. 142—162.

lichen Vernunft gegenüber, welche als die Vernunft Gottes bezeichnet wird, in den Hintergrund tritt.

Auch hier müssen wir das Falsche und Gefährliche dieses Systems von den wahren Gedanken unterscheiden, die in demselben mißbraucht und entstellt werden.

Allerdings finden sich in den Ueberlieferungen aller Völker gewisse Wahrheiten, nicht blos der natürlichen, sondern selbst der übernatürlichen Ordnung, welche aus der Uroffenbarung stammen und in ihrer Allgemeinheit einen Beweis dieses ihres gemeinsamen Ursprunges an sich tragen. Allein nur im Lichte der göttlichen Offenbarung des alten und neuen Bundes sind wir im Stande, diese gemeinsamen Spuren der Uroffenbarung bei allen Völkern nachzuweisen[1]); keineswegs aber ist die Allgemeinheit der Ueberlieferung für sich allein ein genügend sicheres Criterium der Wahrheit einer Ueberlieferung. Gäbe es kein anderes Criterium, so könnte man schwerlich die Falschheit der polytheistischen Ueberlieferung und die Wahrheit des Monotheismus nachweisen.

Ebenso gibt es auch Wahrheiten, welche durch das allgemeine Urtheil der Menschen, durch den *sensus communis*, feststehen und wir haben oben gesehen, daß und in wie weit der sensus communis ein untrügliches Criterinm der Wahrheit ist. Was Alle für wahr halten, ist wahr; aber deßhalb, weil dessen Wahrheit eben Allen und Jedem einleuchtet. Das constante und übereinstimmende Urtheil Vieler trägt eine höhere Bürgschaft seiner Wahrheit in sich, als das Urtheil eines Einzelnen: denn ein Einzelner kann sich irren; daß aber Alle und constant sich irren, ist nicht leicht möglich und bei solchen Wahrheiten, wie die ersten religiösen und sittlichen Wahrheiten sind, die sich jedem gesunden Verstande und redlichen Gewissen aufdrängen, ganz unmöglich. Daß aber diese durch das testimonium animae bezeugten Wahrheiten allgemein menschliche sind, hat nicht in der Ueberlieferung, sondern, wie wir früher zur Genüge sahen, in der vernünftigen Natur des Menschen seinen Grund. Diese Wahrheiten sind deßwegen Allen gemeinsam, weil sie für Jeden einleuchtend sind. Wäre dagegen jeder Einzelne unfähig, diese Wahrheiten mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen, so wären es auch Alle insgesammt. Wie es die höchste Bürgschaft richtiger Sinnenwahrnehmung ist, wenn viele gesunde Augen übereinstimmend dasselbe sehen, so ist es die höchst mögliche Bürgschaft richtiger Vernunfterkenntniß, wenn die gesunde und unbefangene Vernunft

1) Vergl. Lücken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes.

aller Menschen Dasselbe als wahr einsieht; aber dies ist nur deßhalb der Fall, weil, wie das Auge jedes Einzelnen zur Wahrnehmung des Sichtbaren, so die Vernunft jedes Einzelnen zur sicheren Erkenntniß des Intelligibelen fähig und geeignet ist, und nur Das hat das Urtheil der Gesammtheit vor dem Urtheil des Einzelnen voraus, daß der Einzelne möglicher Weise durch eine Störung seiner Sinne oder seines richtigen Vernunftgebrauches sich irret, während bei der Uebereinstimmung Vieler ein solcher Irrthum moralisch unmöglich ist[1]).

Wenn aber demnach das Gesammturtheil, der sensus communis seinen Grund in der Fähigkeit jedes Einzelnen hat, die Wahrheit zu erkennen, so können selbstverständlich jene Wahrheiten, die das Gemeingut Aller sind, auch von jedem Einzelnen aus Vernunftgründen eingesehen werden. Daher hält auch der Einzelne solche Wahrheiten, welche ihm einleuchten, zunächst nicht deßhalb für wahr, weil die Anderen sie für wahr halten, sondern weil er selbst ihre Wahrheit einsieht. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Uebereinstimmung der Gesammtheit ihm eine größere Garantie für die Richtigkeit seines eigenen Urtheils bietet und daß bezüglich solcher Wahrheiten, die nicht unmittelbar oder fast unmittelbar einleuchten, namentlich für Unmündige und Unwissende die Autorität Anderer ein Hauptbeweggrund des Fürwahrhaltens sein kann und zu sein pflegt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß, wenn man der Vernunft jedes Einzelnen die Fähigkeit abspricht, die innerhalb ihres Bereiches liegende übersinnliche Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen, man damit auch dem Urtheile der Gesammtheit ihr Fundament entzogen hat. Wenn daher die Traditionalisten und insbesondere Lamennai's der Gesammtheit ein unfehlbares Urtheil zusprechen, aber für jeden Einzelnen alle Fähigkeit die Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen leugnen, so beruht dieses auf der unklaren und verworrenen Vorstellung, daß die Gesammtheit etwas Anderes, als die Summe der Einzelnen, wenn auch in einer organischen Gliederung sei, daß sich in dem Gesammturtheile nicht die menschliche, sondern die göttliche Vernunft ausspreche[2]).

---

1) Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum; falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus. S. c. g. 2, 34.

2) La raison générale n'est que la raison de Dieu même, sagt Lamennais schon im Essai sur l'indifference, wohl ohne damals zu ahnen, welche Deutung er selbst später nach seinem Abfalle dieser Phrase geben werde.

Es ist zuzugeben, daß man diesem letzteren Satze sowohl im System des Traditionalismus, dem das Gesammturtheil nur ein Zeugniß für die göttliche Uroffenbarung ist, als nach der richtigen Lehre, insofern Gott durch das Licht der Vernunft der Urheber der Vernunftwahrheiten ist, einen erträglichen Sinn abgewinnen kann.

Aber es liegt auch eine ganz andere Deutung nahe: die moderne Lehre von der absoluten Souverainetät der Gesammtheit, wonach, wie das Gesammturtheil als die höchste Norm der Wahrheit, so der Gesammtwille als das höchste und einzige Gesetz erscheint, dem jeder Einzelne sich unbedingt zu unterwerfen hat. Das ist aber eine Auffassung, welche den Pantheismus zu ihrer logischen Voraussetzung hat. Und wirklich ist Lamennais selbst, als der apostolische Stuhl seine Lehre und seine damit im Zusammenhange stehenden politischen Ideen verwarf und ihm die Demuth zur Unterwerfung seines Privaturtheils unter das Urtheil der Kirche fehlte, in diesen Abgrund gestürzt.

In den Anschauungen der Traditionalisten und Lamennais liegen aber auch noch andere Gefahren. Indem nämlich der Traditionalismus die historische Ueberlieferung als einzige Wahrheitsquelle betrachtet, berührt er sich mit jenen pseudohistorischen Theorien, welche die historische Critik zur höchsten Richterin über alle religiösen Wahrheiten erheben und endlich consequenter Weise diese Wahrheiten selbst als das Produkt der Geschichte betrachten. Deßgleichen steht die Auffassung, welche das Gesammturtheil zur obersten Norm aller Wahrheit erklärt, in nächster Verwandtschaft zu der die Grundverfassung der katholischen Kirche und ihre ächte Glaubensregel umstoßenden Meinung, daß nicht das kirchliche Lehramt, namentlich nicht sein oberster Träger, sondern die kirchliche Gesammtheit und deren Urtheil höchster und unfehlbarer Richter in Glaubenssachen sei. Auf solche Abwege führen Theorien, welche, den königlichen Weg der katholischen Wahrheit und Wissenschaft verlassend, durch irgend eine einseitige und vom Zeitgeiste inficirte Idee als durch ein Universalmittel, unter Geringschätzung der kirchlichen Vergangenheit, die katholische Wissenschaft auf neuer Grundlage aufzubauen und Christenthum und Kirche durch ihre Erfindungen zu retten wähnen.

Zweites Kapitel.

Von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung.

§. 29.

Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung.

Gott hat sich nicht nur durch die Erschaffung und Regierung des Weltalls für den Menschen erkennbar gemacht, sondern er hat auch in einem weit größeren Umfange und in einer weit vollkommeneren Weise sich selbst und seinen Willen durch die *übernatürliche Offenbarung* den Menschen kund gethan[1]). Das ist katholisches Dogma. Mit der *Wirklichkeit* der übernatürlichen Offenbarung ist selbstverständlich deren *Möglichkeit* ausgesprochen. Hier beschäftigt uns die in der *Apologetik* näher zu erörternde Frage, ob diese Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung *von der Vernunft mit Gewißheit* erkannt werden könne. Diese Frage ist unbedingt zu *bejahen*, und zwar nicht nur bezüglich der *Vernunftwahrheiten*, sondern auch anderer aus der natürlichen Weltordnung nicht erkennbarer und selbst nach ihrer Offenbarung nicht vollkommen begreiflicher Wahrheiten, der *Geheimnisse*.

Denn mit der natürlichen Erkenntniß Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens und des allmächtigen und allweisen Schöpfers und Regierers der Welt ist auch die evidente Erkenntniß gegeben, daß derselbe den Menschen, sein vernünftiges Geschöpf, auch in *anderer* und in *vollkommenerer* Weise über sich und seine Rathschlüsse *belehren* kann, als durch die natürliche Offenbarung und das Licht der Vernunft. Insbesondere ist es einleuchtend, daß Gott, der dem Menschen die Fähigkeit gegeben hat, seine Mitmenschen

---

1) Das Wesen der übernatürlichen Offenbarung und der ihr entsprechenden übernatürlichen Erkenntnißweise haben wir genügend oben in der *Einleitung* §. 3 dargelegt, worauf wir verweisen. Das Nähere werden wir in der *Lehre vom Glauben* behandeln.

durch Wort und Zeichen zu unterrichten, ohne jegliche Beschränkung die Macht besitzt, den Menschen *selbst zu belehren*[1]); sei es, daß er in dem menschlichen Geiste unmittelbar, oder durch Bewirkung hörbarer Worte, sichtbarer Zeichen, Erscheinungen, oder innerlicher Visionen Erkenntnisse hervorbringt und zugleich ihn durch innerliche Erleuchtung von der Wahrheit, dem göttlichen Ursprunge und dem wahren Sinne dieser Mittheilungen vergewissert[2]). Denn es ist eine evidente Vernunftwahrheit, daß Gott Alles vermag, was nicht mit seinem Wesen in Widerspruch steht, daß er insbesondere alle Wirkungen, die er in der gewöhnlichen Ordnung durch geschaffene Ursache hervorbringt, *ohne diese und unmittelbar* hervorzubringen vermag[3]).

Auch das ist einleuchtend, daß Gott nach seinem Wohlgefallen in solch' übernatürlicher Weise sowohl *jeden* einzelnen Menschen, als auch *auserwählte Werkzeuge* durch seine Offenbarung belehren und letztere beauftragen, verbeistanden und beglaubigen kann, um als seine Gesandte der Gesammtheit die göttlichen Offenbarungen, die sie selbst unmittelbar empfangen haben, mitzutheilen.

Deßgleichen ist es evident, daß der *Mensch* als vernünftiges Wesen *fähig* ist, solche göttlichen Belehrungen zu empfangen und zu verstehen, wenn sie ihm nur in einer der *Natur des menschlichen Geistes entsprechenden Form und Weise* mitgetheilt werden oder beziehungsweise die Erkenntnißkraft des Menschen dazu von Gott in übernatürlicher Weise tüchtig gemacht wird.

Was aber insbesondere die Offenbarung *übernatürlicher Wahrheiten* betrifft, welche als solche aus der natürlichen Weltordnung für die bloße Vernunft nicht erkennbar sind, so kann nichts einleuchtender sein, als daß es solche Wahrheiten gibt, daß Gott sie durch übernatürliche Offenbarung zur Erkenntniß des Menschen bringen kann, und daß solches der Weisheit Gottes und der Vernunft des Menschen nicht widerspricht, sondern vollkommen entsprechend ist.

---

1) So argumentirt auch das Wort Gottes selbst: Qui plantavit aurem, non audiet: aut qui finxit oculum non considerat? Qui corripit gentes, non arguet, qui docet hominem scientiam? Ps. 93, 9.

2) Nam multa genera visionum in scripturis sanctis inveniuntur. Unum secundum oculos corporis . . . alterum, secundum quod imaginamur ea quae per corpus sentimus . . . tertium autem genus visionis est secundum mentis intuitum, quo intellecta conspiciuntur veritas atque sapientia: sine quo genera illa duo, quae prius posui, vel infructuosa sunt, vel etiam in errorem mittunt. *S. August.* C. Adimant. Manich. c. 28, N. 2. Das Nähere in der Lehre vom *Glauben*. Vgl. *Denzinger*, Relig. Erkenntn., Bd. 2, S. 150 ff.

3) S. d. Lehre von der Allwirksamkeit Gottes. S. Th. 1, q. 105.

Denn die natürliche Erkenntniß, welche die bloße Vernunft von Gott und den göttlichen Dingen zu erlangen vermag, ist eine beschränkte. Durch diese vermögen wir Gott nur unvollkommen und analogisch aus den Geschöpfen, nicht aber, wie er in sich selbst ist, zu erkennen. Deßgleichen vermögen wir auch die Geschöpfe, uns selbst, unser Verhältniß zur Welt und zu Gott und den deßfallsigen göttlichen Willen eben nur in so weit zu erkennen, als dieselben aus der uns wahrnehmbaren natürlichen Ordnung zu erschließen sind. Dagegen leuchtet es der Vernunft ein, daß Gott unendlich über diese ihre Erkenntniß erhaben ist, sowie daß er Anderes und Vollkommeneres wirken und insbesondere zu dem Menschen in ein innigeres und vollkommeneres Verhältniß möglicher Weise treten kann, als durch die uns erkennbare natürliche Ordnung begründet ist; daß daher auch Gott, wenn er will, ihm über das natürliche menschliche Wissen und Begreifen erhabene Wahrheiten mittheilen kann [1]).

Auch ist es klar, daß eine solche Mittheilung ein großes Gut und daher ein großer Beweis der göttlichen Liebe und ein großer Gewinn für den Menschen und die menschliche Gesellschaft ist.

Ueberaus einleuchtend sind, von anderen abgesehen, die so einfachen, als tiefen Gründe, welche der heil. Thomas in der Suma c. Gent. l. 1, c. 5 für die Angemessenheit und den Nutzen einer Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse anführt.

Die Offenbarung jener übernatürlichen, alle Begriffe übersteigensteigenden Güter befähigt und treibt den Menschen an, nach denselben zu verlangen und zu streben und damit alles Gute um so vollkommener zu wollen und zu üben. Wie der Mensch dadurch, daß er nicht das Sinnliche, sondern das Uebersinnliche betrachtet, innerhalb der Grenzen der Natur veredelt wird, so wird er noch weit mehr durch die Erkenntniß und das Streben nach dem Uebernatürlichen vervollkommnet [2]).

1) Res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere; quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. *S. Thom. S. c. q.* l. 1, c. 8.

2) Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita

Auch wird dadurch sein Begriff von Gott um so wahrer und erhabener, je mehr in den Mysterien dessen alle unsere Fassungskraft übersteigende Vollkommenheit ihm zum Bewußtsein kommt [1]). Zugleich wird dadurch auf der anderen Seite die menschliche Anmaßung, diese Mutter des Irrthums, niedergehalten, die so gern das Göttliche nach ihrem Maße mißt und nur für wahr halten will, was ihren beschränkten Begriffen und Kenntnissen entspricht [2]).

Daran ändert auch der Umstand nichts, daß wir die übernatürlichen Geheimnissen nicht vollkommen begreifen können. Denn das Höchste auch nur unvollkommen zu erkennen ist unaussprechlich kostbarer und beglückender, als das vollkommenste Begreifen untergeordneter und geringerer Wahrheiten [3]).

Endlich sieht die Vernunft ein, daß die Erhebung zum Ziele der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott und zur seligen Anschauung der mittheilsamen Güte Gottes, sowie dem unbegrenzten Verlangen der menschlichen Seele nach Wahrheit und Glückseligkeit entsprechend ist [4]).

---

possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, oportuit mentem evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit.

1) Tunc enim solum vere Deum cognocimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est . . . Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2) Alia etiam inde utilitas provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam naturam divinam se reputant suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut erga ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent.

3) S. c. g. s. c & l. 1, c. 8 i. f. Vergl. oben S. 52, Note 1.

4) Cf. S. Th. 1. 2, q. 3, insbes. a. 8 . . . . Si intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Alles dieses werden wir in der Lehre vom Endziele und Urstande des Menschen näher betrachten und dort

§. 30.

Nothwendigkeit der Offenbarung und der Kirche.

Wenn von einer Nothwendigkeit der Offenbarung und Kirche die Rede ist, so muß man vor Allem unterscheiden, ob diese Nothwendigkeit auf Gott oder auf den Menschen bezogen wird.

I. Die Offenbarung und Stiftung der Kirche ist ein Werk Gottes, opus Dei *ad extra*[1]). Von allen Werken Gottes aber lehret der Glaube und begreift die Vernunft, daß sie ebenso wesentlich frei, als der Weisheit, Güte und Heiligkeit, kurz der Vollkommenheit Gottes angemessen (congruent) sind.

Gott hat sich demnach im alten und neuen Bunde geoffenbart und er stellt uns seine Offenbarung durch die Kirche zu glauben vor, nicht weil er mußte, sondern weil er aus freier, purer Liebe sich so offenbaren und uns so seine Offenbarung mittheilen wollte; dieser freie Wille seiner wohlwollenden Liebe zu den Geschöpfen ist aber ein schlechthin vernünftiger und weiser Wille.

Es kann daher wie bei allen göttlichen Werken, so auch bei der Offenbarung und Kirche von einer den göttlichen Willen — sei es innerlich *(necessitas interna)*, sei es von Außen *(necessitas externa, coactio)* — bestimmenden Nothwendigkeit *(necessitas antecedens)* schlechthin nicht die Rede sein; wohl aber von einer necessitas *subsequens* und *decreti*, einer necessitas *conditionata* und einer necessitas *congruentiae*, mit anderen Worten: Gott mußte die Offenbarung nicht wollen, aber weil er sie eben frei wollte, ist es factisch unmöglich, daß er sie nicht wollte — (necessita *subsequens*). Nur kraft dieses seines freien Willensbeschlusses ist also die Offenbarung nothwendig necessitate *decreti*.

Da aber jeder freie Willensbeschluß Gottes nothwendig gut und vernünftig ist, so versteht es sich von selbst, daß wenn Gott einen Zweck will, er auch nothwendig mit dem Zwecke zugleich irgend welche dem Zwecke entsprechende Mittel will. Unter der Bedingung daher, daß Gott den Menschen zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung bestimmte und zugleich wollte, daß der Mensch hier auf Erden nach diesem Ziele streben und es freithätig ver-

---

auch sehen, daß durch die eben angeführten Worte nicht gesagt ist, daß die visio beata ein debitum humanae naturae und daß der status naturae purae mit seiner blos natürlichen und insofern unvollkommenen Glückseligkeit unmöglich gewesen wäre.

1) Im Gegensatz zu den actus Dei *ad intra*, wie man die immanenten und ewigen Acte der Zeugung des Sohnes und der Spiration des heiligen Geistes zu nennen pflegt.

dienen sollte, mußte er ihm auch eine übernatürliche Offenbarung und übernatürliche Gnade schenken, da, wie wir unten noch sehen werden, nur durch sie dieses Ziel erkannt und erlangt werden kann (necessitas *conditionata* sive *hypothetica*). Uebrigens fallen nur in unserer menschlichen Vorstellung das Wollen des Zweckes und das Wollen der dazu nothwendigen Mittel auseinander, nicht aber in dem absolut einfachen Erkennen und Wollen Gottes.

Allein es war nicht nothwendig, daß Gott den Menschen zu diesem übernatürlichen Ziele bestimmte, auf das die menschliche Natur als solche kein Recht hat, und zu dem sie aus sich selbst nicht befähigt ist. Er konnte daher den Menschen allerdings im Stande der puren Natur (status naturae purae[1]) belassen und ihn nur in eine solche Ordnung der Vorsehung versetzen, in welcher ihm die natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes und die Erreichung einer der puren Natur entsprechenden Glückseligkeit nicht blos physisch, sondern auch moralisch möglich war[2]).

Daß aber Gott den Menschen nicht im Stande der puren Natur und bei seinem blos natürlichen Ziele beließ, sondern zum übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung erhob, das war sowohl der göttlichen Liebe, als der menschlichen Natur überaus angemessen (*congruens* — daher necessitas *congruentiae*[3]).

Und was von der Freiheit und Congruenz des Rathschlusses der Offenbarung im Allgemeinen gilt, das gilt auch von allen einzelnen Momenten desselben. In der Allmacht und Weisheit Gottes liegen unzählige verschiedene Weisen, in welchen Gott dem Menschen die Erreichung des übernatürlichen Zieles ermöglichen, sich ihm zu diesem Ende offenbaren und seine Offenbarung der ganzen Menschheit und den einzelnen Menschen mittheilen und erhalten konnte. Daß er gerade diese Wege und diese Mittel wählte, daß er z. B. sich nicht jedem Einzelnen unmittelbar, sondern der ganzen Menschheit zuerst durch auserwählte menschliche Werkzeuge, die Patriarchen und Propheten, und zuletzt durch die Menschwerdung und das Wort seines eingeborenen Sohnes offenbarte; daß er diese seine Offenbarung in der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung niederlegte und durch das vermöge seines Beistandes unfehlbare Lehramt der Kirche uns erklärt und zu glauben vorstellt; daß er überhaupt

---

1) Vergl. Spec. Dogm. Vom Urstande.

2) Vergl. unten S. 242.

3) Es wäre wohl besser, einfach congruentia zu sagen: denn necessitas im strengen Sinne und congruentia schließen einander aus, da das Congruente eben nicht nothwendig, sondern nur angemessen ist.

zur Mittheilung der geoffenbarten Wahrheiten für die Zeit unserer irdischen Pilgerschaft den Weg der Autorität und des Glaubens gewählt hat: das alles war nicht absolut nothwendig, wohl aber der göttlichen Weisheit und der menschlichen Natur angemessen.

So viel über die Frage nach der Nothwendigkeit der Offenbarung von Seiten Gottes.

II. Nun fragt es sich, in wie fern auf Grund der von Gott freierwählten und festgesetzten Ordnung, sowie vermöge der Natur der Dinge, Offenbarung und Kirche einer- und der Glaube andererseits nothwendig ist für die Menschen.

Hierauf ist zu antworten, daß die Offenbarung und Kirche, beziehungsweise der Glaube an das von der Kirche ihm dargelegte Wort der Offenbarung dem Menschen nothwendig ist nicht nur kraft des göttlichen Gebotes, (necessitate *praecepti*), sondern auch als unentbehrliches Mittel (necessitate *medii*), und zwar letzteres in verschiedener Weise und Beziehung.

A. Was die *necessitas praecepti* betrifft, so ist die gläubige Annahme der von Gott geoffenbarten und von der Kirche uns zu glauben vorgestellten Wahrheit eine strenge Pflicht und schon als solche Grundbedingung des Heiles. Das bezeugt die gesammte heilige Schrift[1]) und Ueberlieferung, das lehrt ausdrücklich die Kirche, wie wir im folgenden Kapitel vom Glauben sehen werden.

Es ist aber auch eine evidente Vernunftwahrheit, daß Gott das Recht hat von dem Menschen Glauben zu fordern[2]), und daß, wenn er gesprochen hat, jedes vernünftige Geschöpf

---

1) Es sei hier nur erinnert an I *Joan.* 3, 23. Hoc est mandatum (ἐντολή) ejus: ut credamus in nomine filii ejus Jesu Christi: et diligamus alterutrum, sicut dedit mandatum nobis. Also gerade so wie die Liebe, ist der Glaube Gebot Gottes.

2) Vergl. *Schrader*, De fide utrum ea imperari possit. Vindobonae ap. Mayer 1868. Gegenüber dem Vernunftstolz des „modernen Geistes", der sich in der bekannten Aeußerung Lessing's ausspricht, daß wenn Gott sich auch geoffenbart hätte, er es verschmähen würde davon Gebrauch zu machen, und daß er lieber irren wolle im Wege der freien Forschung, als der Wahrheit auf dem Wege des Glaubens unfehlbar gewiß sein, hat das Vaticanum (Decr. de fide. III. Can. 1.) es für heilsam erachtet den selbstverständlichen Satz dogmatisch auszusprechen: Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides a Deo imperari non possit; anathema sit. Ist es ja ein natürliches Sittengebot, einem glaubwürdigen Menschen zu glauben, und es wäre keine Pflicht Gott Glauben zu schenken, wenn wir seines Zeugnisses gewiß sind!

vermöge seiner absoluten Abhängigkeit von Gott verbunden ist, der höchsten Wahrheit und Wahrhaftigkeit Glauben zu schenken und rückhaltslos seine dem Irrthum unterworfene Vernunft dem untrüglichen Worte Gottes zu unterwerfen[1]).

Nur das kann und muß die Vernunft fordern, daß sie genügend einsehe, daß Gott wirklich gesprochen hat und somit das, was ihr zu glauben vorgestellt wird, als Wort Gottes glaubwürdig ist. Dieses Recht der Vernunft aber hat Gott, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, vollkommen befriedigt, indem er seine Offenbarung und Kirche mit solchen Beweisen und Merkmalen ausgerüstet hat, daß jede gesunde und redliche Vernunft einsehen und anerkennen muß, daß Gott wahrhaft gesprochen hat und daß die Kirche wahrhaft der rechtmäßige und glaubwürdige Zeuge des göttlichen Wortes ist.

Aber auch das ist einleuchtend, daß es dem Grundverhältnisse des Geschöpfes zu Gott im höchsten Grade entsprechend ist, daß Gott vom Menschen nicht blos Gehorsam des Willens, sondern auch Unterwerfung der Vernunft forderte und daß er von diesem freien Gehorsam des Glaubens gerade die Erkenntniß der höchsten und heilbringenden Wahrheit abhängig machte. Denn dies entsprach einestheils der absoluten Abhängigkeit, worin das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht, und anderntheils der Freiheit, welche Gott dem Geschöpfe verliehen hat, damit es nämlich mit seiner Gnade die höchste Erkenntniß und schließlich die selige Anschauung der unendlichen Wahrheit durch einen Act seiner Freiheit verdiene.

B. Von der necessitas praecepti ist die *necessitas medii* der Offenbarung und Kirche, resp. des Glaubens zu unterscheiden. Der nächste Grund der necessitas praecepti liegt in der verpflichtenden Kraft des göttlichen Gebotes gegenüber dem menschlichen Willen. Eben deßhalb setzt aber die verpflichtende Kraft des Gebotes Kenntniß desselben von Seiten des Menschen voraus; unverschuldetes Nichtwissen hebt daher die Verantwortung des Menschen wegen blos materieller Nichtbefolgung des Gebotes auf. Die *necessitas medii* dagegen beruht lediglich auf der Natur der Dinge. Daher kann keine Unwissenheit oder unverschuldetes Irren den Gebrauch eines Mittels ersetzen, das der Natur der Sache nach zur Erreichung eines bestimmten Zweckes unentbehrlich ist. Daraus ergibt sich auch,

---

1) Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. *Vatic. Decret. de fide cath. cap. III.*

daß die necessitas praecepti und die necessitas medii einander nicht nothwendig decken, sondern die eine weiter gehen kann, als die andere[1]).

Was nun diese necessitas medii der Offenbarung und Kirche für die Menschen betrifft, so liegt 1) der principale Grund dieser Nothwendigkeit in der thatsächlichen Bestimmung des Menschen zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung. Hieraus folgt in mehrfacher Beziehung die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Soll der Mensch mit Freiheit nach diesem übernatürlichen Ziele streben, so muß er es zuvor erkennen. Da aber dieses Ziel übernatürlich ist und wie jedes Vermögen, so jeden Anspruch der Natur und der natürlichen Ordnung übersteigt, so kann es die Vernunft vermöge ihrer natürlichen Kraft aus der Naturordnung nicht folgern, sondern nur aus übernatürlicher Offenbarung durch den übernatürlichen Glauben erkennen. Ueberdies kann ein übernatürliches Ziel nicht durch natürliche, sondern nur durch übernatürliche Tugenden und Werke erreicht und diese können nur vermöge übernatürlicher Gaben und Kräfte und durch übernatürliche Mittel erlangt und geübt werden. Alles dieses ist aber, weil übernatürlich und freies Gnadengeschenk, gleichfalls nur aus übernatürlicher Offenbarung erkennbar.

Mit Einem Worte: übernatürlich und pure Gnade ist unser Endziel, sowie der Weg zu ihm, und daher nur aus übernatürlicher Offenbarung durch das Licht des Glaubens erkennbar[2]).

---

1) In der Wirklichkeit hat der göttliche Gesetzgeber die Menschen zu nichts Anderem durch seine Gebote verpflichtet, als was ihnen auch necessitate medii zum Heile nothwendig oder nützlich ist. Deßhalb und weil umgekehrt der Gehorsam gegen Gott Grundbedingung und wesentlichstes Mittel des Heiles ist, kann aber, wie aus dem Gesagten einleuchtet, die von allen Theologen festgehaltene Unterscheidung zwischen necessitas praecepti und necessitas medii keineswegs als eine grundlose und überflüssige betrachtet werden.

2) . . . Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. *Primo* quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 64, 4.: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem quae rationem humanam excedunt. S. Th. 1, q. 1, a. 1. Vgl. *c. gent.* lib. 1, c. 5, wo der heil. Thomas außer diesem principalen Grunde der Nothwendigkeit einer Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse, auch andere

Daß das übernatürliche Ziel und der Weg zu ihm, daß überhaupt Alles, was der übernatürlichen Ordnung angehört, nicht durch natürliche Vernunftkraft aus den natürlichen Erkenntnißquellen, sondern nur durch den übernatürlichen Glauben aus der übernatürlichen Offenbarung erkannt werden kann, gilt unbedingt und an sich, abgesehen von einem eingetretenen Sündenfalle. Wenn aber nun der Mensch, wie wirklich geschehen, der ursprünglichen Gnade und damit der Möglichkeit, sein übernatürliches Ziel zu erreichen, durch die Sünde beraubt worden und es sich um Erlösung von der Sünde und Wiederherstellung der durch sie zerstörten übernatürlichen Ordnung handelt, so ist selbstverständlich zur Erkenntniß der ganzen Ordnung dieser Erlösung und Wiederherstellung eine übernatürliche Offenbarung so zu sagen doppelt nothwendig.

Man hat in der neueren Zeit die Thatsache der Sünde und daß wir bezüglich der Möglichkeit und Wirklichkeit, sowie der Bedingungen der Sündenvergebung nur durch positive übernatürliche Offenbarung vergewissert werden könnten, nicht blos mit besonderem Nachdruck, sondern auch einseitig hervorgehoben, während die älteren Theologen dieses Moment nicht ausdrücklich hervorzuheben pflegen und solches auch in dem Vaticanischen Decrete[1]) und unseres Wissens in keinem kirchlichen Lehrausspruche geschieht. Daß letzteres nicht nothwendig, ist eben so klar, als daß durch dieses Schweigen die Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der Erlösungsordnung nicht ausgeschlossen, vielmehr als selbstverständlich eingeschlossen ist. Ja noch mehr, nicht blos die Wiederherstellung vom Falle und das große Geheimniß der Menschwerdung und der Erlösung sind nur durch Offenbarung und Glaube erkennbare Wahrheiten; auch der Sündenfall selbst, in so fern er einen übernatürlichen Charakter hat, d. h. nicht blos eine Uebertretung des Naturgesetzes, sondern eine selbstverschuldete Zerstörung der übernatürlichen Ordnung und

---

untergeordnete Nützlichkeitsgründe anführt. Vgl. oben S. 230. Desgl. De verit. q. 14, a. 2. und unten von den Glaubensgeheimnissen.

1) Nachdem das Concil von dem Nutzen, resp. der moralischen Nothwendigkeit der Offenbarung auch bezüglich jener religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche an sich für die Vernunft erkennbar sind, geredet, fährt es fort: Non hoc tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. (I Cor. 2, 9.) *Vatic. Decr. de fide cath.* cap. 2.

ein Abfall vom übernatürlichen Ziele ist, und deßhalb auch die Erbsünde, deren Wesen eben in der im Stammvater verschuldeten Privation der übernatürlichen ursprünglichen Gerechtigkeit besteht, sind nur aus der Offenbarung und durch den Glauben erkennbare Geheimnisse.

Gerade darin aber liegt der Grund, weßhalb aus der Sünde, so weit deren Wesen lediglich als Uebertretung des Naturgesetzes durch die bloße Vernunft erkannt wird, eben so wenig ein stringentes Argument für eine übernatürliche Offenbarung, als für eine übernatürliche Erlösung hergeleitet werden kann. Denn obwohl es wahr ist, daß die Sündenvergebung und deren Bedingungen vom freien Willen Gottes abhängen, so wäre es im Stande der bloßen Natur dennoch möglich gewesen, daß die göttliche Erbarmung dem bußfertigen Sünder ohne anderweitige Genugthuung, als die seiner eigenen Buße und Bekehrung, die Sünden vergeben und ihm darüber keine besondere Offenbarung geschenkt, sondern ihm bezüglich der Sündenvergebung lediglich in diesem Leben eine auf die natürliche Erkenntniß der göttlichen Güte gegründete natürliche Hoffnung und einen natürlichen Trost des reumüthigen Gewissens gelassen hätte.

Nichtsdestoweniger kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Bewußtsein der Sünde und das Verlangen nach Versöhnung in der wirklichen Ordnung der Dinge nicht nur einen natürlichen Zug zum Christenthum im Herzen des Menschen begründet, sondern auch, wie wir später noch sehen werden, inductive Argumente für die Wahrheit desselben liefert.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so sagen wir also einfach daß alle der übernatürlichen Ordnung angehörenden Wahrheiten nur aus übernatürlicher Offenbarung erkannt werden können, daß daher bezüglich ihrer die Offenbarung resp. der Glaube *necessitate medii* dem Menschen absolute und physisch nothwendig ist.

2. Aber auch bezüglich jener natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche die bloße Vernunft aus der natürlichen Offenbarung zu erkennen vermag, besteht eine *necessitas medii* der Offenbarung und ist gerade dieses dem Naturalismus und Rationalismus der neueren Zeit gegenüber besonders hervorzuheben, wie es auch die Apologeten des Christenthums dem altheidnischen und die Väter dem pelagianischen Vernunftstolz gegenüber stets hervorhoben.

Vor Allem ist jedoch hier auf einen Unterschied zwischen der Nothwendigkeit der Offenbarung der natürlichen Wahrheiten zum Zwecke ihrer Erkenntniß überhaupt und an sich, und zwischen dieser

Nothwendigkeit zum Heile und bezüglich der übernatürlichen Ordnung aufmerksam zu machen.

In der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung ist es nämlich zum Heile nothwendig, daß auch diese natürlichen Wahrheiten mit übernatürlichem Glauben geglaubt werden. Es sind nämlich alle diese natürlichen Wahrheiten thatsächlich auch geoffenbart, ja sie sind schon in den geoffenbarten Glaubensgeheimnissen nothwendig mitenthalten, wie überhaupt die natürliche Ordnung in der übernatürlichen. Die Offenbarung der Dreifaltigkeit Gottes schließt nothwendig die Offenbarung der Existenz und Einheit Gottes in sich. Ebenso sind die Offenbarungen über Gnade und Incarnation nicht möglich ohne entsprechende Offenbarungen über die Natur des Menschen.

In so fern ist die Offenbarung solcher natürlicher Wahrheiten eine nothwendige Consequenz der Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse.

Also gehören auch die für die Vernunft erkennbaren religiösen Wahrheiten zum Gegenstande des übernatürlichen Glaubens und es genügt zum Heile nicht, sie blos natürlich zu wissen, sondern sie müssen auch, gerade wie die Geheimnisse, mit übernatürlichem Glauben geglaubt werden. Damit aber dieses möglich sei, müssen auch sie geoffenbart und von der Kirche uns zu glauben vorgestellt sein[1]).

Hier fassen wir jedoch zunächst die andere Frage in's Auge, inwiefern die Offenbarung und Kirche nothwendig ist zur Erkenntniß der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten an sich *(quoad substantiam)* und abgesehen von der übernatürlichen Weise *(quoad modum supernaturalem)* ihre Erkenntniß. Davon im folgenden Paragraphen.

§. 31.

Von der moralischen Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten insbesondere.

Das allgemeine Vaticanische Concil spricht den Satz aus, daß wir es der göttlichen Offenbarung zu verdanken haben, daß auch jene

1) Es war zwar eine Streitfrage, ob die blos aus der natürlichen Offenbarung erkannten natürlichen Wahrheiten nicht kraft innerlicher Gnadenerleuchtung in übernatürlicher Weise erkannt und für wahr gehalten werden könnten. Allein die angesehensten Theologen verneinen diese Frage, wenigstens für die bestehende Gnadenordnung. Vgl. auch den 23. der von Innocenz XI. durch Decr. v. 2. März 1679 verworfenen Sätze: „Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit. — *Franzelin* l. c. p. 547 & 548.

religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, in dem gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechtes von Allen mit Leichtigkeit, fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrthum erkannt werden können, daß aber nicht deßhalb, sondern weil Gott uns zum übernatürlichen Ziele bestimmt habe, die Offenbarung absolut nothwendig sei[1]).

Hierin ist zunächst die welthistorisch offenkundige Thatsache ausgesprochen, daß die Menschheit den allgemeinen, sicheren und irrthumsfreien Besitz auch nur der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheit der Offenbarung zu verdanken hat; daß aber deßhalb die Offenbarung zur Erkenntniß dieser Wahrheiten nicht absolut nothwendig ist, da ja die Vernunft, wie das Vaticanum unmittelbar vorher erklärt, von Natur die Fähigkeit besitzt, diese Wahrheiten aus den natürlichen Erkenntnißquellen mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen. Daraus folgt, daß zur Erkenntniß dieser natürlichen Wahrheiten die Offenbarung zwar nicht, wie zur Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten absolut und physisch, wohl aber relativ und moralisch nothwendig ist, nämlich für den wirklich bestehenden gefallenen Zustand, und um allen Menschen eine genügend leichte, vollständige, zweifellose und irrthumsfreie Erkenntniß dieser Wahrheiten zu ermöglichen.

Machen wir uns vor Allem den Sinn und die Tragweite dieser These klar.

1. Es wird also nur eine relative und moralische, nicht eine absolute und physische Nothwendigkeit der Offenbarung dieser Wahrheiten behauptet. Absolut und physisch nothwendig ist die Offenbarung nur bezüglich solcher Wahrheiten, deren Erkenntniß das natürliche Vermögen der Vernunft schlechthin übersteigt, derselben also von Natur oder physisch und deßhalb absolut unmöglich ist und ihr nur durch übernatürliche Mittheilung und beziehungsweise übernatürliche Begnadigung ermöglicht werden kann. Eine solche absolute und physische Nothwendigkeit übernatürlicher Offenbarung ist selbstverständlich bezüglich der natürlichen Wahrheiten nicht vorhanden. Diese sind ja, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, für jede menschliche Vernunft auch im gegenwärtigen gefallenen Zustande mit Gewißheit erkennbar, und es

1) *Vatic. Decr. de fide cath.*, cap. 2, al. 2. Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est etc. cf. oben S. 243, Note 1.

ist nur eine Folge der Defectibilität der menschlichen Vernunft und eigener Verschuldung, wenn sie dieselben nicht oder nicht genügend erkennt.

Aber in dem gefallenen Zustande, worin die Menschheit sich befindet, ist eben die Gebrechlichkeit der menschlichen Vernunft und das Verderbniß des menschlichen Herzens so groß, auch der ganze Zustand der menschlichen Gesellschaft ein derartiger, daß die Menschen aus eigener Kraft und ohne übernatürliche Hilfe es nimmer in Wirklichkeit zu einer solchen Erkenntniß dieser Wahrheiten bringen, welche genügend wäre, um ihnen auch nur die Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung, falls sie nur eine solche hätten, zu ermöglichen, und welche in der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung die unerläßliche Voraussetzung des übernatürlichen Glaubens und Heiles bildet[1]). Es ist demnach der Menschheit im Allgemeinen die Hilfe der übernatürlichen Offenbarung und Gnade moralisch nothwendig[2]).

2. Diese moralische Nothwendigkeit der Offenbarung der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten wird aber nur für den bestehenden Zustand der gefallenen Menschheit und für die thatsächlich wirkliche providentielle Ordnung behauptet. Also weder für den Zustand der ursprünglichen Integrität und Gerechtigkeit, worin der Mensch sich wirklich vor dem Falle befand, noch für den nur möglichen, aber nie wirklichen Zustand der puren Natur. Was den letzteren Zustand, der uns hier zunächst interessirt, insbesondere betrifft, so ist es Dogma, daß Gott die Menschen in *statu naturae purae* hätte erschaffen und belassen können, d. h. nicht nur ohne die heiligmachende Gnade und die durch sie verliehene übernatürliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern auch ohne jene sog. präternaturalen Gaben, durch welche die Natur nicht über jegliche blos natürliche Vollkommenheit zu einer specifisch übernatürlichen Verähnlichung und Vereinigung mit Gott (in consortium divinae naturae) erhoben, sondern, wenngleich in übernatürlicher Weise, nur innerhalb der Grenzen des blos Natürlichen vervollkommnet wird, also namentlich ohne das *donum rectitudinis* und das *donum scientiae*[3]), d. h. ohne Aufhebung der

1) So faßt z. B. Bannez, In I. q. 1. a. 1 unseren Satz: „Necessaria est Doctrina revelata, ut homines etiam in veritatibus naturalibus instruantur, *quantum oportet, ut de supernaturalibus doceantur*. Gratia enim praesupponit naturam.

2) Vgl. oben S. 130, Note 4.

3) So weit sich dasselbe nur auf die natürliche Wahrheitssphäre und nicht auf übernatürliche Geheimnisse bezog.

rein natürlichen Begierlichkeit und der rein natürlichen Defectibilität des menschlichen Intellectes.

Denn wenn auch der Zustand der puren Natur in so fern dem Stande des gefallenen Menschen gleich ist, als ihm in beiden Ständen die übernatürlichen und präternaturalen Gaben fehlen[1]), so unterscheiden sich doch beide dadurch wesentlich von einander, daß dieses Nichtvorhandensein übernatürlicher Gaben im gefallenen Zustande eine durch die Sünde verschuldete Privation, deßhalb Gott mißfällig ist und den Charakter der Strafe oder doch der Sündenfolge an sich trägt; im Stande der reinen Natur aber der von Gott gewollte und ihm deßhalb wohlgefällige Zustand gewesen wäre und in keiner Weise mit dem Charakter einer Strafe oder Sündenfolge behaftet gewesen wäre. Davon ist die weitere Folge, daß im Stande der reinen Natur für den Menschen eine ganz andere diesem Zustande entsprechende providentielle Ordnung bestanden hätte, als nun im gefallenen Zustande für den Menschen besteht.

Demgemäß hätten im Stande und in der Ordnung der puren Natur dem Menschen zwar alle übernatürlichen Gaben und Hilfen gefehlt, wie sie dem Menschen sowohl im Paradiese geschenkt waren, als in der Ordnung der Erlösung gegeben sind, also nicht blos die innere übernatürliche Gnade, sondern auch eine äußere übernatürliche Offenbarung: denn beides verträgt sich nicht mit dem Begriffe der puren Natur. Dagegen wäre ihm in jenem Zustande die natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes und die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes, wenn auch nicht ohne alle Schwierigkeiten und Mängel, doch genügend zur Erreichung seines natürlichen Endzieles nicht blos physisch, sondern auch moralisch möglich gewesen und hätte ihm daher die göttliche Vorsehung alle hiezu nöthigen Mittel und Hilfen innerhalb der rein natürlichen Ordnung verliehen.

Ganz anders verhält es sich mit dem durch die Sünde aus dem Zustande der übernatürlichen Gerechtigkeit gefallenen und kraft der Erlösung zur Wiederherstellung der übernatürlichen Gerechtigkeit berufenen Menschen. Nicht zum rein natürlichen, sondern zum übernatürlichen Ziele bestimmt, kann er nicht unter Verschmähung der übernatürlichen Offenbarung und Gnade so zu sagen auf das blos natürliche Ziel sich zurückziehen und dieses aus eigener Kraft

1) Nur in dieser Beziehung ist die prop. 55 des Bajus: „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur" verworfen.

verwirklichen, dazu fehlet ihm in der für ihn bestehenden Ordnung der Providenz die moralische Möglichkeit. Er kann sein natürliches Ziel nur zugleich mit dem übernatürlichen Ziel und nur durch die übernatürliche Offenbarung und Gnade, die Gott ihm anbietet, erreichen. Verschmähet er diese und das Reich der Gnade, so bleibt er dem Reiche der Sünde und des Verderbens verfallen, in welchem er durch eigene Schwäche und Bosheit und durch die Einflüsse der Welt und des Satan tief unter die bloße Natur herabsinkt und mehr oder weniger, wie sittlichen, so auch intellectuellen Verirrungen anheimfällt.

Aus diesem specifischen Unterschiede zwischen dem Stande der puren und dem der gefallenen Natur ergibt sich von selbst die Lösung des Einwandes: „Wenn die natürliche Kraft ohne Offenbarung moralisch außer Stand sei zur genügenden Erkenntniß der natürlich sittlichen und religiösen Wahrheit — und Gleiches gilt von der natürlichen Kraft des Willens bezüglich der Erfüllung des Naturgesetzes — so sei auch der status naturae purae nicht möglich gewesen." Es beruht dieser Einwand auf der irrigen Voraussetzung, daß der Stand der puren Natur mit dem gefallenen Zustand in jeder Beziehung identisch gewesen wäre. Dem ist aber nicht so: was der natürlichen Kraft in der Ordnung der reinen Natur moralisch möglich gewesen wäre, ist in der Ordnung der gefallenen Natur, die eine Ordnung einestheils des Strafgerichtes und anderentheils einer übernatürlichen Erlösung ist, der natürlichen Kraft nur noch physisch, nicht aber mehr moralisch möglich. Letzteres wird es nur durch die übernatürliche Hilfe und unter der Bedingung, daß der Mensch sie ergreift [1]).

3. Es wird die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der natürlichen Wahrheiten auch bezüglich des gefallenen Menschen nur für die gewöhnliche Ordnung der Vorsehung und Gnade behauptet. Es wird also nicht in Abrede gestellt, daß auch jetzt Gott einem Menschen ohne die Hilfe äußerer Belehrung lediglich durch innere Gnade und Erleuchtung einen zur vollständigen Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes genügende Erkenntniß der natürlichen Wahrheiten ermöglichen und wirklich schenken könne. Wenn die Theologen lehren, daß selbst ein in der Wildniß aufgewachsener Mensch, wenn er thut, was an ihm ist, das Naturgesetz erfüllen und weiterhin das Heil erlangen könne [2]), so wird dabei solche Hilfe innerlicher Gnade vorausgesetzt. Denn daß

1) *Franzel.* l. c. p. 552 sq. — 2) S. oben S. 181, Note 2.

eine genügende Erkenntniß und Erfüllung des Naturgesetzes und Vermeidung aller schweren Sünden ohne irgendwelche Gnade Christi moralisch unmöglich ist, werden wir in der Gnadenlehre sehen.

Die Frage nach der Nothwendigkeit der inneren Gnade ist demnach eine andere, als die nach der Nothwendigkeit der äußeren übernatürlichen Offenbarung. Allein so gewiß Gott dem der Hilfe äußerer Offenbarung beraubten Menschen durch innere Gnade das Heil ermöglicht, eben so gewiß ist es auch, daß in der bestehenden allgemeinen Heilsordnung Offenbarung und Kirche das ordentliche Mittel zur genügenden Erkenntniß auch der natürlichen Wahrheiten für Alle sind und daß in dieser allgemeinen gewöhnlichen Ordnung der Providenz die innere Gnade in Verbindung mit der äußeren Hilfe der Offenbarung und zum Glauben gegeben, außerordentliche Hilfe aber Denen versagt wird, welche die ordentliche aus eigener Schuld verschmähen.

4. Wir haben in unserer These die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der natürlichen Wahrheit für die Menschen im Allgemeinen ausgesprochen und auch das Vaticanum erklärt nur, daß man es der Offenbarung zu verdanken habe, daß diese Wahrheit von Allen mit Leichtigkeit, mit Sicherheit und ohne Beimischung von Irrthum erkannt werden könne[1]). Es spricht hier das Concil dasselbe aus, was der heil. Thomas mit evidenten Gründen in der Summa theologica[2]) und an anderen Orten[3]) auseinandersetzt und was in gleicher Weise alle Theologen lehren.

Nur eine allen Menschen zugängliche, durch Gott unfehlbare Autorität ist unter den gegebenen Verhältnissen der entsprechende Weg, um Alle leicht, jeder Zeit und sicher in den Besitz der Wahrheit zu setzen. Lediglich der eigenen Vernunft überlassen, würden, wie der heil. Thomas sagt, nur Wenige, nur nach langer Zeit, und nur mit Beimischung von vielerlei Irrthümern und deßhalb auch von Zweifeln zu den Wahrheiten gelangen, die doch alle Menschen, zu jeder Zeit und mit zweifelloser Ge-

1) . . . ut . . . ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Vgl. oben S. 237, Note 1.

2) Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret. 1, q. 1, a. 1.

3) Z. B. 2. 2, q. 2, a. 4. *De verit.* q. 14, a. 2, und namentlich *c. gent.* l. 1, c. 4.

wißheit zu erkennen nothwendig haben. Wir sagen: nur Wenige: denn zur eigenen Erforschung der Wahrheit, zumal der höchsten Wahrheiten, fehlt den Meisten wegen Mangel an Talent und Bildung die Fähigkeit, wegen ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihrer drückenden Lebensverhältnisse die Zeit, wegen ihrer Trägheit und anderer sittlichen Mängel Wille und Beharrlichkeit. Aber auch die Wenigen, in denen alle Bedingungen eigener Forschung sich vereinigen, könnten erst nach vielen Jahren der Unwissenheit, des Irrens und des Forschens, vielleicht erst im Alter zu diesen Wahrheiten gelangen, deren sichere Erkenntniß doch zu jeder Zeit und vor Allem in der Zeit der Jugend unbedingt nothwendig[1]). Endlich bleiben die eigenen Forschungen auch der besten Köpfe, und zumeist in diesen höchsten Fragen, nimmer frei von Irrthum, wie die Widersprüche unter den größten Philosophen beweisen[2]). Diese Widersprüche unter den philosophischen Autoritäten, sowie die Dunkelheiten und Mängel der eigenen Erkenntniß aber sind wiederum die nie versiegende Quelle von Zweifeln, in einer Sache, die keine Zweifel verträgt, sondern für Leben und Sterben zweifellose Gewißheit fordert.

Diese Gründe des heil. Thomas sind von evidenter Wahrheit, um sie jedoch gegen etwaige Einwände sicher zu stellen, müssen wir noch einige Bemerkungen hinzufügen.

Es könnte scheinen, als ob das hier Gesagte im Widerspruch stünde mit der oben vorgetragenen Lehre der Väter und Theologen vom testimonium animae und dem sensus communis. Möge man, lautet der Einwand, immerhin zugeben, daß die philosophischen Beweise für die in Frage stehenden Wahrheiten nur für Wenige sind und lange Studien erfordern, so gelte doch nicht dasselbe von dem einfachen natürlichen Gottesbewußtsein.

Allein es waltet hier nicht der mindeste Widerspruch ob. So fest nämlich die Thatsache des testimonium animae steht und so gewiß es ist, daß die Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit der unbefangenen und gesunden Vernunft fast unwillkürlich einleuchten: eben so gewiß ist die andere Thatsache, daß überall, wo die natürliche Wahrheit nicht durch die übernatürliche Offenbarung und Autorität geschützt und das Verderbniß der Natur nicht durch die Gnade geheilt ist, die natürlichen Wahrheiten und die

1) C. gent. l. c.

2) Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. c. gent. l. c, conf. 2. 2. q. 1, a. 4.

gesunde Vernunft von Vorurtheilen, von falschen Lehren und Ueberlieferungen, von verderbten Sitten und Gewohnheiten, von Lastern und Leidenschaften überwuchert, verdunkelt und gleichsam erdrückt werden. Ueberdies sind die im Zeugniß der Seele sich kundgebenden Erkenntnisse der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheit viel zu allgemein und dürftig, als daß sie hinreichend wären, das menschliche Leben auch nur in Beziehung auf das natürliche Endziel genügend zu ordnen.

Man könnte ferner einwenden: „Wenn auch die große Menge zu eigener Forschung untauglich und an fremde Autorität angewiesen, und wenn auch kein Einzelner gegen Irrthum gesichert sei, so könnten doch im Fortschritte der Zeiten alle nothwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit durch die gemeinsame Arbeit der Wissenschaft und die übereinstimmende Lehre der Weisesten und Besten festgestellt und durch ihre Autorität und den öffentlichen Unterricht zur allgemeinen Anerkennung gebracht werden, wie etwa die astronomischen Wahrheiten, deren Beweise auch nur Wenigen einleuchten, durch die Autorität der Wissenschaft Gemeingut Aller geworden sind."

Gegen diesen Grundgedanken des modernsten Rationalismus, der an die Stelle der Autorität Christi und seiner Kirche die menschliche Wissenschaft und deren jeweiligen einflußreichen Träger setzen will, ist vom Standpunkte des Glaubens, der gesunden Vernunft und der geschichtlichen Erfahrung zu erwiedern:

Die Geschichte lehrt, daß es allerdings eine Philosophie gab und noch gibt, welche alle Grundwahrheiten der natürlichen Religion und Sittlichkeit einmüthig und unwandelbar lehrt. Aber dieses ist die christliche Philosophie, welche bekennt, daß sie die Bewahrung vor den Irrthümern falscher Philosophie Christus und der Kirche verdankt [1]). Die ganze vorchristliche, sowie die vom Christenthum und der katholischen Autorität principiell abgefallene moderne Philosophie dagegen liefert den unwiderleglichen und welthistorischen Beweis, daß die Lehrer und Anhänger dieser Philosophie, weit entfernt durch ihre Einmüthigkeit und ihre Autorität die Grundwahrheiten der na-

1) Von welch' unermeßlichem Nutzen es ist, wenn die selbst durch den Glauben gereinigte Philosophie dem Glauben Zeugniß gibt und durch ihre Einsicht und Autorität die Grundlagen des Glaubens schützt, ist klar und sollte am meisten in unserer Zeit klar sein, wo die vom Glauben abgefallene und in sich selbst und mit der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit zerfallene Philosophie und falsche Wissenschaft so recht eigentlich die große Häresie des Jahrhunderts und die wirksamste Ursache des Unglaubens und der Verfolgung des Glaubens ist.

türlichen Religion, Sittlichkeit und Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten und den Völkern zu vermitteln, durch ihre endlosen Spaltungen und Streitigkeiten und durch ihre von Irrthümer gegen die höchsten und wesentlichsten Wahrheiten erfüllten Systeme, die zum größten Theile und von vereinzelnden und vorübergehenden Ausnahmen abgesehen, immer und immer wieder dem Pantheismus, oder dem Materialismus, oder dem Dualismus, oder dem Skepticismus verfielen, mehr fast als alle anderen Factoren dazu beitrugen, die natürliche Wahrheit zu zerstören und die Menschen in Widerspruch mit dem Zeugnisse ihrer gesunden Vernunft und ihres Gewissens um jene wesentlichen Wahrheiten zu bringen, welche wie die Grundlage der irdischen Gerechtigkeit, so die Vorbedingungen der übernatürlichen christlichen Wahrheit sind.

Daran ändert auch der Hinweis auf den ungewissen Fortschritt in die Zukunft nichts. Denn wenn die vom Lichte der Offenbarung geschiedene Philosophie in allen vergangenen Jahrtausenden die natürliche Wahrheit weder vollständig und genügend finden, noch weniger sie festhalten und zu einer nur einigermaßen allgemeinen Anerkennung bringen konnte, dann ist, wenn je ein inductiver Schluß berechtigt war, der Schluß berechtigt, daß sie dies auch in Zukunft nie und nimmer leisten wird.

Hierbei muß auf's Nachdrücklichste hervorgehoben werden, daß es sich mit der Philosophie in ihren wesentlichsten und hier in Betracht kommenden Wahrheiten nicht verhält, wie mit den Erfahrungswissenschaften, welche von Entdeckungen auf dem Gebiete der Natur- und Geschichtswissenschaften abhängig sind. In diesen letzteren Wissenschaften gibt es bei fleißiger und redlicher Forschung bis zu einer gewissen Grenze einen stetigen Fortschritt; in Chemie und Astronomie wissen daher wir heute mehr als unsere Vorfahren. Dagegen sind die höchsten religiösen und sittlichen Fragen der Menschheit stets dieselben, allezeit gleich leicht und gleich schwer zu lösen, unabhängig von den Detailentdeckungen auf niederen Gebieten, im Wesentlichen allein abhängig vom richtigen Denken und von der richtigen Erfassung der Allen zu jeder Zeit erkennbaren allgemeinen Natur der Dinge. Die Fortschritte in der Astronomie, nicht aber die Erkenntniß des wahren Gottes sind von der Entdeckung des Fernrohres abhängig. Die richtige Unterscheidung zwischen Geist und Körper, zwischen Gott und Welt ist von allen Entdeckungen der Chemie und Physiologie eben so unabhängig, als die Erkenntniß der ewigen und unwandelbaren Gesetze der Sittlichkeit und Gerechtigkeit von historischen, ethnographischen und geographischen Forschungen, und diese höchsten und ewigen Wahrheiten mit dem modernen

Positivismus davon abhängig machen, ja an die Stelle der Metaphysik und Ethik die Naturwissenschaft und Geschichte setzen, heißt nicht die Wahrheit finden, sondern alle und jede höhere Wahrheit zerstören, und die Menschenwürde und menschliche Gesellschaft dazu.

Die Erfahrung aller Jahrhunderte und die gesunde Vernunft beweisen demnach die Unzulänglichkeit der Philosophie.

Im Lichte des Glaubens aber erkennen wir, daß nach Gottes gerechter Anordnung und nach dem wirklichen Zustande der Menschheit es nicht anders sein kann. Weder der Einzelne, noch die Gesammtheit, weder der Unwissende, noch der begabteste Geist und größte Forscher, weder das uncultivirteste, noch das cultivirteste Zeitalter kann aus eigener Kraft den intellectuellen und sittlichen Verfall, der die Folge der Sünde ist, heilen. Niemand kann das Licht der Offenbarung und die Erlösung verschmähen, ohne von Gott in gerechtem Gerichte verlassen zu werden und all' jenen Verirrungen des Geistes und des Herzens zu verfallen, welche nun einmal dem Hochmuth und am meisten dem Hochmuth einer sich selbst vergötternden Wissenschaft als Strafe auf dem Fuße folgen. Würde übrigens die Philosophie auch die volle natürliche Wahrheit zu erkennen und der Welt mitzutheilen vermögen; zum Heile der Welt würde das nicht genügen: denn der Mensch hat nicht eine blos natürliche, sondern eine übernatürliche Bestimmung, die er auch ursprünglich nur vermöge übernatürlicher Offenbarung und Gnade erreichen konnte, zu deren Erreichung er durch den Sündenfall unfähig geworden, die er nur durch Christi Wort und Gnade wieder gewinnen kann. Es müßte also die Philosophie, wenn sie zu dem ihr möglichen Wissen gelangt wäre, ihre Schüler, wie Johannes der Täufer, an Christus und seine Offenbarung weisen. Das thut auch die wahre Philosophie, die, je vollkommener sie ist, um so mehr ihre eigene Unzulänglichkeit erkennt. Jene entartete heidnische Philosophie dagegen, welche, nachdem sie alle Thorheiten und Greuel des Heidenthums tolerirt und mitgemacht, gegen das Christenthum in verstocktem Hochmuth und blinder Wuth noch kämpfte, als der Erdkreis bereits christlich geworden, und jene moderne Philosophie, die an die Stelle des Christenthums treten und dasselbe durch ihre Sophistik und ihre stolzen Prahlereien zerstören möchte, konnte und kann unmöglich die Menschheit zur Wahrheit und zum Heile führen und selbst jenem tiefsten Verfalle entgehen, den wir zum Theil vor Augen haben, wo die falsche Wissenschaft Dasjenige, was sie an natürlicher Wahrheit errungen, selbst wieder zerstört oder zur Unwahrheit und zum Verderben durch unberechtigte und unvernünftige Folgerungen mißbraucht.

Hier berühren wir einen noch tieferen Grund der intellectuellen Verirrungen, als die bloße Gebrechlichkeit der menschlichen Vernunft [1]), es ist die Begierlichkeit und die Bosheit des sündhaften Willens [2]). Wären die Interessen der Selbstsucht und der Leidenschaften bei den metaphysischen, religiösen und sittlichen Wahrheiten so wenig, als bei den mathematischen oder physikalischen Wahrheiten betheiligt, dann gäbe es vielleicht keine Gottesleugner, keine Leugner des freien Willens und der Sittengebote. Allein schon auf dem blos natürlichen Boden steht die Wahrheit nicht blos dem Irrthum, sondern auch und vor Allem der Leidenschaft gegenüber. Deßhalb wünscht der Thor und spricht in seinem Herzen und sucht es dann auch sich und Anderen zu beweisen, es gebe keinen Gott. Allein die Sache greift noch viel tiefer. Der wahre Gott der Vernunft ist zugleich und untheilbar auch der Gott der Offenbarung. Dieser Gott will den Menschen durch Vernunft und Gnade zur Offenbarung führen. Auch aus Gründen der Vernunft fordert der sich übernatürlich offenbarende Gott von seiner Creatur den Gehorsam des Glaubens, Unterwerfung des Willens, Entsagung und Bekämpfung der stolzen und begierlichen Leidenschaften. Man kann daher auf die Dauer dem Gotte der Offenbarung und den Anforderungen des Christenthums nicht sich widersetzen, ohne zugleich mit dem Gotte der Vernunft und den Gesetzen der natürlichen Gerechtigkeit und Sittlichkeit in Conflict zu gerathen. Daher konnte wohl in der vorchristlichen Zeit in Griechenland, wo der Gegensatz mit der übernatürlichen Ordnung nicht vorhanden war, ein Socrates und Plato mit Redlichkeit der natürlichen Wahrheit nachtrachten, und so die Philosophie einigermaßen ein Wegbereiter zum Christenthum sein [3]); im Kampfe dagegen mit der übernatürlichen Ordnung, zumal im Kampfe mit der am Mittagshimmel der Geschichte stehenden, die ganze Welt durchleuchtende Sonne des Christenthums kann die rationalistische Philosophie sich nur mehr und mehr zum Abgrund der Finsterniß wenden. Indem sie den Gott der Offenbarung und die übernatürliche Lebensordnung des Christenthums befeindet, wird sie in ihrem unheilvollen Beginnen und getrieben von Hochmuth und Leidenschaft, wie auch die Erfahrung lehrt, in rascher Folge stets dahin kommen, Alles, was Gott heißt [4]), zu be-

---

1) Vulnus ignorantiae, nennen es die Theologen.

2) Vulnus concupiscentiae et malitae. S. die Lehre von der Erbsünde.

3) Vgl. oben §. 22.

4) 2 Thess. 2, 4.

kämpfen und auch die natürlichen Grundlagen der Gerechtigkeit zu zerstören, indem auch in dieser Beziehung das Wort Christi[1]) gilt und tagtäglich sich bewährt: Wer nicht mit mir ist — in der Sache meiner übernatürlichen Gnade und Offenbarung — der ist wider mich — auch auf dem Gebiete der reinen Natur — und wer nicht mit mir sammelt — im Reiche der übernatürlichen Erkenntniß und Liebe — der zerstreut — und zerstört auch im Reiche der natürlichen Wahrheit und Gerechtigkeit.

Aus dem bisher Gesagten widerlegt sich auch ein Hauptargument des Rationalisten. Unserem Satze, daß nur Offenbarung und Autorität der leichte und sichere Weg zur Wahrheit für Alle sei, stellen sie die Behauptung entgegen: „Gerade umgekehrt sei die allen Menschen gemeinsame Vernunft allein der vom Schöpfer selbst gewiesene Weg der Wahrheit für Alle, während die Offenbarung und Kirche Unzähligen unzugänglich gewesen, und nicht die Vernunftreligion, sondern die positive Religion hundertfältig gespalten sei." Dieser für die Oberflächlichkeit sehr plausibele und deßhalb mit Vorliebe schon von den Rationalisten des XVIII. Jahrhunderts[2]) cultivirte Einwand, beruht theils auf sophistischer Begriffsverwechselung, theils auf der Ignorirung und Verleugnung aller Thatsachen. Gewiß ist die natürliche Offenbarung der Schöpfung in Verbindung mit dem Lichte der Vernunft und dem Gewissen, weil die mit der Natur gegebene, auch die erste, allgemeinste, allen Menschen ohne Ausnahme zugängliche Verkündigung Gottes und des natürlichen Sittengesetzes; aber eben so fest steht die Thatsache der allgemeinen Herrschaft des Irrthums und der Sünde über Alle, deren Vernunft nicht durch die Offenbarung und Gnade befreit und zu sich selbst zurückgebracht ist. Was aber die wahre geoffenbarte Religion betrifft, so ist dieselbe weder gespalten, noch particular; das sind nur jene falschen Religionen des Wahnes und Irrthums, denen die von der wahren Religion abgefallenen Menschen überantwortet waren und sind; aus diesen Banden aber hat noch nie und nirgends die bloße Vernunft die Menschen befreit und zur Einheit der natürlichen Wahrheit geführt. Das vermag die wahre Offenbarung und Kirche allein, welche, obwohl im Verlaufe der Geschichte nur allmählig und im Kampfe wachsend und sich ausbreitend, stets den Charakter der Einheit und Universalität, wie wir

---

1) Luc. 11, 23.

2) Namentlich von Rousseau. Ueber die Apologetik und Polemik jener Zeit Werner, Gesch. d. apol. u. polem. Literatur. Band 5.

später sehen werden, an sich getragen hat. Uebrigens hängt dieser Punkt auch mit den tiefsten Geheimnissen der Vorsehung in Zulassung des Bösen und Zubereitung und Zuwendung des Heiles zusammen, welche nicht hier, sondern erst in der speciellen Dogmatik im Zusammenhange der hier einschlagenden Wahrheiten betrachtet werden können. Kehren wir nach diesen längeren, aber nothwendigen Excurse, zur Erklärung unseres Satzes von der Nothwendigkeit der Offenbarung auch bezüglich der natürlichen Wahrheiten zurück. Es ist noch ein Punkt übrig.

5. Bezüglich der natürlichen Wahrheiten gibt die Offenbarung und Gnade der Vernunft nicht erst die physische Möglichkeit zur Erkenntniß derselben, wie dieses bei den übernatürlichen Geheimnissen der Fall ist, und ist eben deßhalb Offenbarung und Gnade zur Erkenntniß der natürlichen Wahrheit nicht *physisch*, sondern nur *moralisch* nothwendig, um die für sich allein all' zu schwache und defectibele Vernunft in dem, was sie aus sich bereits einigermaßen vermag, zu unterstützen und vor Verirrung zu bewahren; ähnlich wie die Hand der Mutter das Kind im Gehen, der Unterricht des Lehrers den Schüler im Denken unterstützt. Daher kann auch die Vernunft alles Das, was die Offenbarung von diesen Wahrheiten lehrt und der Glaube auf Grund der göttlichen Offenbarung festhält, *auch aus vernünftigen Gründen einsehen*, um so leichter und vollkommener, je vollkommener die Belehrunng durch die Offenbarung und je fester die Gewißheit des Glaubens ist.

Dieses Verhältniß, in welchem die Offenbarung und der Glaube einer- und die Vernunft andererseits zu den natürlichen Vernunft-Wahrheiten steht, löst uns einfach eine Schwierigkeit, welche sich dem oberflächlichen Denken darbietet und also lautet:

„Die vernünftige Erkenntniß Gottes und der übrigen praeambula fidei ist, wie oben[1]) gelehrt wird, die Voraussetzung des Glaubens, sie ist nothwendig, um die Glaubwürdigkeit der Glaubensautorität und die Pflicht zu glauben mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen: wie kann aber das geschehen, wenn, wie hier behauptet wird, ohne Offenbarung und Glaube diese praeambula fidei nicht mit genügender Vollständigkeit und Sicherheit erkannt werden können?" Die Lösung dieser Schwierigkeit ist nicht blos höchst einfach, sondern von Anbeginn des Christenthums an durch die Praxis der Sendboten des Evangeliums praktisch gelöst. Um zu einem vernünftigen Glauben zu kommen, ist zwar eine Einsicht in die natürliche Wahr-

1) Kap. I.

heit nothwendig, aber weder eine vollständige, noch eine bereits fertige. Es genügt, daß der Ungläubige, an welchen die Botschaft des Glaubens ergeht, die Fähigkeit besitzt, die praeambula fidei einzusehen, und daß er, durch den Unterricht des Glaubensboten geweckt und unterstützt, zu einer genügenden Erkenntniß derselben gelangt, um auf Grund dieser Einsicht die Glaubwürdigkeit der ihm verkündeten Offenbarung einzusehen und die Glaubenswahrheit, so weit nöthig, zu verstehen. So haben, wie wir oben sahen [1]), die Apostel die Heiden zuerst durch Hinweisung auf die sichtbare Weltordnung und durch Berufung an ihre Vernunft und ihr Gewissen zu einer vernünftigen Erkenntniß des wahren Gottes und der Falschheit des Götzendienstes geführt, dann sich vor ihnen durch genügende Criterien ihrer göttlichen Sendung legitimirt, bevor sie ihnen die übernatürlichen Geheimnisse verkündeten und den Gehorsam des Glaubens verlangten. In ähnlicher Weise verfährt die Kirche und verfahren ihre Glaubensboten bis auf den heutigen Tag. Das Alles ist eben so klar und einfach, als naturgemäß und nur der sophistische Doctrinarismus einer falschen Wissenschaft findet Schwierigkeiten [2]).

---

1) §. 20.

2) Man kann die Wahrheit, die uns hier beschäftigt, nicht lichtvoller, einfacher und kürzer darlegen, als der heil. Vincenz von Paul in einem Briefe thut, den er an einen Priester seiner Congregation, den P. Nacquart, schrieb, als er denselben als Heidenmissionär nach Madagaskar schickte. Er schreibt: „Nachdem Sie sich bemüht haben werden, unter Denen, mit welchen Sie umgehen sollen, im Wohlgeruche der Heiligkeit und des guten Beispieles zu leben, muß Ihr Hauptbestreben dahin gehen, daß Sie diesen armen Leuten, die in der Finsterniß der Unkenntniß ihres Schöpfers geboren sind, die Wahrheiten unseres heiligen Glaubens begreiflich machen, und zwar nicht sogleich am Anfang durch theologische Gründe, sondern durch Vernunftschlüsse aus der Natur; denn hier muß man anfangen, indem man trachtet, sie zur Erkenntniß zu bringen, so daß Sie also zunächst nichts anderes thun, als ihnen die Beweise und Merkmale zu enthüllen, durch welche Gott selbst sich ihnen (in Vernunft, Schöpfung und Gewissen) zu erkennen gegeben hat, welche (natürliche) Erkenntniß aber in ihnen durch das Verderbniß der zum Bösen geneigten Natur längst verwischt ist.“ Dann ermahnt er ihn, durch Gebet, Betrachtung und Studium sich vorzubereiten, damit er ihnen in rechter Weise die Wahrheit eines höchsten und ersten Wesens zur Erkenntniß bringe. Dann erst soll er die Glaubensgeheimnisse ihnen erklären. „Stellen Sie ihnen auch,“ sagt er weiter, „die Schwachheit der menschlichen Natur (also das Bedürfniß nach Offenbarung, Gnade und Erlösung) vor Augen durch die Unordnungen, die sie selbst verwerfen, da sie Gesetze und Strafen haben (also auf Grund ihres eigenen sittlichen Bewußtseins und des sensus communis.).“ Es bedarf kaum eines Hinweises, wie vollkommen alles dieses, mit dem Gedankengang

Dieses wird noch klarer werden, wenn wir später das Verhältniß der dem Glauben vorhergehenden vernünftigen Erkenntniß der Glaubwürdigkeit zum Glauben selbst näher in's Auge fassen[1]).

---

und dem praktischen Verfahren des heil. Paulus im Römerbrief und der Apostelgeschichte übereinstimmt. Vgl. Leben des heil. Vincenz von Paul von Abelly (deutsch v. Prentner. Regensburg bei Pustet 1860) Band 5, S. 93 ff.

1) An diesem Orte wollen wir wenigstens in einer Note die in der Apologetik ex professo zu behandelnde Frage, ob und in wie fern es eine natürliche Religion und natürliche Theologie gebe (vgl. auch oben §. 2), kurz berühren. Sofern der Mensch von Natur zur Erkenntniß und Verehrung Gottes verpflichtet und kraft seiner Vernunft und seines freien Willens zu jener Erkenntniß und zur Erfüllung dieser ersten unter allen Pflichten der natürlichen Gerechtigkeit fähig ist, gibt es allerdings eine natürliche Religion und Theologie und kann dieses nur vom Standpunkt des Pseudo-Supernaturalismus, Traditionalismus und ähnlicher irrigen Meinungen geleugnet werden. Allein die natürliche Religion und Theologie in ihrer Reinheit und Integrität ist lediglich als solche nie wirklich gewesen; sie ist nur in der übernatürlichen Religion und Theologie als deren natürliches Moment verwirklicht. Die philosophischen Systeme reiner Vernunftreligion sind einestheils alle mit Irrthümern behaftet und anderentheils bloße abstracte Doctrinen, die rationalistischen Secten aber sind durch Rationalismus verstümmelte und verderbte Bruchstücke häretischen Christenthums, oder auch des Judenthums, Muhamedanismus oder Heidenthums. (Vgl. Denzinger a. a. O., Band 1, S. 169 ff.) Auch ist die Existenz einer puren Vernunftreligion in der wirklich bestehenden providentiellen Ordnung so gewiß unmöglich, als der Mensch eine übernatürliche Bestimmung hat und nach dem Abfall von der übernatürlichen Ordnung nicht die Ordnung der reinen Natur bewahren kann, sondern auch der natürlichen Wahrheit und Ordnung mehr und mehr verlustig geht. So zeigt auch die Geschichte, daß der Deismus rasch in Atheismus umschlägt, oder auch, wie im modernen Spiritismus, mit grassem Aberglauben sich verbindet. Alle wirklichen Religionen sind positive, historische Religionen. Die falschen positiven Religionen aber sind aus dem Abfall von der wahren Religion und weiterhin aus der Vermischung und Umgestaltung solcher durch Abfall entstandener positiver Religionen hervorgegangen. So sind das Heidenthum ursprünglich durch Apostasie von der wahren und geoffenbarten Urreligion, die christlichen Secten durch Abfall von der wahren Kirche, der Muhamedanismus durch Mischung aus Judenthum, Heidenthum und häretischem Christenthum unter dem Einflusse menschlicher Vernunft und Willkür und der verschiedenartigsten äußeren Einflüsse und inneren Entwickelungen entstanden. Hieraus ist auch klar, daß alle positiven Religionen theils Bruchstücke, theils mehr oder weniger große Entstellungen sowohl der natürlichen, als der geoffenbarten Wahrheit enthalten. In so fern können sie eine relative Wohlthat sein und dem menschlichen Subjectivismus und Rationalismus gegenüber, wie diese ihnen gegenüber, eine relative Berechtigung haben. Nur

§. 32.

Positive und rationelle Begründung des über die Nothwendigkeit der Offenbarung Gesagten.

I. Was in dem Vorhergehenden über die absolute und physische Nothwendigkeit der Offenbarung bezüglich des übernatürlichen Zieles und der übernatürlichen Wahrheit sowie über die necessitas praecepti oder die Glaubenspflicht gesagt wurde, findet im weiteren Verlaufe der Erkenntnißlehre, insbesondere in der Lehre vom Glauben, sowie in der speciellen Dogmatik seine allseitige positive und theologische Begründung.

Aber auch bezüglich der nur relativen und moralischen Nothwendigkeit der Offenbarung zur genügenden Erkenntniß der natürlichen Vernunftwahrheit, haben wir bereits die Erklärungen des Vaticanischen Concils und die durch den heil. Thomas in dieser Sache repräsentirte einmüthige Lehre der Theologen angeführt, auch liegen in den im vorigen Kapitel für die vernünftig gewisse Erkennbarkeit der praeambula fidei geführten Schrift- und Traditionsbeweisen zahlreiche Argumente für unsere Wahrheit. Alle jene Väter, die wir dort für die auch durch den Sündenfall nicht zerstörte Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur Erkenntniß der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten anführten, sprechen sich nicht minder klar und energisch und zum Theile in denselben Stellen über die allgemeine und vielfältige Verdunkelung und Verkennung jener Vernunftwahrheiten bei den Heiden und bei den heidnischen Philosophen aus, wobei sie auch die Besten unter denselben nicht ausnehmen[1]). Die ganze katholische Apologetik und Polemik der ersten christlichen Jahrhunderte den Heiden gegenüber hat gerade auf diese thatsächliche, nicht abzuleugnende Verkennung der ersten, schon der Vernunft einleuchtenden Wahrheiten sowohl in den heidnischen Volksreligionen als in der heidnischen Philosophie das hauptsächlichste Gewicht gelegt, gerade daraus den Heiden die Nothwendigkeit der Offenbarung bewiesen. Auch dem Pelagianismus gegenüber wurde, wie wir in der Lehre von der Erbsünde und Gnade näher sehen werden, die Ohnmacht und Verderbniß der menschlichen Natur auch in Beziehung auf das blos natürlich Wahre und Gute von der Kirche und ihren Vätern mit allem

---

die volle natürliche und übernatürliche Wahrheit schließt jeden Irrthum aus und hebt alle einseitigen Gegensätze auf.

1) Vgl. namentlich §. 22.

Nachdrucke geltend gemacht und nicht blos die physische Nothwendigkeit übernatürlicher Hilfe in Beziehung auf das Uebernatürliche, sondern auch deren moralische Nothwendigkeit zur Unterstützung und Heilung der durch den Fall geschwächten und verderbten Natur jenem pelagianischen Naturalismus gegenüber vertheidigt. Freilich bezog sich der Streit mit den Pelagianern zunächst auf die innerliche Gnade, da dieselben die äußere Gnade der Offenbarung zugaben. Allein um so mehr verstund es sich von selbst, daß in der allseitigen und durchgehenden Nothwendigkeit des Christenthums die Nothwendigkeit der äußeren Offenbarung auch zur Erkenntniß der natürlichen Wahrheit eingeschlossen war [1]). Wir können daher an dieser Stelle auf einen ausführlicheren positiven Beweis verzichten und wollen nur zur vollkommeneren Beleuchtung der Sache noch einen Blick auf die Lehre der heiligen Schrift werfen.

Die heilige Schrift behandelt begreiflicher Weise unsere Frage nicht in abstracto, sondern zunächst durch die Darstellung der heiligen Geschichte in ihrem Zusammenhange mit der Geschichte der Menschheit. Anlehnend an den heil. Paulus, welcher die vorchristliche Zeit in die Periode vor dem jüdischen und nach dem jüdischen Gesetze eintheilt [2]), pflegt man erstere Periode als die Zeit des Naturgesetzes im Gegensatze zur Zeit des geoffenbarten, geschriebenen Gesetzes zu bezeichnen. Das könnte den Schein hervorbringen, als ob die Menschheit während einer langen Periode ihrer Geschichte nur an die natürliche Religion und das natürliche Sittengesetz angewiesen gewesen wäre und als ob somit die Offenbarung zur genügenden Verwirklichung der natürlichen Religion und Sittlichkeit nicht moralisch nothwendig sei. Allein das wäre eine in jeder Beziehung falsche Deutung jener Ausdrücke.

Die wahre Religion beruhte, wie wir bereits sagten, in der Wirklichkeit stets auf übernatürlicher Offenbarung und Gnade und war durch Autorität und Glauben vermittelt. Die kurzen aber inhaltreichen Andeutungen, welche uns die Genesis (Kap. 4—6) über das vorsündfluthliche Weltalter gibt, zeigen unzweideutig,

---

1) Es möge hier Eine Stelle des heil. Augustinus genügen. Um zu zeigen, daß die gefallene Natur zur vollen Erfüllung des Gesetzes nicht zureiche, sagt er: In tantum enim sana non est, in quantum id quod faciendum est, aut caecitate non videt, aut infirmitate non implet. *De perfect. justit. hom.* (ad Eutrop. et Paul.) c. 2, rat. 1. Es ist also ein doppelter Grund: Mangel an Erkenntniß und Mangel an Kraft.

2) Vgl. Rom. 4.

daß die übernatürliche Urreligion zugleich mit der Verheißung der Erlösung in der Familie Adams und dem Stamme Seth's unter dem fortwährenden Einfluß übernatürlicher Offenbarungen und der Gnade und durch die Predigt gotterleuchteter Männer[1] reinerhalten und entwickelt wurde[2]. Dasselbe gilt von Noe, dem zweiten Stammvater der Menschheit, mit dem Gott den Bund der Versöhnung erneuerte[3], bis zu Abraham, in dem die Ausscheidung und Constituirung des Volkes Gottes beginnt. Daß somit im Stamme Seth's, bei den Kindern Gottes, im Stamme Noe's, Sem's und Abraham's die wahre natürliche Religion und das natürliche Gesetz nicht aus blos menschlicher Kraft, sondern als die Grundlage der übernatürlichen Ordnung des Heiles unter dem Einflusse der Offenbarung und Gnade erhalten wurde, ist einleuchtend. Daneben geht eine andere Geschlechtsfolge her: denn schon in Kain und Abel resp. Seth tritt die Scheidung zwischen den Kindern Gottes und den Menschenkindern oder den Kindern des Fleisches[4], zwischen dem Weltreiche und der Kirche Gottes ein. Nun enthält freilich die heilige Schrift ex professo keine näheren Aufschlüsse darüber, wie es unter den Kainiten mit der Erkenntniß der religiösen und sittlichen Wahrheit, und zwar zunächst der natürlichen stund; nur das ist klar ausgesprochen, daß sie gottlos und in hohem Grade sündhaft[5] lebten, daß unter ihnen die Vielweiberei[6] aufkam und Mord und Gewaltthat herrschte[7]; auch lesen wir bei ihnen nicht, wie bei den Sethiten[8], von einer öffentlichen Gottesverehrung. Daß sie die Erkenntniß des wahren Gottes und des Sittengesetzes verloren hätten, ist nicht gesagt und nicht anzunehmen, obwohl wir auch nicht wissen, ob nicht unter ihnen bereits heidnisches Unwesen begonnen habe. Jedenfalls ist es bezüglich eines Punktes gewiß, daß sie nicht blos von der durch die Uroffenbarung kundgemachten Ordnung, sondern auch von dem natürlichen Sittengesetze abwichen, denn die Polygamie steht mit beiden in Widerspruch[9]. Dabei ist nicht zu übersehen, daß in jener ersten Weltperiode die durch die Uroffenbarung gestützte Erkenntniß

---

1) Der heil Petrus zählt von Enos bis Noe acht Prediger der Gerechtigkeit. II Petr. 2. — 2) Gen. 4, 25. 26. 5, 22—24. 29. — 3) Gen. 6, 9. 18 sq. 8, 15 sq. 9, 1 sq. — 4) Gen. 6. 2. cf. Röm. 9. 8. I Joann. 3, 8 sq. — 5) Gen. 6. — 6) Lamech. Gen. 4, 19. — 7) Gen. 4, 23. — 8) Gen. 4, 26. — 9) Inwiefern die der „Herzenshärtigkeit" selbst im Volke Gottes gestattete Polygamie Duldung einer Abweichung nicht blos von der übernatürlichen Ordnung, sondern auch von einem natürlichen Sittengesetze war, werden wir in der Lehre von der Ehe sehen.

der natürlichen Wahrheit noch allgemeiner und mächtiger, und die Einwirkung der übernatürlichen Wahrheit auch auf die Gottlosen eine lebendigere war, als in den späteren auf die Völkertheilung folgenden Zeiten des vielgestaltigen Heidenthums. War ja Noe ein Bußprediger für die ganze Menschheit. Welche religiösen und sittlichen Irrthümer übrigens in jenem unglückseligen Geschlechte herrschten, von dessen Gräueln die Erde durch die Fluth befreit und gereinigt wurde, wer kann das ermessen? Jedenfalls wird die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung auch bezüglich des natürlich Wahren und Guten durch die Geschichte der ersten Weltperiode nicht umgestoßen, sondern bestätigt.

Nach der Fluth tritt dieselbe um so mehr hervor, je mehr die heilige Schrift und die Profangeschichte uns mit der Geschichte jener Zeiten bekannt machen.

Der äußerste Abfall von den natürlichen und übernatürlichen Wahrheit im Götzendienste ist bereits eingetreten und nach wenigen Generationen so allgemein, daß selbst die Familie Abraham's fremden Göttern dient[1]) und Abraham's Ausscheidung zunächst die Bewahrung und feste Begründung der wahren Gotteserkenntniß zum Zwecke hat.

Dem entsprechend hatte die ganze Offenbarung des alten Testamentes, obwohl ihr erster und letzter Zweck die Vorbereitung der Erlösung und des übernatürlichen Heiles war, dennoch zum nächsten Zweck die Bewahrung und Vervollkommnung der auch der Vernunft zugänglichen Gotteserkenntniß und des natürlichen Sittengesetzes[2]).

Daß alle Völker, mit Ausnahme Israels, dem Götzendienste verfallen sind, bezeugt die heilige Schrift überall, wie nicht minder die Profangeschichte. Allerdings gibt uns erstere auch Kunde von Dienern des wahren Gottes, welche nicht zum Stamme Abrahams und zu dem aus ihm entsprungenen Volke Gottes gehörten. Allein diese Männer, Melchisedech[3]), Job†), Jethro††), standen einestheils den Patriarchen und dem Volke Gottes sehr nahe, an-

1) Jos. 24, 2.

2) Vergl. spec. Dogmatik: die Lehre von Gott, von dem Gesetz und der Rechtfertigung.

3) Erat sacerdos Altissimi. Gen. 14. 18. Nach dem Zeugniß des heil. Hieronymus (Quaest. de Melch.) hielten ihn vielfach die Juden für Sem, Noe's Sohn, der allerdings damals noch lebte. Dann gehörte er zur patriarchal.

derntheils waren sie von Gott geführt, erleuchtet und in übernatürlicher Weise belehrt.

Auch bezeugt uns die heilige Schrift, daß auch unter den Heidenvölkern, aber nicht ohne Berührung mit Israel, ja nicht ohne ausdrückliche und durch Wunder bezeugte Predigt der Propheten, die Erkenntniß des wahren Gottes nicht ganz erloschen oder wieder erwacht war[1]). Aber mit dieser Erkenntniß waren in den Seelen dieser Heiden zugleich große Irrthümer verbunden.

Nichts jedoch kann die Ohnmacht der menschlichen Vernunft und die Verderbniß des menschlichen Herzens mehr bezeugen, als der bis zum babylonischen Exil sich immer wiederholende und so furchtbar hervortretende Zug selbst der Israeliten zum Götzendienst und allen seinen Gräueln.

Wenn aber die Juden nach dem Exil und in der Diaspora dem Gesetze treu und so eifrige Verkündiger des wahren Gottes und Bekämpfer des Götzendienstes gewesen sind, so darf man auf der andern Seite die Thatsache nicht übersehen, daß auch in der Machabäerzeit, freilich zumeist zu irdischem Vortheile, zahlreiche Abfälle zu heidnischem Wesen stattfanden[2]); daß die aus dem Heidenthum stammende Philosophie und Freigeisterei mit all' ihren Verirrungen auch unter den Israeliten zahlreiche Anhänger hatte[3]); daß die Sadducäer wesentliche Wahrheiten auch der natürlichen Religion leugneten[4]); daß in der Diaspora der gelehrteste und genialste Jude

---

Succession. Dagegen scheint aber außer anderen Gründen Hebr. 7, 3 zu sprechen; denn des Sem Genealogie ist ja bekannt. Die Melchisedechianer hielten ihn für den heiligen Geist. Das ist häretisch. *Epiph.* haer. 56. Origenes und Didymus hielten ihn für einen Engel. Auch das ist mit der heiligen Schrift und dem katholischen Glauben nicht wohl zu vereinigen. Ja *Cornel. a Lapide* ad h. l. sagt: de fide est Melchisedech fuisse verum et merum hominem. Nur ein Mensch kann Priester sein. Als Typus Christi steht er über Abraham. Hebr. 7.

†) Das Lob seiner Frömmigkeit und Geduld. Ezech. 14, 14. Tob. 2, 12. sq. Jac. 5, 11.

††) Sein Vater Raguel (Exod. 2, 21. Vergl. 3, 1) war ein Sohn Abrahams von der Ketura. Gen. 25, 2.

1) Vergl. z. B. Gen. 41, 38 sq. (Pharao und Joseph) (Exod. 7.) (Pharao und Moses.) Num. 23. (Balaam) 4. Reg. 5. (Naaman) Dan. 3, 95. 4, 31 sq. (Nabuchodonosor) Dan. 6, 25 sq. (Darius) 2. Paral. 36, 22. 23. 1, Esdr. 1, 1 sq. (Cyrus).

2) 1. Macc. 1, 1. 12 sq.

3) Sap. 2, 1 sq.

4) Act. 23, 8 Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem, neque spiritum. Matth. 22, 27.

seiner Zeit, Philo, durch die blendenden Irrthümer heidnischer Philosophie die ihm durch die Offenbarung wohlbekannte Wahrheit vielfach verfälschte. So liefert auch die letzte Zeit des alten Bundes einen schlagenden Beweis, daß auch die Wahrheiten der natürlichen Religion nur durch den übernatürlichen Glauben und frommes Festhalten an demselben bewahrt werden.

Im neuen Testamente hat namentlich der heil. Paulus, der die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntniß des wahren Gottes und des natürlichen Sittengesetzes so klar lehrt[1]), zugleich die thatsächliche Verkennung beider durch die Heiden und die moralische Ohnmacht derselben, ohne Christus und seine Offenbaruug aus der Gewalt der Finsterniß[2]) sich selbst zu befreien, in der energischsten Weise ausgesprochen.

Dieses moralische Unvermögen in Verbindung mit den langen Ueberlieferungen des Irrthums in den „vorübergegangenen Menschenaltern, in denen Gott sie ihre eigenen Wege gehen ließ[3]),“ ist so groß, daß es den Heiden, trotz des Lichtes der Vernunft und des Zeugnisses der ganzen Schöpfung, einigermaßen eine Entschuldigung für ihre sonst unentschuldbare Nichterkenntniß des wahren Gottes gewährt, der ihnen ein „unbekannter Gott[4])“ geworden ist — und nur die Predigt des Evangeliums kann sie dieser Unwissenheit und diesem Wahne entreißen[5]). Wohl konnten und sollten sie Gott suchen; aber sie fanden ihn nicht und in ihrem Suchen verirrten sie sich immer mehr[6]).

Wenn daher der Apostel sagt, daß, weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in der Weisheit nicht erkannte, es Gott gefallen habe, durch eine thörichte Predigt die Gläubigen selig zu machen[7]), so bezieht sich das freilich zunächst auf die übernatürliche Weisheit des Christenthums und insbesondere auf das große Geheimniß der Frömmigkeit[8]), das der Vater nach seinem Wohlgefallen den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hat[9]). Aber es gilt auch von der bloß natürlichen Weisheit, welche in der Erkenntniß der in der natürlichen Schöpfung geoffenbarten Weisheit Gottes besteht und welche die so eifrig nach Weisheit streben-

---

1) S. oben § 20. — 2) Col. 1, 13. — 3) Act. 14, 15. — 4) Act. 17, 23. — 5) Act. 14, 14. Act. 17, 30 & 31. — 6) Act. 18, 27. — 7) I Cor. 1, 20. 21. Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi? Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum: placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. — 8) 1 Tim. 3, 16. — 9) Matth. 11, 25.

den heidnischen Philosophen nicht erkannt, sondern in Thorheit verkehrt haben und nur in der, ihnen als Thorheit erscheinenden christlichen Weisheit, zugleich mit der höheren Wahrheit der übernatürlichen Ordnung und des Heiles erlangen können[1]); welche übernatürliche Weisheit sie eben deßhalb verkannten, weil sie auch die natürliche Weisheit, die sie zu Christus mit der Gnade Gottes hinführen würde, nicht recht erkannt haben. Nicht blos die Völker verwechselten Gottes Herrlichkeit mit dem Bilde vernunftloser Geschöpfe, und verfielen deßhalb allen Gräueln der Laster, sondern auch ihre Weisen wurden zu Thoren, indem sie eitel und nichtig in ihren Gedanken und verfinstert in ihrem Herzen wurden[2]). Wenn der Apostel von den Heiden sagt, daß sie in der Eitelkeit ihres Sinnes wandeln, verfinstert in ihrem Verstande, entfremdet vom Leben Gottes durch die Unwissenheit, die in ihnen ist, wegen der Blindheit ihres Herzens[3]), so gilt das offenbar nicht allein von der übernatürlichen, sondern auch von der natürlichen Wahrheit und Gerechtigkeit. Und nicht blos die Heiden kennen Gott nicht[4]), auch in so weit sie ihn durch die

---

1) *Nam placuit Deo per stultitiam praedicationis*, id est per praedicationem, quam humana sapientia stultam reputat, *salvos facere credentes*, ad hoc ideo, quia mundus, id est, mundani non cognoverunt Deum per sapientiam ex rebus mundi acceptam . . . Divina enim sapientia faciens mundum sua judicia in rebus mundi instruit, secundum illud (Eccl. 1): *Effudit illam super omnia opera sua*, ita quod ipsae creaturae per sapientiam Dei factae se habent ad Dei sapientiam, cujus judicia gerunt, sicut verba hominis ad sapientiam ejus quam significant. Et sicut discipulus pervenit ad cognoscendam magistri sapientiam per verba, quae ab ipso audit, ita homo poterat ad cognoscendum Dei sapientiam per creaturas ab ipso factas inspiciendo pervenire, secundum illud (Rom. 1). *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed homo propter sui cordis vanitatem a rectitudine divinae cognitionis deviavit . . . . Et ideo Deus per quaedam alia ad sui cognitionem salutiferam fideles adduxit, quae in ipsis rationibus creaturarum non inveniuntur, propter quod a mundanis hominibus, qui solum humanarum rerum considerant rationes, reputantur stulta. Et hujusmodi sunt fidei documenta. *S. Thom. In Pauli epist.* ad I, Cor. 1, 21. (lect. 3.)

2) Rom. 1, 21. 22.

3) . . . ut jam non ambuletes, sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris abscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei, per ignorantiam, quae est in illis, propter caecitatem cordis ipsorum, qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem immunditiae omnis in avaritiam. Eph. 4, 17—19.

4) I Thess. 4, 5. Gal. 4, 8.

Vernunft zu erkennen vermöchten; auch die Häretiker, die vom Glauben abfallen, weichen meistens bald auch von der natürlichen Wahrheit ab, wie sich dieses so recht bei den vernunftstolzen Gnostikern zeigte, von denen schon der Apostel so prägnant sagt, daß sie lästern, was sie nicht verstehen, und sebst in jenen natürlichen Wahrheiten, die sie in natürlicher Weise erkennen, der Verderbniß anheimfallen[1]).

II. Auch die bloße Vernunft ist im Stande die Nothwendigkeit, resp. Congruenz und Nützlichkeit der Offenbarung aus vernünftigen Gründen einzusehen.

Allerdings kann die Vernunft ohne Offenbarung nicht wissen, daß wir wirklich zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung bestimmt sind, noch kann sie dessen Wesen klar erkennen. Aber das vermag sie einzusehen, daß Gott uns zu einem höheren, als dem bloß natürlichen Ziele bestimmen kann, und daß wenn er uns wirklich dazu bestimmt hat, eine übernatürliche Offenbarung zur Erkenntniß dieses Zieles und des Weges zu ihm absolut nothwendig ist.

Daß auch die Offenbarung der natürlich erkennbaren Vernunftwahrheiten, um sie sicher und leicht zum Gemeingute Aller zu machen, überaus nützlich, ja in dem wirklichen Zustande der Menschheit, wie derselbe aus eigener Erfahrung und der Geschichte aller Jahrhunderte sich ergibt, moralisch nothwendig sei, ist gleichfalls der Vernunft einleuchtend und haben wir die Gründe bereits oben zugleich mit den positiven Zeugnissen betrachtet.

Nicht minder einleuchtend ist es für die Vernunft, daß zur Bezeugung und Erklärung einer übernatürlichen Offenbarung die göttliche Einsetzung einer unfehlbaren Lehrautorität der göttlichen Weisheit, der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft überaus angemessen, ja zur Begründung der Glaubensgewißheit in der bestehenden Ordnung nothwendig ist, wie wir dieses später in der Lehre vom Glauben und der kirchlichen Lehrautorität näher sehen werden[2]).

---

1) Jud. 10. Hi autem, quaecumque quidem ignorant blasphemant: quaecumque autem naturaliter, tanquam muta animalia, norunt, in his corrumpuntur. Letzteres bezieht sich allerdings vorzugsweise auf die sittliche Corruption; es ist aber gleichwahr von der intellectuellen. Cf. 2 Petr. 2, 12.

2) Der heil. Augustinus sagt, daß wer an die Vorsehung glaube, an der Einsetzung einer solchen Autorität nicht zweifeln könne, da eben die Menschheit ohne Autorität nicht leben könne, eine in Irrthum führende Autorität aber das größte Uebel sei. Sola est autoritas quae commovet stultos,

Endlich ist es auch eine evidente Vernunftwahrheit, daß wenn Gott sich offenbaret, er uns nicht täuschen kann, da er die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist; daß wir daher die von der unfehlbaren kirchlichen Lehrautorität uns vorgelegten geoffenbarten Wahrheiten, auch wenn sie unbegreifliche Geheimnisse enthalten, glauben können und glauben müssen, sobald wir von der Thatsache der Offenbarung und Kirche eine vernünftige Gewißheit haben: denn da die Vernunft einsieht, daß Gott uns nicht täuschen kann, so ist ihr die Glaubwürdigkeit jener Wahrheiten, sowie die Pflicht, unsere defectibele Vernunft der höchsten und unfehlbaren Autorität Gottes zu unterwerfen, mit vernünftiger Gewißheit einleuchtend[1]). In dem folgenden Kapitel aber werden wir sehen, daß die Thatsache der Offenbarung und Kirche aus vernünftigen Gründen (motiva credibilitatis) gewiß, und damit die Glaubwürdigkeit evident ist.

§. 33.

Die Irrthümer des Naturalismus und Rationalismus.

Mit der bisher dargelegten katholischen Lehre stehen alle jene Lehren im Widerspruch, welche man unter dem gemeinsamen Namen des Naturalismus oder Rationalismus zusammenfassen kann[2]). Historisch wurden diese Namen in verschiedenem Sinne ge-

---

ut ad sapientiam festinent. Quamdiu intelligere sincera non possumus, auctoritate quidem decipi miserum est: sed certe miserius non moveri. Si enim Dei providentia non praesidet humanis rebus, nihil est de religione satagendum. Si vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur; non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam. quo velut gradu innitentes, attollamur in Deum. *De utilit. credendi.* cap. XVI. Nro. 34.

1) Der Satz des *Vat.* de fide cath. c. 3: Quum homo a Deo tanquam creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur — ist mithin nicht blos eine Glaubens-, sondern auch eine evidente Vernunft-Wahrheit.

2) In diesem Sinne nehmen auch die kirchlichen Decrete dieses Wort, namentlich das Vaticanische Concil.

braucht [1]). Hier begreifen wir unter diesem Namen alle jene Systeme, welche in irgend einer Weise die übernatürliche Ordnung, das Uebernatürliche überhaupt leugnen und in specie die Wirklichkeit, Nothwendigkeit und die Rechte der übernatürlichen Offenbarung, des übernatürlichen Glaubens, der übernatürlichen Autorität bestreiten, daher *insofern* das Vermögen und Recht der bloßen Vernunft und Vernunftwissenschaft in ihrem Verhältniß zum übernatürlichen Glauben übertreiben. Damit ist nicht gesagt, daß der Rationalismus, der einem falschen Supernaturalismus und Suprarationalismus gegenüber eine gewisse historische Berechtigung haben konnte, die Rechte der Natur und der Vernunft wahrhaft zur Geltung bringe und gebracht habe. Vielfach hat die rationalistische Philosophie die wirklichen Kräfte und Rechte der Vernunft verkannt und geleugnet, und immer die Vernunftwahrheit wesentlich beeinträchtigt. Der *Naturalismus und Rationalismus* ist die große Irrlehre der Gegenwart, wie des vergangenen Jahrhunderts [2]) und wir werden

---

1) Der Name *Naturalismus* wurde im achtzehnten Jahrhundert vorzugsweise von dem französischen Materialismus gebraucht, indem man das Wort *Natur* im Gegensatz zu *Geist* nur von der körperlichen Natur verstund und daher jene Naturalisten nannte, welche behaupteten, Alles sei Materie und materielle Natur, einen Geist gebe es nicht. Daher nannten sich namentlich die, vorzugsweise aus protestantisch theologischen Kreisen hervorgegangenen, meistens noch einigermaßen verkappten Leugner der übernatürlichen Offenbarung *Rationalisten*. Als der wahre Begriff des *Uebernatürlichen* der modernen Wissenschaft immer mehr und zuletzt gänzlich entschwand, nannte man alles *Uebersinnliche*: *übernatürlich*. So meinten sich dann die completesten Rationalisten *Supernaturalisten* nennen zu können, weil sie noch einen Gott und eine unsterbliche Seele annahmen. Ja gegenüber dem Materialismus rühmte und rühmt sich theilweise bis auf diese Stunde der *idealistische Pantheismus*, daß er die *übernatürlichen* Interessen d. h. die des *Idealen* vertrete. So ist zumal in Deutschland eine unermeßliche Begriffs- und Namens-Verwirrung entstanden und ist es vor Allem hier nothwendig, den Worten ihre Bedeutung zurückzugeben. Allerdings hat der Begriff des *Naturalismus* an sich einen weiteren Umfang als der des *Rationalismus*, indem jener alles übernatürliche *Sein* und *Wirken*, dieser nur das übernatürliche *Erkennen* negirt.

2) Aus dem großen Abfalle des sechszehnten Jahrhunderts ist ungeachtet des supernaturalistisch-mystischen Charakters der reformatorischen Lehre der Naturalismus und Rationalismus folgerichtig und mit innerer Nothwendigkeit hervorgegangen, und zwar aus doppelter Quelle: einestheils aus der Vermischung des Natürlichen und Uebernatürlichen, anderntheils aus dem Formalprincip des Protestantismus. Die Aufhebung der kirchlichen Autorität und die Auslieferung der heiligen Schrift an das Privaturtheil mußte nothwendig im

uns in der Lehre vom Glauben und von der Wissenschaft des Glaubens mit mannigfaltigen Irrthümern desselben zu beschäftigen haben, die wir hier noch nicht berühren. Hier beschäftigen uns der Naturalismus und Rationalismus nur in so weit er mit der wahren Lehre von der übernatürlichen Offenbarung und ihrer Nothwendigkeit in irgend einer Beziehung in Widerspruch tritt.

I. Falsch ist daher vor allem der absolute Naturalismus und Rationalismus, d. h. alle jene Systeme, welche die Wirklichkeit oder selbst die Möglichkeit einer übernatürlichen Ordnung, mithin jedes übernatürliche Einwirken Gottes auf die Creatur, also Offenbarung und Gnade, gänzlich leugnen und folglich die menschliche Vernunft und die natürliche Welt allein für die einzige und höchste Norm und Quelle aller Wahrheit und Gewißheit erklären; denen daher alle Religionen und religiösen Lehren das Produkt rein menschlicher Thätigkeit, sei es des vernünftigen Denkens und Forschens, sei es des Gefühles, sei es des Willens, sei es des Irrthums und Wahnes, sei es des Betruges und der Politik, sei es der Willkür und äußerer Einflüsse und Umstände, oder was alle

---

vollen Rationalismus endigen, und trugen die Uebertreibungen des altprotestantischen Supernaturalismus und Suprarationalismus nur dazu bei, dem Naturalismus und Rationalismus einen Schein von Berechtigung und um so größere Erfolge zu verleihen. Diese ganze tragische Entwickelung, die zu jener furchtbaren Zerstörung des christlichen Glaubens unter den Protestanten und zu einer vielfachen Schwächung und Zersetzung desselben auch unter den Katholiken führte, schildert das *Vatic. de fide cath.* prooem. mit folgenden Worten: Nemo enim ignorat, haereses, quas Tridentini Patres proscripserunt, dum rejecto divino Ecclesiae magisterio, res ad religionem spectantes privati cujusvis judicio permitterentur, in sectas paullatim dissolutas esse multiplices, quibus inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud non paucos labefectata est. Itaque ipsa sacra Biblia, quae antea christianae doctrinae unica fons et judex asserebantur, jam non pro divinis haberi, imo mythicis commentis accenseri coeperunt. Tum nata est et nimis per orbem vagata illa *rationalismi seu naturalismi* doctrina, quae religioni christianae *utpote supernaturali instituto* per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus humanis, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel naturae regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur. Ueber die Einwirkung dieses Rationalismus und Naturalismus auch auf katholische Gelehrte s. oben S. 126, Note 1.

diese Factoren in sich faßt, einer rein natürlichen geschichtlichen Entwickelung sind.

Selbstverständlich leugnen Alle, welche die Wirklichkeit oder selbst die Möglichkeit der Offenbarung leugnen, auch die Wirklichkeit und Möglichkeit einer übernatürlich verbeistandeten und mit göttlicher Autorität ausgerüsteten kirchlichen Lehrautorität. Da wir jedoch diesen Punkt später dem protestantischen Glaubensprincip gegenüber näher zu betrachten haben, so werden wir hier von der Kirche und ihrer Lehrautorität nicht weiter reden.

Ebenso versteht es sich von selbst, daß Alle, welche die übernatürliche Offenbarung und selbst deren Möglichkeit leugnen, deren Nothwendigkeit in jeder Beziehung in Abrede stellen.

Fragen wir nun, welche Systeme insbesondere diesem absoluten Naturalismus und Rationalismus huldigen, so versteht es sich von selbst, daß

1) sowohl der pantheistische als der materialistische Atheismus jede übernatürliche Offenbarung und jede freie übernatürliche Einwirkung Gottes auf die Welt absolut ausschließt. Es ist daher schnöder Mißbrauch mit Worten zur Täuschung der Menschen, wenn der pantheistische Idealismus, zumal Schelling und Hegel, von göttlicher Offenbarung und insbesondere von dem Christenthum als der vollendeten Offenbarung Gottes sprach. Dem Pantheisten ist die Welt nur in dem Sinne göttliche Offenbarung, als das absolute Wesen sich selbst in ihr verwirklicht und so zur Erscheinung kommt, und ist das menschliche Denken Offenbarung Gottes im Geiste, insofern in ihm dasselbe absolute Wesen stufenweise zum Bewußtsein und zur Erkenntniß seiner selbst gelangt, indem der menschliche Geist von den Stufen des Polytheismus und des jüdischen Monotheismus zum Christenthum und in diesem selbst von den Stufen des Katholicismus und Protestantismus zur Erkenntniß der absoluten Identität Gottes mit der Welt und dem Menschen emporsteigt, womit dann das absolute Wesen im Menschengeiste sich selbst vollkommen offenbar wird. Mit diesen Delirien und Lästerungen hat weder das Christenthum noch die gesunde Vernunft das Allermindeste gemein. Es ist die absolute Leugnung aller übernatürlichen und natürlichen Wahrheit, die auf lauter Sophismen gebaute Behauptung eines lügenhaften Wahngebildes, in welchem mit den Namen Gott und Christenthum, wie mit allen Wahrheiten, ein blasphemisches Spiel getrieben und alle Begriffe und Worte der Religion und der gesunden Vernunft gefälscht und in ihr Gegentheil verkehrt werden.

2) Der deistische oder auch theistische[1]) Naturalismus in allen seinen Formen behauptet zwar, in so weit er sich selbst und Andere damit nicht täuscht, einen von der Welt verschiedenen oder persönlichen Gott, leugnet aber alles im wahren und eigentlichen Sinne übernatürliche Einwirken Gottes auf die Welt und die vernünftige Creatur, also namentlich jede übernatürliche Offenbarung und Gnade Gottes und entsprechend jedes übernatürliche Glauben und Erkennen des Menschen; mag nun jede providentielle Einwirkung Gottes auf die Welt geleugnet, oder eine solche in größerem oder minderem Umfange, jedoch nur innerhalb der Grenzen der bloßen Natur, zugegeben und mögen in Folge davon die übernatürlichen Thatsachen und die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums einfach als Aberglauben geleugnet oder scheinbar bekannt werden, indem man die übernatürlichen Thatsachen auf natürliche Weise[2]) erklärt, die übernatürlichen Geheimnisse aber als symbolische Hüllen natürlicher Vernunftwahrheiten erklärt; mag endlich selbst der Name einer übernatürlichen Offenbarung verworfen, oder dieser Name in einem falschen naturalistischen Sinne beibehalten werden. In diesem Sinne hat man namentlich die Offenbarung des alten und neuen Bundes als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes zur reinen Vernunftreligion und zur rein natürlichen Sittlichkeit[3]) gelten lassen. Folgendes ist der mannigfaltig modificirte Grundgedanke dieser Theorie.

1) Beide Worte sind begreiflich an sich schlechthin synonym. Allein weil der englische Deismus durch seine fast an Atheismus streifende Abschwächung der Gottesidee und seine allzuweit gehende Negirung alles Christlichen anrüchig geworden, nannten sich die deutschen Deisten lieber mit dem griechischen Namen Theisten. „Da man unter dem Begriff von Gott, sagt Kant, nicht etwa blos eine blind wirkende ewige Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Willen der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff uns allein interessirt, so könnte man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens oder einer obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da Niemand darum, weil er etwas nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen, der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott" — als ob ein nicht lebendiger Gott ein Gott und als ob der unbekannte vom kategorischen Imperativ als Vollstrecker der sittlichen Vergeltung postulirte Gott Kant's ein lebendiger wäre!

2) Sei es in der alten Weise als Täuschung oder gar als Betrug, sei es in der modernen Weise als Mythen oder Sagen.

3) So Lessing, Herder und eine Masse protestantischer Rationalisten.

Die religiöse Entwickelung des Menschengeschlechtes, sagt man, habe durch dessen *Selbstthätigkeit* unter einer *speciellen Leitung* der göttlichen Vorsehung in einem stets aufsteigenden Fortschritte, in gewissen großen welt- und religionsgeschichtlichen Perioden, hauptsächlich durch das Wirken großer religiöser Genien und Charaktere, der Religionsstifter und Religionsreformatoren, stattgefunden. Diese Männer werden dann als die auserwählten Werkzeuge der Vorsehung, als Gottgesandte und Propheten und der größte unter ihnen selbst als Gottessohn und Welterlöser gepriesen, *ihr Leben, ihre Thaten und ihre Lehre* aber als eine Offenbarung Gottes, die von ihnen ausgehende *Geistesrichtung* als ein Wirken des göttlichen oder des heiligen Geistes bezeichnet. Ihre göttliche Sendung und die in ihnen sich vollziehende göttliche Offenbarung liege nämlich darin, daß die Vorsehung eben diese Männer im rechten Momente der historischen Entwickelung der Menschheit erscheinen ließ, sie mit der ihrem Berufe entsprechenden ungewöhnlichen natürlichen Begabung ausrüstete, ihnen die zu ihrer Entwickelung geeigneten natürlichen Bildungselemente verschaffte, ihr ganzes Leben so leitete, daß ihre große Anlage zur Entwickelung und Bethätigung kam, daß sie endlich die geschichtlichen Ereignisse so leitete, daß das Werk dieser Gottesmänner gelang und die von ihnen ausgehende höhere Stufe religiösen Erkennens und Lebens sich in entsprechenden Formen und gesellschaftlichen Bildungen fortpflanzte, erhielt und weiter entfaltete — bis eine neue höhere Stufe der Entwickelung gereift war und ein neuer epochemachender Reformator das Werk seines Vorgängers von den Irrthümern und Fehlern, die ihm entweder ursprünglich noch anhafteten, oder durch die Schuld späterer Anhänger und die Ungunst der Zeiten sich ihm angesetzt hatten, reinigte und die Menschheit auf eine höhere Stufe ihrer sittlich-religiösen Entwickelung erhob.

Dieses System von der göttlichen Erziehung und der stets fortschreidenden Entwickelung der Menschheit bot dem Rationalismus und Indifferentismus den freiesten Spielraum und nach allen Seiten hin große Vortheile. Es war dadurch möglich, in täuschenden Ausdrücken von Offenbarung und Christenthum, von der göttlichen Sendung Mosis, von Christus dem Sohne Gottes zu reden, während man alle übernatürlichen Wahrheiten und Thatsachen leugnete, und so nach Bedürfniß die ungläubige Aufklärung und die Zeitphilosophie mit den frommen Bedürfnissen des Herzens und den praktischen Anforderungen des gläubigen Volkes in Einklang zu setzen. Selbst der mittelalterliche und romantische Katholicismus konnte als die zu ihrer Zeit berechtigte Stufe religiöser Entwickelung lobend an-

erkannt, zugleich die Reformation als die höhere Stufe des religiösen Geisteslebens verherrlicht und mit dieser wiederum die in der modernen Philosophie verwirklichte vorläufig höchste Offenbarung Gottes im Menschengeiste in Einklang gebracht werden. Auch der Muhamedanismus, Buddhaismus, Polytheismus erscheinen dann als für ihre Zeit und ihren Ort berechtigte Offenbarungen des religiösen Geistes.

Auch liegt in diesem Systeme Nichts, was sich nicht mit dem Pantheismus trefflich vertrüge. War ja wirklich der Pantheist Schleiermacher ein Hauptvertreter desselben und haben Schelling und Hegel in ihrer Weise, auch Comte in der seinigen, ähnliche Lehren von der fortschreitenden religiösen Entwickelung der Menschheit vorgetragen, nur daß nach letzterem die Menschheit die Periode der Religion nicht blos, sondern auch die der Metaphysik bereits überschritten hat und in der Periode des Positivismus oder des modernen Geistes angekommen ist.

Da jene Theorie vorzugsweise die der modernen Wissenschaft ist, so ist es wichtig, das Wahre und Falsche an ihr genau zu unterscheiden.

1. Es ist wahr, daß bis auf Christus ein stufenweiser Fortschritt der göttlichen Offenbarung und von Christus an eine fortschreitende Entwickelung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens stattfand; allein der Fortschritt der Offenbarung fand durch Gottes übernatürliche Werke und nicht blos durch natürliche geschichtliche Entwickelung statt, der Fortschritt im Christenthum aber ist nur eine Explication, nicht eine Aenderung, Minderung oder Mehrung der Lehre und Institution Christi und geschieht nicht principaliter durch menschliche Wissenschaft, sondern durch die vermöge Gottes Beistand unfehlbare kirchliche Lehrautorität.

2. Es ist wahr, daß in der Geschichte der Offenbarung und kirchlichen Lehrentwickelung auch die oben angeführten natürlichen Factoren menschlicher Begabung und Thätigkeit und historischer Ereignisse unter Leitung der Providenz mitwirken, wie denn überhaupt nach Gottes Absicht und Fügung die ganze natürliche Ordnung der übernatürlichen untergeordnet ist und ihrem Zwecke dient; allein in allen diesen natürlichen Führungen der Vorsehung liegt nicht die übernatürliche Offenbarung im wahren und eigentlichen Sinne.

3. Allerdings ist die übernatürliche Offenbarung und die an sie sich anschließende Verbeistandung und Leitung der Kirche eine Erziehung des Menschengeschlechtes, aber eine übernatürliche Erziehung; nicht, wie jene Theorie lehrt, eine bloße Entwicke-

lung der natürlichen Kräfte des Menschen zu dem natürlichen Ziele der reinen Vernunfterkenntniß und natürlichen Sittlichkeit, sondern eine Erziehung durch übernatürliche Offenbarung und Gnade zu dem übernatürlichen Ziele der Glaubenserkenntniß und übernatürlichen Heiligkeit auf Erden und der übernatürlichen Seligkeit im Himmel.

4. Was endlich den stetigen Fortschritt der Menschheit betrifft, so gibt es allerdings trotz aller Störungen einen Fortschritt im natürlichen und übernatürlichen Wahren und Guten; aber daneben auch einen Abfall vom Wahren und Guten und einen daran sich knüpfenden Fortschritt im Unwahren und Bösen — und jede Lostrennung von der übernatürlichen Ordnung der Offenbarung und Kirche hat naturnothwendig im Großen und Ganzen einen solchen Fortschritt in der Unwahrheit und somit einen wahren Rückschritt in Religion und Sittlichkeit, auch so weit sie bloß natürlich sind, zur Folge. Das gilt von dem ersten Abfall von der Uroffenbarung, die im Heidenthum sich vollzog, das gilt in noch höherem Maße von dem Abfall von Christus und seiner Kirche.

5. Demgemäß ist es eine auch durch alle Thatsachen der Geschichte widerlegte Unwahrheit, daß sich das Heidenthum durch fortwährende Entwickelung zum Christenthum, oder daß sich dieses aus dem Judenthum ohne neue übernatürliche Offenbarung, in specie ohne das höchste unter allen übernatürlichen Werken Gottes, die Incarnation des göttlichen Logos, entwickelt habe oder habe entwickeln können, oder daß die Kirche ein Product rein menschlicher Thätigkeit sei. Im Gegentheil ist das Heidenthum, trotz aller Fortschritte in rein irdischer Cultur, in religiöser und sittlicher Beziehung immer tiefer gesunken, und das gilt nicht allein von den polytheistischen Volksreligionen[1]), sondern in gleicher Weise von der Philosophie, welche nach ihrer kurzen und partialen Erhebung in der sokratischen Philosophie bald wieder in die Nacht des Pantheismus, Materialismus, Skepticismus zurücksank, und selbst als sie in dem Philonismus und Neu-Platonismus durch den Einfluß des Judenthums und Christenthums in einer gewissen Beziehung wieder zu höheren und reicheren Ideen sich erhob,

1) Wem die Geschichte des antiken Heidenthums nicht genügt, der sehe auf das bis heute fortdauernde Heidenthum Asiens und auf die Wilden und Barbaren Afrika's, Amerika's, Australien's, welche zeigen, bis auf welche Stufe das Heidenthum in blos natürlicher Entwickelung herabsinkt. Der Muhamedanismus hat, trotz seiner besseren Elemente, eine analoge Geschichte unaufhaltsamen Verfalles, wie das Heidenthum.

durch Verfälschung derselben eine Quelle der verderblichsten Verirrungen und durch ihre hochmüthige Verstockung gegen das Christenthum die letzte und bitterste Feindin der göttlichen Wahrheit wurde.

Deßgleichen geht aus der Häresie als solcher nimmer ein religiöser und sittlicher Fortschritt, sondern nur eine unaufhaltsam fortschreitende Zerstörung der übernatürlichen und natürlichen Wahrheit hervor. Der Naturalismus und Rationalismus selbst aber ist der größte und schuldvollste Rückschritt, der jemals stattgefunden, und Princip nicht blos der Vernichtung aller übernatürlichen Wahrheiten und Güter, sondern auch der Zerrüttung und Corruption alles natürlich Wahren und Guten; wie denn wirklich der Deismus, nachdem er noch einige Trümmer christlicher und natürlicher Wahrheit gerettet, sofort zum Pantheismus und zum Materialismus in Erkenntniß und Leben fortgeschritten ist.

II. Neben dem bisher betrachteten absoluten Naturalismus und Rationalismus der Materialisten, Pantheisten und Deisten gehen mannigfaltige Formen eines gemäßigten[1]) Rationalismus und Naturalismus her, die in neuerer und neuester Zeit theilweise selbst einzelne katholische Theologen getäuscht und zu den gefährlichsten Verirrungen verleitet haben. Es ist aber jede Lehre genau insoweit naturalistisch und rationalistisch, als sie entweder den wahren und vollen Begriff des übernatürlichen Glaubens und des Glaubensgeheimnisses, oder das richtige Verhältniß der Vernunft und der menschlichen Wissenschaft zur Offenbarung und zur kirchlichen Autorität irgendwie verletzt; so der Hermesianismus, der durch seine Lehre vom Glaubensfundament den übernatürlichen Charakter des Glaubens zerstörte; so der Baaderianismus und Güntherianismus, die durch theosophische oder philosophische Speculation die Glaubensgeheimnisse a priori construiren und begreifen zu können wähnten; so Frohschammer in seiner früheren noch besseren Periode, wenn er die Mysterien zu einem Gegenstande der Philosophie macht und, ihr historisches Gegebensein vorausgesetzt, dieselben glaubt philosophisch begreifen zu können und wenn er überdies eine absolute Unabhängigkeit der Philosophie von dem Glauben und der Glaubensautorität behauptet; so die neueste Häresie, die in ähnlicher Weise die Glaubenswahrheit dem von der kirchlichen Autorität un-

---

1) *Rationalismus moderatus* nennt ihn §. II des *Syllab. error.* der Bulle *Quanta cura Pii IX.* dd. 8 Dec. 1864. Die Haupttirrthümer desselben sind daselbst pr. VIII—XIV bezeichnet. Vgl. oben S. 125.

abhängigen Urtheile der Wissenschaft, zunächst der historischen, unterwerfen will.

Da jedoch diese Formen des gemäßigteren Rationalismus die Thatsache der Offenbarung und Kirche nicht leugnen wollen, so werden wir dieselben besser unten im Zusammenhange der Lehren, die sie zunächst berühren, also in der Lehre von den Mysterien, von der kirchlichen Lehrautorität und der theologischen Wissenschaft betrachten.

Dagegen ist es zweckmäßig, hier die Fundamentalirrthümer, auf denen der Naturalismus und Rationalismus beruht, noch näher in's Auge zu fassen.

III. Das allgemeine Vaticanische Concil führt die naturalistische und rationalistische Lehre auf folgende drei Sätze zurück:

Es sei unmöglich und nicht zweckmäßig, daß der Mensch durch göttliche Offenbarung über Gott und die ihm zu erweisende Verehrung belehrt werde[1]).

Der Mensch könne von Gott nicht zu einer Erkenntniß und Vollkommenheit erhoben werden, welche die natürliche übersteigt, er könne und müsse vielmehr aus sich selbst durch steten Fortschritt endlich zum Besitze alles Wahren und Guten gelangen[2]).

Die menschliche Vernunft sei so unabhängig, daß der Glaube ihr von Gott nicht geboten werden könne[3]).

---

1) Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit *Decr. de fid. cath. II, can. 3.*

2) S. q. d., hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere; a. S. L. c. II, can. 3.

3) S. q. d., rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; a. s. L. c. III, can. 1. Die Bulle *Quanta cura* v. 8. Debr. hat im Syllab. err. die Grundirrthümer des absoluten Naturalismus und Rationalismus in folgenden Sätzen verworfen: *Pr. II.* Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. *Pr. III.* Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. *Pr. IV.* Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscunque generis veritatum assequi possit ac debeat. *Pr. VI* Christi fides humanae refragatur rationi; divinaque revelatio non solum.

Der erste Satz leugnet die Möglichkeit, sowie die Zweckmäßigkeit jeder Offenbarung, also nicht nur der Offenbarung übervernünftiger Wahrheiten, sondern auch solcher Wahrheiten, die schon die bloße Vernunft erkennen und begreifen kann.

Dieses ist der extremste Naturalismus. Er beruht auf einer völligen Verkennung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zu den Geschöpfen, sowie der Natur des Menschen und steht mit allen natürlichen Analogien in Widerspruch.

Denn daß Gott Alles möglich ist, was nicht mit seinem Wesen in Widerspruch steht, ist eine evidente Vernunftwahrheit. Nicht minder evident ist es, daß es weder der göttlichen Weisheit, noch der göttlichen Güte, noch irgend einer anderen göttlichen Eigenschaft widerspricht, vielmehr vollkommen entspricht, daß er den Menschen noch in anderer und vollkommenerer Weise, als blos durch die sichtbare Welt, über jene höchsten Wahrheiten belehre, die Allen zur Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung nothwendig sind. Dieses um so mehr, da die menschliche Natur für solche Belehrung nicht blos empfänglich und geneigt, sondern auch derselben, wie wir oben sahen, in hohem Grade bedürftig ist[1]). Ueberdies ist es ein allgemeines Gesetz der natürlichen Ordnung, daß die Unwissenden von den Wissenden unterrichtet werden und denselben Glauben schenken. Nichts kann daher angemessener sein, als daß Gott nicht blos durch die stummen Zeichen der natürlichen Dinge, sondern durch das lebendige Wort der Offenbarung den Menschen unterrichte und erziehe und der Mensch dem göttlichen Lehrmeister Glauben schenke.

Der zweite Satz leugnet die Möglichkeit, daß Gott dem Menschen durch Offenbarung und Gnade zu einer höheren, als bloß natürlichen, Erkenntniß und Vollkommenheit erhebe.

Diese Leugnung des specifisch Uebernatürlichen constituirt so recht eigentlich das innerste Wesen des Naturalismus. Derselbe behauptet also, für den Menschen sei keine andere Erkenntniß, wie auch entsprechend keine Tugend und Gerechtigkeit, überhaupt keine Vollkommenheit möglich, als die lediglich in seiner Natur begründet ist und durch die Bethätigung seiner natürlichen Kräfte und den Gebrauch natürlicher Mittel erworben werden kann.

Nun versteht es sich allerdings von selbst, daß die menschliche Natur durch ihre rein natürlichen Kräfte und Thätigkeiten und durch den Ge-

---

nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. Auch *Pr. V.* gehört theilweise hierher: Divina revelatio est imperfecta et iccirco subjecta continuo et indefinito progressui qui humanae rationis progressui respondeat. —

1) Vergl. S. Th. 2, 2. q. 2, a. 4.

brauch der ihr in der Naturordnung zu Gebote stehenden natürlichen Mittel keine andere und höhere, als eine natürliche Vollkommenheit erwerben kann.

Daraus folgt aber nicht, daß dem Menschen nicht die Befähigung zu einer specifisch höheren Erkenntniß und Vollkommenheit von einer höheren Natur, insbesondere von Gott mitgetheilt werden könne. Um das zu beweisen müßte man vielmehr zeigen, daß Gott eine solche höhere Erkenntniß und Vollkommenheit dem Menschen nicht mittheilen könne und daß der Mensch dafür absolut nicht empfänglich sei.

Der Naturalismus behauptet es, aber ohne jeden Beweis, ohne jeden vernünftigen Grund, vielmehr gegen alle Gründe der Vernunft, der Erfahrung und der natürlichen Analogie[1]).

Nun könnte man einwenden: „Da das Uebernatürliche als solches nicht durch die Vernunft, sondern nur durch den Glauben auf Grund der göttlichen Autorität erkannt werden könne, wie auch der heil. Thomas lehre[2]), so könne weder die Möglichkeit, noch die Wahrscheinlichkeit, noch die Existenz von irgend etwas Uebernatürlichem aus vernünftigen Gründen bewiesen werden."

Allein dieses ist ein falscher Schluß. Allerdings ist das Uebernatürliche als solches und an sich unserer natürlichen Erkenntniß verborgen, keineswegs aber dessen Möglichkeit, Angemessenheit und, unter der Bedingung entsprechender Offenbarung, dessen Wirklichkeit.

Wir erkennen Gott durch unsere Vernunft aus den Geschöpfen als das über alle geschöpfliche Analogien und alle unsere Begriffe er-

---

1) Denn das Uebernatürliche ist, wie wir später sehen werden, so gut wie das Natürliche, thatsächlich wirklich und als solches durch Vernunftschluß erkennbar. Alle Gründe der Vernunft sprechen für dessen Möglichkeit und Angemessenheit. S. §. 29. Die ganze Naturordnung zeigt uns überall, daß die verschiedenen Naturwesen aufeinander einwirken und einander ihre Vollkommenheiten mittheilen, daß z. B. dunkele Körper des Lichtes leuchtender, kalte der Wärme feuriger Körper, also einer über ihre Natur erhabenen Vollkommenheit theilhaftig werden. Ebenso werden Pflanzen veredelt. So wird im Menschen das sensitive animalische Leben in seiner Vereinigung mit der vernünftigen Seele vervollkommnet, gleichsam vergeistigt und verklärt. Wie sollte nun die menschliche Natur nicht von der höchsten göttlichen Natur in noch viel vollkommenerer Weise erhöht und erleuchtet, geheiligt und verklärt werden können?

2) Ea, quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. S. Th. I, q. 99, a. 1, c.

habene unendliche Wesen. Mit der vernünftigen Gotteserkenntniß ist also wesentlich die Erkenntniß verbunden, daß Gott an sich unendlich vollkommener ist, als ihn die natürlichen Geschöpfe manifestiren und wir ihn aus denselben zu erkennen vermögen.

Deßgleichen erkennt die Vernunft die Geschöpfe als endliche, contingente Wesen und sieht vollkommen ein, daß die Allmacht Gottes in ihnen nicht erschöpft ist, daß Gott ihnen daher Vollkommenheiten, die nicht in ihrem natürlichen Vermögen und nicht in dem Vermögen anderer Geschöpfe liegen, mitzutheilen vermag.

Die Vernunft sieht ein, daß alle Geschöpfe, weil sie ihr ganzes Sein einzig von Gott haben, auch ganz von Gott abhängen und seiner Einwirkung schlechthin unterworfen sind, daß daher Gott auf dieselben nicht blos dadurch einwirken kann, daß er ihnen ihr natürliches Sein, Bestehen und Bewegen schenkt, sondern daß er sie auch zu einem höheren, als bloß natürlichen Sein, erheben und zu höheren, als blos natürlichen Akten, befähigen und bewegen kann.

Freilich vermag die Vernunft aus sich das Wesen eines solchen übernatürlichen Seins und Wirkens nicht zu erfassen. Auch können wir dahin gestellt sein lassen, ob der Mensch, wenn ihn sein Schöpfer nicht zu einem übernatürlichen Ziele bestimmte, die Möglichkeit eines solchen Zieles und einer solchen übernatürlichen Erhebung geahnt hätte; sowie ob der Mensch, wie er jetzt ist, ohne jegliche Kunde von einer übernatürlichen Offenbarung auf den Gedanken an solche übernatürliche Mittheilungen Gottes kommen würde.

Allein das unterliegt nicht dem mindesten Zweifel, daß unsere Vernunft, nachdem sie thatsächlich die Idee einer übernatürlichen Offenbarung und Mittheilung Gottes besitzt, deren Möglichkeit und Angemessenheit klar einsieht.

Gott, das ist eine Vernunftwahrheit, ist die unendliche Güte und nichts ist der Güte so entsprechend, als sich mitzutheilen. Zu behaupten, daß die unendliche und allmächtige Güte durch innere oder äußere Nothwendigkeit auf die Mittheilung der natürlichen Güter beschränkt sei, ist eine evidente Absurdität, zerstört die wahre Gottesidee und hat ein logisches Fundament nur im Pantheismus, dessen pseudo-absolutes Wesen nach einem Gesetze innerer Nothwendigkeit in Natur und Geschichte sich verwirklicht und im menschlichen Denken zum Selbstbewußtsein kommt. Hier ist freilich für einen Unterschied, wie zwischen Nothwendigem und Freiem, so zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem kein Raum.

Dagegen auf Grund der wahren, auch der Vernunft einleuchten-

den Gottesidee ist die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarungen und die Mittheilung übernatürlicher Güter nicht nur evident, sondern die Vernunft sieht auch deren Congruenz ein und spricht somit für die Offenbarung eine innere Wahrscheinlichkeit, obwohl die Vernunft zugleich einsieht, daß Gott in seinen Offenbarungen und übernatürlichen Mittheilungen absolut frei ist und die menschliche Natur an sich keinen Anspruch auf übernatürliche Güter hat.

Eben so einleuchtend ist es für die Vernunft, daß das vernünftige Geschöpf vermöge seiner Vernünftigkeit oder natürlichen Gottebenbildlichkeit übernatürlicher Belehrungen, Erleuchtungen und Mittheilungen empfänglich ist: denn an und für sich ist die Vernunft, obgleich wesentlich endlich und in der dermaligen Seinsweise des Menschen an die Sinne gebunden, dennoch jeglicher Wahrheit, wie der Wille jeglichen Gutes empfänglich, wie auch die Seele ein natürliches Verlangen nach dem Wahren und Guten schlechthin und somit nach dem möglichst vollkommenen Besitze Gottes, der unendlichen Wahrheit und Güte, in sich trägt. Wenn daher Gott sein vernünftiges Geschöpf zu einer vollkommeneren Erkenntniß, als zu jener unvollkommenen, durch die natürliche Schöpfung vermittelten, und zu einer vollkommeneren Vereinigung mit sich, als durch die bloße Schöpfung begründet ist, erheben, wenn er ihm einen Antheil an seiner göttlichen Erkenntniß und Heiligkeit geben, ja es zur unmittelbaren Anschauung seines göttlichen Wesens und zur Theilnahme an seiner göttlichen Seligkeit emporziehen und erheben will; so sieht die Vernunft ein, daß das nicht nur ihrem eigenen Wesen nicht widerspricht, sondern vielmehr ihr natürliches Verlangen nach Wahrheit und Seligkeit in einer, alle Ansprüche der Natur freilich übersteigenden, aber ihr unendlich angemessenen Weise befriedigt [1]).

1) Dieses erklärt Thomas *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 3 folgendermaßen: In omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem quod est secundum motum superioris naturae, sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum . . . Sola autem rationalis natura creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in *essendo* tantum, sicut inanimata, vel etiam *in vivendo et cognoscendo singularia*, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis in quantum cognoscit *universalem boni et entis rationem*, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei compe-

Wie sehr die übernatürliche Offenbarung und Mittheilung Gottes an die Menschen der natürlichen Gottesidee und den tiefsten Bedürfnissen der Seele entspricht, ergibt sich auch daraus, daß nicht nur alle Heidenvölker, sondern auch heidnische Philosophen solche für möglich und wünschenswerth hielten[1]), was sich einestheils aus der der Menschheit nie ganz verloren gegangenen Ueberlieferung der ursprünglichen Offenbarung und Verheißung, anderntheils aber aus der natürlichen Gottebenbildlichkeit der Seele erklärt. Ein noch größerer Beweis für die Vernunft- und Natur-Gemäßheit der göttlichen Offenbarung ist die Bekehrung der ganzen civilisirten Welt zum Christenthum, und die Leichtigkeit und Freudigkeit, womit die unverdorbene Menschenseele immer und überall die frohe Botschaft von der Offenbarung, ja von der höchsten übernatürlichen Mittheilung Gottes an sein Geschöpf, ergreift und für wahr hält.

Wenn daher der Naturalismus Gott die Möglichkeit abspricht, sein Geschöpf, das er aus Liebe des höchsten Gutes empfänglich erschaffen, aus noch größerer Liebe an sich zu ziehen und sich in übernatürlicher Weise zu verähnlichen, so leugnet er, im Widerspruch mit der Vernunft, die höchste Prärogative der göttlichen Freiheit und Liebe, in dem vernünftigen Geschöpfe aber den höchsten, in seiner Gottebenbildlichkeit liegenden Vorzug: die Empfänglichkeit zur Kindschaft Gottes und zur seligen Vereinigung mit Gott.

Daraus erhellt, welche Herabwürdigung Gottes und des vernünftigen Geschöpfes in dem Naturalismus liegt.

Wenn derselbe dann sich rühmt, dem Menschen durch Emancipation von der göttlichen Autorität seine Würde und Freiheit zurückgegeben und ihm die Bahn eines unendlichen Fortschritts zu immer höherer Vollkommenheit und höherer Glückseligkeit eröffnet zu haben, so haben wir bereits gesehen, wohin dieser Fortschritt führt: vom *Eritis sicut Deus* zur Erniedrigung des Thieres, das auf dem Bauche kriecht und Staub frißt sein Leben lang.

---

tit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. Unde et supra dictum est (1. 2. q. 3, a. 8.) quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore, secundum illud Joann. 6, 48: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinae fit homo particeps non statim, sed successive secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat . . .

1) Belege hiefür bei Hettinger, Apologie des Christenthums. Aufl. 2, B. 1, Abth. 2. Vortr. 10. S. 11 ff.

Der oben angeführte dritte Satz des Naturalismus, daß nämlich die menschliche Vernunft so unabhängig sei, daß Gott selbst ihr nicht den Glauben gebieten könne, trägt zwar die Signatur der Unwahrheit und Lästerung so zu sagen an der Stirne, bedarf jedoch, um alle Mißverständnisse und Mißdeutungen ferne zu halten, einer Erklärung.

Wie wir in der Lehre von der Schöpfung näher sehen werden, ist die Selbstständigkeit eines jeden, insbesondere auch des vernünftigen Geschöpfes nicht die absolute Selbstständigkeit Gottes, die in seiner Aseität begründet ist, sondern eine relative, welche die absolute Abhängigkeit von Gott zu ihrer Voraussetzung und ihrem Grunde hat. Nur durch Gott und durch Gottes freien Willen ist das Geschöpf und ist das Geschöpf selbstständig, resp. vernünftig und frei. Die absolute Abhängigkeit von Gott hebt daher die Selbstständigkeit und Freiheit des Geschöpfes nicht auf, sondern ist Grund derselben.

Daher darf seinerseits das Geschöpf die ihm von Gott verliehene Selbstständigkeit und Freiheit nicht dazu mißbrauchen, um sich von Gott loszureißen und seine absolute Abhängigkeit von ihm zu negiren. Eine solche Freiheit und Unabhängigkeit ist Knechtschaft der Lüge und Bosheit. Vielmehr besteht das höchste Ziel aller geschöpflichen Freiheit gerade in der freien Unterwerfung unter Gott, die höchste Wahrheit und Heiligkeit. Wenn daher Gott, die absolute Wahrheit, auch in solchen Dingen, welche der natürlichen Vernunft verborgen und ihr niemals vollkommen begreiflich sind, von dem Menschen Glauben fordert, so widerstreitet dieses seiner Freiheit und Vernünftigkeit in keiner Weise, vielmehr fordert die Vernunft selbst diese freie gläubige Zustimmung und Unterwerfung: denn die Vernunft lehrt uns, daß Gott untrüglich, daß sein Wort Wahrheit ist und daß wir der göttlichen Wahrheit rückhaltlose Zustimmung schulden; vorausgesetzt, daß die Vernunft einsieht, daß wirklich Gott es ist, der gesprochen und der Glauben von ihr fordert[1]). Diese Gewißheit aber ist, wie wir im Folgenden sehen werden, der Vernunft gegeben.

Hieraus ergibt sich von selbst, was auf die gewöhnlichen

---

1) Quis enim ignorat vel ignorare potest, omnem Deo loquenti fidem esse habendam; nihilque rationi ipsi magis consentaneum esse, quam iis acquiescere firmiterque adhaerere, quae a Deo, qui nec falli, nec fallere potest, revelata esse constiterit. *Pius IX. Encycl. d. 9. Nov. 1849. cf. Vatic. Decr. de fide cath. cap. 3.*

Einwände des Rationalismus gegen den Glauben zu antworten ist. Die Vernunft, sagt man, sei das einzige Vermögen, das Gott dem Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gegeben, und die Vernunft könne nur das für wahr halten, dessen Wahrheit sie einsehe.

Gewiß haben wir kein anderes Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, als eben unser Erkenntnißvermögen oder die Vernunft; daraus folgt aber nicht, daß dieses unser natürliches Erkenntnißvermögen nicht übernatürlich gestärkt, erleuchtet und erhöhet werden könne. Eben so wenig folgt daraus, daß die Vernunft ihre Erkenntniß blos aus der natürlichen Welt und nicht auch aus übernatürlicher Offenbarung schöpfen könne.

Auch ist es gewiß, daß die Vernunft nur das für wahr halten kann, dessen Wahrheit sie irgendwie einsieht; es kann aber die Vernunft die Wahrheit eines Satzes aus einem doppelten Grunde einsehen: entweder weil ihr die in diesem Satze enthaltene Wahrheit selbst evident ist *(evidentia veritatis)*, oder weil ihr diese Wahrheit durch eine glaubwürdige Autorität bezeugt und ihr die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses evident ist *(evidentia testimonii)*.

Wenn daher der Rationalismus den Glauben an das von der Vernunft als glaubwürdig erkannte Zeugniß Gottes verwirft, so tritt er mit der Vernunft und dem höchsten Gesetze für alle Creaturen, der absoluten Abhängigkeit von Gott, in Widerspruch und verschließt dem einzelnen Menschen, wie der ganzen menschlichen Gesellschaft die höchste, reinste und allein untrügliche Quelle der Wahrheit: ein Skepticismus, der eben so unvernünftig und widernatürlich ist, als die Leugnung der natürlichen Quellen und Criterien der vernünftigen Wahrheit und Gewißheit.

Drittes Kapitel.

Von der vernünftig erkennbaren Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche.

§. 34.

These und Erklärung derselben.

Es ist katholisches Dogma, daß die Glaubwürdigkeit der zum Heile der ganzen Menschheit im alten und neuen Bunde gegebenen, in Christus und seinen Aposteln vollendeten Offenbarung, sowie die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche aus objectiven Gründen mit vernünftiger Gewißheit erkannt werden kann[1]).

In dem vorigen Kapitel haben wir gesehen, daß die Vernunft auf Grund ihrer natürlichen Gotteserkenntniß die Möglichkeit, Angemessenheit und beziehungsweise Nothwendigkeit einer Offenbarung einzusehen vermag.

In welcher Weise und Form Gott sich offenbarte, kann die Vernunft selbstverständlich a priori nicht bestimmen, da in der göttlichen Weisheit und Allmacht unzählige verschiedene Weisen, ihre Zwecke zu erreichen, enthalten sind und die Wahl einer bestimmten Weise und bestimmter Mittel lediglich vom freien Willen Gottes abhängig ist.

In Wirklichkeit nun offenbart sich Gott nicht jedem einzelnen Menschen unmittelbar *(revelatio immediata)* und insbesondere, sondern er hat die wahre Religion durch auserwählte Werkzeuge, die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes, zuletzt durch Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, und dessen Apostel, ein- für allemal und für die ganze Menschheit geoffenbart *(revelatio mediata)*.

Deßgleichen waren Gott verschiedene Weisen möglich, die von ihm geoffenbarte Wahrheit unversehrt zu erhalten und den Men-

---

1) *Vatic. decr. de fide cath.* cap. 2, can. 3.

schen zu übermitteln. Unter allen diesen hat er aber die Stiftung einer, die ganze Menschheit umfassende Kirche und die Einsetzung eines einheitlichen, durch seinen Beistand unfehlbaren Lehramtes gewählt.

Daß diese von Gott gewählte Form und Weise der Offenbarung und ihrer Vermittelung an die Menschen der Weisheit Gottes und der Natur des Menschen angemessen war, kann die Vernunft ebenfalls einsehen.

Daß aber Gott wirklich im alten und neuen Bunde und zuletzt durch Christus sich der Welt geoffenbaret hat, und daß die katholische Kirche und ihr Lehramt das zur Bewahrung und Erklärung der geoffenbarten Wahrheit von Gott eingesetzte Organ ist, das läßt sich aus objectiven der Vernunft einleuchtenden Gründen zu einer vernünftigen Gewißheit erheben, woraus sich dann sofort mit vernünftiger Evidenz die Glaubwürdigkeit der von der Kirche uns dargelegten geoffenbarten Wahrheit ergibt.

Mit anderen Worten: Es kann die Glaubwürdigkeit der Offenbarung alten und neuen Bundes und der katholischen Kirche, als der von Gott zur Verkündigung, Bewahrung und Erklärung dieser geoffenbarten Wahrheit eingesetzten Lehrautorität, aus vernünftigen Gründen bewiesen werden.

Es hat nämlich Gott das Christenthum und die Kirche mit solchen sichtbaren Zeichen und Merkmalen ihres göttlichen Ursprungs ausgerüstet, daß jede gesunde und unbefangene Vernunft daraus ihren göttlichen Ursprung und ihre Wahrheit mit vernünftiger Gewißheit gerade so und noch vollkommener erschließen kann, wie sie aus der natürlichen Schöpfung den Schöpfer erschließt.

Jene historisch und erfahrungsmäßig feststehenden Zeichen und Merkmale (Criterien) der Offenbarung und Kirche bilden in Verbindung mit den Vernunftwahrheiten, die wir praeambula fidei nennen, und anderen natürlich gewissen Wahrheiten eben die Gründe der Glaubwürdigkeit *(motiva credibilitatis)*, aus welchen die Vernunft mit vernünftiger Gewißheit den Schluß zieht und das Urtheil *(judicium credibilitatis)* fällt, daß die von der Kirche uns zu glauben vorgestellte Lehre wirklich von Gott geoffenbart und deßhalb glaubwürdig ist.

Die aus diesem Vernunftschlusse resultirende Gewißheit ist nicht die übernatürliche Glaubensgewißheit, sie ist aber auch nicht eine bloße Wahrscheinlichkeit, als welche vernünftige Zweifel nicht ausschließt, sondern sie ist eine wahre Gewißheit, aber eine bloß natürlich vernünftige.

Was des Näheren die Natur dieser vernünftigen Gewißheit betrifft, so hängt dieselbe von der Natur der Gründe ab, auf welchen sie beruht.

Es beruht nun der Vernunftschluß: hier hat Gott gesprochen oder Zeugniß abgelegt, auf zwei Prämissen, wovon die erste eine geschichtliche Thatsache, die zweite eine andere natürliche, sei es physikalische, sei es metaphysische oder moralische Wahrheit ist. Aus diesen beiden Prämissen folgt dann, unmittelbar oder durch eine Kette von Schlüssen, der übernatürlich göttliche Ursprung der fraglichen Thatsache und daraus die Glaubwürdigkeit der Person, der Lehre, der Kirche, für welche diese Thatsache Zeugniß ablegt.

Ein Beispiel wird dieses noch klarer machen.

Der todte Lazarus ist auf Christi Wort wieder lebendig geworden. Das ist eine historische Thatsache, von welcher wir daher eine auf dem Zeugniß glaubwürdiger Zeugen, die den Tod und das Wiederaufleben des Lazarus wahrgenommen haben, beruhende historische Gewißheit besitzen.

Todte können durch keine natürliche Ursache wieder lebendig werden; das ist eine auf Naturbeobachtung beruhende physikalische Wahrheit.

Der Schluß, der daraus folgt, ist zunächst der: also hat die Wiedererweckung des Lazarus keine natürliche Ursache. Daran reiht sich nun der weitere auf metaphysische Wahrheiten gegründete Schluß: Da eine Wirkung, die nicht von einer erschaffenen Ursache bewirkt ist, nur unmittelbar Gott selbst zur Ursache haben kann, so ist die Auferweckung des Lazarus unmittelbar durch Gott bewirkt, ist also ein wahres Wunder[1]).

Wir schließen nun weiter: Durch dieses Wunder hat Gott für Christus und seine Lehre Zeugniß abgelegt, das ist wiederum eine historische Thatsache, die aus der Natur und dem Zusammenhange des fraglichen Ereignisses sich ergibt. Da aber Gott vermöge seiner heiligen Wahrhaftigkeit für eine

1) Beim Wunder schließen wir aus den uns bekannten natürlichen Gesetzen einer- und der Wunderthatsache andererseits vermöge des Causalitätsprincips auf die göttliche Ursächlichkeit. Andere Argumente sind nur Inductionsbeweise aus historischen Prämissen. Z. B. Unter allen Völkern war nur Israel im Besitze einer reinen Gotteserkenntniß. Dies läßt sich nicht aus natürlicher Ursache, sondern nur daraus erklären, daß dieses Volk die wahre Offenbarung besaß und unter einer besonderen Führung Gottes stund.

Unwahrheit nicht Zeugniß ablegen kann, so ist durch die Auferweckung des Lazarus die Lehre Christi als göttlich wahr beglaubigt.

Wenn wir nun fragen, welche Art von Gewißheit aus diesen Prämissen resultirt, so müssen wir nach dem logischen Grundsatze, daß der Schluß nur die Gewißheit der schwächeren Prämisse hat, sagen, daß die göttliche Beglaubigung Christi und seiner Lehre durch die Auferweckung des Lazarus eine historische oder, wie man auch sagt, moralische Gewißheit hat. Denn allerdings ist es eine physikalisch gewisse Wahrheit, daß Todte durch keine natürliche Ursache zum Leben gebracht werden können, und sind es metaphysisch gewisse Wahrheiten, daß eine Wirkung, die keine natürliche Ursache hat, nothwendig unmittelbar Gott zur Ursache hat, sowie daß Gott absolut wahrhaft ist und keiner Unwahrheit Zeugniß geben kann.

Da aber die ganze Schlußfolgerung auf der historischen Thatsache, daß Christus den Lazarus durch sein Wort auferweckte, als ihrer ersten und wesentlichen Prämisse beruht, so hat auch der Schluß: also ist Christus und seine Lehre von Gott beglaubigt und letztere deßhalb göttlich wahr, nicht etwa eine metaphysische, oder physikalische, sondern nur eine historische oder moralische Gewißheit.

Da aber eine vollständig beglaubigte historische Thatsache der Vernunft eine wahre — freilich nicht metaphysische, oder mathematische, oder physikalische — sondern eben historische Gewißheit gewährt, welche vernünftiger Weise nicht bezweifelt werden kann, so folgt daraus mit vernünftiger Evidenz der Schluß: also ist die Lehre Christi als Wort Gottes glaubwürdig, und kann und muß geglaubt werden.

Wenn wir sagen, die Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre sei vernünftig evident, so sagen wir also nicht, daß der ganze Inhalt dieser Lehre für die Vernunft evident sei; das ist er nur bezüglich der natürlichen Wahrheiten, nicht aber bezüglich der übernatürlichen Geheimnisse.

Deßgleichen ist damit nicht gesagt, daß die Thatsache der Offenbarung resp. der göttlichen Stiftung der Kirche in dem Sinne evident sei, wie es Wahrheiten sind, welche mit Nothwendigkeit den Assens zur Folge haben, indem ihre Evidenz so groß ist, daß sie die Möglichkeit nicht nur eines vernünftigen, sondern auch des unvernünftigen Zweifels ausschließen; sondern es hat die Thatsache der Offenbarung und des göttlichen Ursprunges der Kirche eben nur eine solche auf geschichtlichen Zeugnissen und vernünftigen Schlüssen beruhende moralische Gewißheit, welche

zwar vernünftige, nicht aber unvernünftige Zweifel ausschließt und welche daher dem Willen die Freiheit läßt, die feste Zustimmung, welche jene vernünftigen Gründe erheischen, zu geben oder dieselbe trotz dieser Gründe und unvernünftiger Weise zu versagen.

Ist aber die Thatsache der göttlichen Offenbarung vernünftig gewiß, so ist deren Glaubwürdigkeit evident, und vernünftig evident ist auch die Pflicht, einer Lehre Glauben zu schenken, deren göttlicher Ursprung über allen vernünftigen Zweifel erhaben ist[1]).

Diese auf Glaubwürdigkeitsgründen beruhende vernünftige Gewißheit der Thatsachen der Offenbarung und die daraus fließende Evidenz der Glaubwürdigkeit ist nicht der Grund des übernatürlichen Glaubens *(objectum formale fidei)* und der übernatürlichen Glaubensgewißheit *(certitudo fidei)*, wie Hermes meinte, noch bringt sie für sich allein den Glauben hervor, sondern führt nur mit Hilfe der Gnade zum Glauben hin. Die Frage aber, in welchem Verhältnisse diese vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit und das judicium credibilitatis zum Glauben selbst steht, können wir erst im folgenden Buche erörtern, nachdem wir die Natur des übernatürlichen Glaubens betrachtet haben. Hier fassen wir, abgesehen hievon, nur die vernünftige Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit in's Auge.

---

1) Es ist also die Thatsache der Offenbarung zwar vollkommen gewiß, nicht aber im strengen Sinne des Wortes evident, indem jene auf Glaubwürdigkeitsgründe gestützte Einsicht zwar jeden vernünftigen Zweifel an der Thatsache der Offenbarung ausschließt, keineswegs aber mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit, wie z. B. die Einsicht in einen mathematischen Beweis, die Vernunft zum Fürwahrhalten bestimmt. In so fern ist zwischen Gewißheit und Evidenz zu unterscheiden und ist die Thatsache der Offenbarung für die Vernunft, welche genügende Einsicht in die motiva credibilitatis hat, zwar gewiß, nicht aber evident. Wenn aber die Vernunft die Gewißheit der Offenbarungsthatsache einsieht, so ist ihr zwar nicht diese Thatsache selbst, wohl aber deren Glaubwürdigkeit nothwendig einleuchtend. Diese Unterscheidung zwischen der Evidenz der Glaubwürdigkeit und der nicht evidenten, aber wahren Gewißheit der Offenbarungsthatsache, ist von Wichtigkeit für die Lehre von der Freiheit des Glaubens. Es sind nämlich, wie wir am betreffenden Orte sehen werden, ein großer Theil der angesehensten Theologen der Meinung, daß sich die Freiheit des Glaubensaktes mit einer zum Fürwahrhalten nöthigenden Evidenz der Offenbarungsthatsache nicht vertrage; während andere Theologen der Meinung sind, daß diese Evidenz der Freiheit des Glaubensaktes nicht im Wege stehe und daß es genüge, daß nur der Inhalt der Glaubenswahrheiten nicht evident sei. Vergl. Denzinger, Rel. Erk. B. 2. S. 522, Nr. XXXII. Kleutgen, Theol. d. Vergl., letzter Band. S. 419 ff. Wir werden diese Frage in der Lehre vom Glauben, insbesondere von der Freiheit desselben untersuchen.

§. 35.

Beweis unseres Satzes 1) aus der heiligen Schrift.

Wie die heilige Schrift ein Zeugniß für die unsichtbaren Dinge und übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens ist, so ist sie auch eben so wesentlich eine große Apologie der wahren Religion und Kirche des alten und neuen Bundes, eine Darlegung der sichtbaren und offenkundigen Beweise ihrer Wahrheit und Göttlichkeit.

Demgemäß spricht sich auch die heilige Schrift oftmal und ausdrücklich darüber aus, daß diese Beweise, zumal die Wunder und die erfüllten Weissagungen, den Zweck und die Kraft haben, die göttliche Wahrheit des Judenthums und Christenthums darzuthun und sowohl die bereits Gläubigen im Glauben zu bestärken, als die Ungläubigen von der Wahrheit des Glaubens und der Unentschuldbarkeit ihres Unglaubens zu überzeugen.

I. Dem ensprechend sind alle großen Momente in der Geschichte des alten Bundes zur Beglaubigung der übernatürlichen Wahrheiten und Verheißungen von sichtbaren göttlichen Manifestationen begleitet. Ein solches gewaltiges Zeugniß war bereits die Erfüllung der göttlichen Strafandrohung und Verheißung in der Sündfluth und der Rettung Noa's und seiner Familie. Durch wunderbare Manifestationen und Führungen wurde Abraham im Glauben bestärkt und ihm in dem Verheißungssohne Isaak ein Unterpfand für die Wahrheit und Erfüllung der Messianischen Verheißung gegeben. In ähnlicher Weise wurden die von ihm abstammenden Patriarchen im Glauben bestärkt.

Dem Moses offenbart sich Gott nicht rein innerlich, sondern auch durch ein äußerliches Wunderzeichen[1]), und verleihet ihm sodann, um sich als Gesandten Gottes sowohl vor dem Volke Israel, als auch vor den Aegyptern und ihrem Könige zu legitimiren, die Wunderkraft[2]).

Alle die wunderbaren Zeichen und Gerichte, die Manifestationen und Führungen, unter denen die Befreiung aus Aegypten, der Zug durch's rothe Meer und durch die Wüste, die Gesetzgebung auf Sinai[3]), die Besitznahme des gelobten Landes und die ganze Constituirung und Führung des Volkes Gottes sich vollzog, waren, wie die heiligen Geschichtsbücher, die Psalmen, Propheten und Weisheitsbücher[4]) beständig wiederholen, eben so viele unwider-

1) Exod. 3, 1 sq. — 2) Exod. 4, 1 sq. — 3) Exod. 14 sq. — 4) Vergl. z. B. Deut. 32. Ps. 104—106. Sap. 10—12. 16—19. Eccli. 44—50.

legliche Beweise, wie für das gläubige Volk, so für die Heidenvölker, daß Jehovah der wahre Gott, das Gesetz Mosis sein Gesetz, Israel sein Volk ist, und daß alle vom Gesetz und den Propheten gegebenen Verheißungen in Erfüllung gehen werden. Selbst Heiden empfangen Zeichen und Erleuchtungen zum Zeugniß für Israel und zu ihrer eigenen Belehrung und Ueberführung [1]).

Ausdrücklich gebietet das Gesetz, zwischen wahren und falschen Propheten zu unterscheiden und gibt als Kriterium die Erfüllung ihrer Weissagungen [2]), die Wirkung wahrer Wunder [3]), aber auch die Heiligkeit ihrer Lehre und deren Uebereinstimmung mit dem Gesetze Mosis an [4]). Selbst die abtrünnigen Stämme werden in Assyrien durch die Weissagung des Tobias [5]) vom Untergange Ninive's und deren Erfüllung im Glauben gestärkt. Noch kräftiger wird durch die Verheißungen der Propheten und deren Erfüllung und durch große Wunder Juda im Babylonischen Exil [6]) und bei der Rückkehr aus demselben [7]) im Glauben befestigt und der Gott und Glaube Israel's vor den Heiden bezeugt. Auch in der Machabäischen Zeit fehlte es an solchen Zeugnissen vor Juden und Heiden nicht.

II. Noch mehr, als im alten, tritt das apologetische Moment im neuen Testamente hervor, entsprechend dem universalen Berufe des Christenthums, die Juden zur Anerkennung Jesu als des verheißenen Messias, die Heiden zur Erkenntniß der ganzen übernatürlichen Ordnung zu führen.

Durch die Erzählung des Lebens und der Thaten Jesu Christi den Beweis zu liefern, daß er der von allen Propheten verheißene Welterlöser, der Sohn Gottes ist, das ist erster Zweck der vier Evangelien [8]), wie es auch der erste Zweck der mündlichen

---

1) Numeri 24. (Balaam.) — 2) *Deut.* 18, 20—22. — 3) *Exod* 4. — 4) *Deut.* 13, 1 sq. — 5) *Tob.* 14, 6 cf. *Nahum* 1, 1 sq. & 3, 1 sq. — 6) Hierher gehört namentlich fast der ganze Inhalt des Propheten Daniel. — 7) *Exod.* 1, 1 sq.

8) Nicht blos in den Synoptikern, sondern auch beim heil. Johannes, und ganz vorzüglich bei ihm, tritt diese apologetische Tendenz in den Vordergrund. Was er selbst gesehen, die vorzüglich in den Wunderwerken Jesu sich offenbarende *gloria ejus . . quasi unigeniti a Patre.* Joann. 1, 14. (cf. *Joann.* 2, 11. S. unten S. 278. Note 6 und *Joann.* 11, 40, Videbis gloriam Dei, nämlich in der Auferweckung des Lazarus) seinen Lesern mitzutheilen und sie dadurch im Glauben zu bestärken, ist der ausgesprochene Zweck seines Evangeliums: Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus. *Joann.* 20, 31. Ebenso I Joann. 1, 1—3. Quod fuit ab initio, quod audivimus,

Predigt der Apostel war, von welchen uns die Evangelien den treuesten Abdruck geben. In ähnlicher Weise führt die Apostelgeschichte aus den Thaten und Worten der Apostel, vor allem der Apostelfürsten Petrus und Paulus, den Beweis, daß die Kirche wahrhaft die Schöpfung und das Reich Christi ist.

Die heiligen Schriftsteller haben aber nur das Verfahren Jesu Christi und die Heilsökonomie Gottes, wie sie uns im Evangelium bezeugt werden, nachgeahmt.

Selbst die ganz im Reiche des übernatürlichen Glaubens und übernatürlicher Erleuchtung stehenden ersten Zeugen der Geheimnisse des Christenthums werden durch äußere Zeichen der Glaubwürdigkeit in ihrem Glauben und ihrer übernatürlichen Erkenntniß bestärkt. Selbst Maria empfängt ein äußeres Zeichen und Unterpfand für die Wahrheit der an sie gerichteten himmlischen Botschaft[1]). Ein Wunder der Strafe und Befreiung vergewissert die Eltern des Vorläufers von dessen Auserwählung und Beruf[2]). Wunder documentiren die Gottheit und Würde Christi

---

quod *vidimus* oculis nostris, quod *perspeximus*, et *manus nostrae contrectaverunt*, de verbo vitae; et vita *manifestata est*, et testamur, et annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis, quod vidimus et audivimus, annunciamus vobis . . . Wenn man daher meinte, daß der heil. Johannes in dieser Beziehung in einem Gegensatze zu den Synoptikern stehe, daß er die Wahrheit des Christenthums lediglich aus seinen Lehren und die Würde Christi aus seiner Weisheit und Heiligkeit nachweise, so haben diese Behauptungen, wie so viele andere ähnliche moderne Theorien, nicht den mindesten objectiven Grund. Der heil. Johannes meldet allerdings entsprechend dem Zwecke seines Evangeliums, das wesentlich eine Ergänzung der Synoptiker ist, nicht so viele Wunder und mehr Reden; aber gerade bei ihm tritt, wie in der Auswahl der Reden, so in der Erzählung der Wunder die apologetische Tendenz mehr, als bei irgend einem anderen der heiligen Schriftsteller, hervor. Gibt er ja in der Geschichte der Heilung des Blindgeborenen deßhalb einen in das kleinste Detail eingehenden Bericht von der deßhalb stattgefundenen Untersuchung (Joh. 9.). Mit gleicher Genauigkeit schildert er die Auferweckung des Lazarus. *Joann.* 11. Mit welcher Sorgfalt er aus den Reden Jesu gerade die Berufung auf das Zeugniß der Wunder und der Weissagungen hervorhebt, werden wir alsbald sehen.

1) Et ecce, Elisabeth cognata tua, et ipsa concepit filium in senectute sua. *Luc.* 1, 36.

2) Unde hoc sciam? . . . Et ecce, eris tacens, et non poteris loqui usque etc. Apertum est autem illico os ejus . . . et factus est timor super omnes vicinos . . . Et Zacharias pater ejus repletus est spiritu sancto; et prophetavit. *Luc.* 1, 64. 67.

vor den Erstlingen aus den Juden[1]) und Heiden[2]), die dadurch mit Hilfe der Gnade zum Glauben geführt werden.

Der Heiland, feierlich durch eine sichtbare göttliche Manifestation in sein öffentliches Wirken eingeführt[3]) und als der von Gott beglaubigte Welterlöser von Johannes bezeugt[4]), legitimirt sich selbst vor seinen erstberufenen Jüngern durch sein wunderbares Erkennen des Verborgenen und den Hinweis auf größere Wunder als der göttliche Messias[5]) und bestärkt sie durch sein erstes bedeutungsvolles Wunder zu Kana in ihrem Glauben[6]). Die Apostel und zumeist die bevorzugten, vor allen Petrus, sollten deßhalb Zeugen seiner größten Wunder sein, um selbst unerschütterliche Grundsäulen des Glaubens zu werden[7]), und der Apostelfürst beruft sich auch auf das große Zeugniß des Vaters, dessen Zeuge er auf Thabor gewesen, als auf ein unerschütterliches Argument für Christus und das Christenthum[8]).

Allerdings tadelt Christus den Kleinglauben des Hauptmann's[9]) und den Unglauben des Thomas[10]), aber nicht weil sie Wunder als einen Beweis für die Wahrheit des Glaubens betrachteten, sondern weil ihnen die Wunder, die sie gesehen oder durch glaubwürdige Zeugen gehört hatten[11]), nicht genügten und sie

1) *Luc.* 2. — 2) *Matth.* 2. — 3) *Matth.* 3.

4) Et testimonium perhibuit Joannes, dicens: Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de coelo, et mansit super eum. *Joann.* 1, 32. Auf dieses Zeugniß des Johannes beruft sich Christus selbst. *Joann.* 5, 33 sq. cf. *Joann.* 1, 6.

5) . . . Priusquam te Philippus vocaret, cum esses sub ficu, vidi te . . . Respondit Nathanael, et ait: Rabbi tu es filius Dei; tu es rex Israel. — Respondit Jesus, et dixit ei: quia dixi tibi: Vidi te sub ficu, credis; majus his videbis. Et dicit ei: amen, amen dico vobis videbitis coelum apertum, et angelos Dei ascendentes, et descendentes super filium hominis. *Joann.* 1, 48—51.

6) Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilaeae: et manifestavit gloriam suam, et crediderunt in eum discipuli ejus. *Joann.* 2, 11.

7) *Matth.* 17, 1 sq. *Marc.* 9, 1 sq. *Luc.* 9, 28 sq. *Luc.* 8, 51.

8) Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem et praesentiam; sed speculatores facti illius magnitudinis. Accipiens enim a Patre honorem, et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi a magnifica gloria: „Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui, ipsum audite.“ Et hanc vocem nos audivimus de coelo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto. Et habemus firmiorem propheticum sermonem . . . II *Petr.* 1, 16—19.

9) Nisi signa et prodigia videritis, non creditis. *Joann.* 4, 48.

10) Quia vidisti me, Thoma credidisti; beati, qui non viderunt, et crediderunt. *Joann.* 20, 29.

11) Thomas hatte im Zeugniß der übrigen Apostel Grund genug, an die

zuerst selbst noch größere Zeichen sehen wollten, die ihnen übrigens dennoch zu ihrem Heile von der Erbarmung des Heilandes gegeben werden[1]) und nur von jenem liebevollen Tadel über ihre Glaubensschwäche begleitet waren. Auch hat Christus bei seinen Wundern jede mit der Würde seiner göttlichen Person, wie nicht minder mit seiner Heiligkeit unverträgliche Ostentation vermieden; fast alle seine Wunder zunächst aus barmherziger Liebe; auch zum Seelenheile der Geheilten und zu unserer Belehrung öfters seine Wunder im Verborgenen gewirkt und den Geheilten und ihren Angehörigen verboten, sie auszubreiten[2]). Ebenso hat er aber auch viele Wunder öffentlich und vor allem Volke, auch vor den Augen seiner Feinde, ausdrücklich zur Beglaubigung seiner Person und seines Wortes gewirkt[3]). Dem entsprechend hat er die Menschen, um sie zum Glauben zu führen, immer und immer wieder auf seine Wunder, sowie auf die Erfüllung der Weissagungen hingewiesen[4]). Ebenso hat er den Unglauben seiner Widersacher für unentschuldbar erklärt, weil sie ihn aus den Propheten, die alle von ihm Zeugniß ablegen[5]), vornehmlich aber aus seinen gött-

---

Auferstehung Christi zu glauben. Er verdiente also den Tadel, der *Marc.* 16, 14 ausgesprochen ist: . . . et exprobravit incredulitatem eorum, et duritiam cordis; quia iis, qui viderant eum resurrexisse, non crediderunt.

1) Infer digitum tuum . . . et noli esse incredulus, sed fidelis. *Joann.* 20. 27. Vade filius tuus vivit . . . et cognovit ergo pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Jesus: Filius tuus vivit; et credidit ipse et domus ejus tota. *Joann.* 4, 50. 53.

2) Z. B. dem geheilten Aussätzigen *Matth.* 8, 4, dem Jairus *Luc.* 8, 56, *Marc.* 5, 43, den geheilten Blinden *Matth.* 9, 30 jedoch illi . . . exeuntes, diffavamerunt eum in tota terra illa 31; den Angehörigen des geheilten Taubstummen *Marc.* 7, 36. Et praecepit illis ne cui dicerent. Quanto autem eis praecipiebat, tanto magis plus praedicabant; vielen Geheilten *Matth.* 12, 16.

3) Z. B. *Matth.* 9, 6. Ut autem sciatis, quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, tunc ait paralytico: Surge, tolle lectum tuum, et vade in domum tuam. *Joann.* 11, 14. 42. Lazarus mortuus est! Et gaudeo propter vos, ut credatis, quoniam non eram ibi . . . Ego autem sciebam, quia semper me audis, sed propter populum, qui circumstat, dixi: ut credant, quia tu me misisti. *Joann.* 12, 28. 30. Venit ergo vox de coelo: Et clarificavi et iterum clarificabo . . . Respondit Jesus, et dixit: Non propter me haec vox venit, sed propter vos.

4) Euntes renuntiate Joanni, quae audistis, et vidistis: caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt. *Matth.* 11, 4. 5. cf. *Isai.* 35, 5. 6, 1. *Marc.* 7, 18—22.

5) Scrutamini scripturas! quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere; et illae sunt, quae testimonium perhibent de me . . . Nolite putare, quia ego accusaturus sim vos apud Patrem; est, quia accusat vos

lichen Werken, nämlich vor Allem aus seinen Wundern, diesen Zeugnissen des Vaters, als den verheißenen Messias hätten erkennen sollen[1]); wie denn diese Unentschuldbarkeit wegen der offenbaren Wunder auch durch das Zeugniß redlicher und unbefangener Menschen wiederholt im Evangelium constatirt wird[2]).

Nicht weil es ihnen an übergenügenden Beweisen fehlte, sondern um ihres Stolzes, ihrer Weltlichkeit und ihres bösen Sinnes willen, in welchem sie sich nach Gottes gerechter Zulassung verstockten, glaubten die Juden nicht. Ebendeßhalb ist ihr Unglaube unentschuldbar[3]).

Moyses, in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. *Joann.* 5, 39. 45. 46. Cf. Luc. 24, 25.

1) Ego autem habeo testimonium majus Joanne (cf. V. 33); opera enim quae dedit mihi Pater, ut perficiam ea; ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me; et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me. *Joann.* 5, 36. 37. Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me . . . Multa bona opera (καλὰ ἔργα) ostendi vobis ex Patre meo . . . Si non facio opera Patris mei nolite credere mihi; si autem facio; et si mihi non vultis credere, operibus credite; ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est, et ego in Patre. Joann. 10, 25. 32. 37. 38. Daß hier und überall die Werke Wunderwerke und nicht, wie die Rationalisten auslegen möchten, Tugendwerke sind (obwohl auch diese ein Beweis für Christus), ergibt sich mit Evidenz aus Text und Zusammenhang, namentlich auch aus der sogleich anzuführenden Stelle *Joann.* 14, 11. Denn die Gläubigen können wohl größere Wunder, nicht aber größere Tugenden wirken, als Christus. Vgl. Kleutgen a. a. O., S. 359 ff. Ebenso spricht er auch zu seinen Aposteln in den letzten Reden: Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? Alioquin propter opera ipsa credite. Dann gibt er ihnen einen noch größeren Beweis in die Hände, indem er ihnen selbst die Macht verheißt, Wunder zu wirken: Amen, amen dico vobis: qui credit in me, opera, quae ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet; quia ego ad Patrem vado. Joann. 14, 11. 12.

2) *Nicodemus* . . . dixit ei: Rabbi! scimus, quia a Deo venisti Magister; nemo enim potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo. *Joann.* 3, 2. Cf. *Joann.* 12, 42. Respondit ille homo et dixit ei: In hoc enim mirabile est, quia vos nescitis, unde sit et aperuit meos oculos . . . a seculo non est auditum, quia quis aperuit oculos caeci nati; nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam. *Joann.* 9, 30. 32. cf. *Joann.* 10, 12.

3) Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum; ut sermo Isaiae prophetae impleretur quem dixit (53, 1): Domine, quis credidit auditui nostro? et brachium Domini cui revelatum est? Propterea, non poterant credere, quia iterum dixit Isaias (6, 9. 10): Excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum; ut non videant oculis, et non intelligant corde, et convertantur et sanem eos. Haec dicit Isaias, quando

Deßhalb hat auch Christus, als die Stunde seines Leidens und ihres Gerichtes[1]) gekommen war und auch die letzten ihnen gegebenen Wunderzeichen sie nur noch mehr verstockt hatten[2]), nicht mehr neue Wunder vor ihnen gewirkt[3]), sondern sie auf seine ihnen furchtbare Wiederkunft zum Gerichte als letzten und zwingenden[4]) Beweis hingewiesen[5]); wie er auch das unwürdige Verlangen des Herodes[6])

---

vidit gloriam ejus et locutus est de eo. So ist auch der verstockte Unglaube der Juden, wie einst der antichristliche Abfall, die Erfüllung einer Prophetie und ein Beweis für Christus. Verumtamen et ex principibus multi crediderunt in eum; sed propter pharisaeos non confitebantur, ut e synagoga non ejicerentur. Dilexerunt enim gloriam hominum magis, quam gloriam Dei. *Joann.* 12, 37—43. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem viderunt, et oderunt me et Patrem. *Joann.* 15, 24. Nicht weil ihnen die Möglichkeit vollkommener Einsicht in die Glaubwürdigkeit Christi, sondern weil ihnen der gute Wille, d. h. die Liebe Gottes fehlte, sie dagegen voll Hoffart und Verlangen nach Menschenlob waren, darum glaubten sie nicht. Non vultis venire ad me, ut vitam habeatis . . . quia dilectionem Dei non habetis in vobis. Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis; et gloriam quae a solo Deo est, non quaeritis. Joann. 5, 40. 42. 44. Daher das gerechte Gericht, das über sie und alle Nachfolger ihres Unglaubens ergeht: Ego veni in nomine Patris mei, et non accipitis me; si alius venerit in nomine suo, illum accipietis. *Joann.* 5, 43. Die Welt, welche die durch alle vernünftigen Gründe gestützte Autorität verschmäht, fällt gegen alle Vernunft jeglicher falschen Autorität anheim.

1) Nunc est judicium mundi. *Joann.* 12, 31. cf. *Joann.* 3, 19. 20. Hoc est autem judicium: quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem; erat enim eorum mala opera. Omnis enim, qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus. Obwohl die bisher angegebenen Stellen ganz vorzüglich in die Lehre vom Glauben gehören und beweisen, daß und wie derselbe ein Werk der Gnade und des freien Willens ist, so wollten wir doch hier die göttliche Apologetik und Polemik des Heilandes gegen den Unglauben, die wesentlich auf der Voraussetzung der vernünftigen Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung beruht, übersichtlich zusammenstellen.

2) Cogitaverunt . . . et Lazarum interficere, quia multi propter illum . . . credebant. *Joann.* 12, 10. Quid facimus, quia hic homo multa signa facit? *Joann.* 12, 47. Vgl. auch *Joann.* 18, 6 sq.

3) Christus Rex Israel! descendat nunc de cruce, ut videamus et credamus. *Marc.* 15, 32.

4) Daemones credunt, et contremiscunt. Jac. 2, 19.

5) Ego sum; et videbitis Filium hominis sedentem a dexteris virtutis Dei, et venientem cum nubibus coeli. *Marc.* 14, 62 cf. Marc. 13, 26. Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa et gloria.

6) Sperabat signum aliquod videre ab eo fieri. Luc. 23, 8.

und schon früher das freventliche Fordern von Zeichen vom Himmel[1]), seiner Weisheit und Würde gemäß, verschmähte.

Ganz besonders hat Christus das große Wunder seiner Auferstehung[2]) und Himmelfahrt[3]), wie als die letzte Besiegelung seines auf Erden vollbrachten Werkes, so auch als den großen Beweis seiner Gottheit und der Wahrheit seiner Lehre geltend gemacht. Demgemäß hat er seine Apostel und Alle, die an ihn in den Tagen der Prüfung und Gnade geglaubt hatten, in jeglicher Weise von der Wahrhaftigkeit seiner Auferstehung und seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters vergewissert[4]), während er Denen, die die Zeit ihrer Heimsuchung versäumt und ihren Erlöser verworfen hatten, vermöge eines gerechten Gerichtes die Glorie seiner Auferstehung nicht zeigte[5]).

---

1) *Matth.* 12, 38 & 39 cf. *Luc.* 11, 29. *Matth.* 16, 1. *Marc.* 8, 11. 12. cf. *Luc.* 11, 16. *Joann.* 2, 18. 6, 14 & 30.

2) Generatio mala et adultera signum quaerit; et signum non dabitur ei, nisi signum Jonae prophetae. Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus; sic erit filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus. Matth. 12, 34. 40. cf. Luc. 11, 29. 30. Quod signum ostendis nobis, quia haec facis? Respondit eis Jesus, et dixit eis: Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud . . . Ille autem dicebat de templo corporis sui. Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli ejus, quia hoc dicebat, et crediderunt scripturae et sermoni quem dixit Jesus. *Joann.* 2, 18—22. Um ihren Glauben zu befestigen, sagte deßhalb Jesus seinen Jüngern seinen Tod und seine Auferstehung so oft, klar und nachdrücklich vorher. *Matth.* 16, 21. 17, 22. 20, 22. *Marc.* 8, 31. 9, 30. 10, 34. *Luc.* 18, 33.

3) Si terrena dixi vobis et non creditis; quomodo, si dixero vobis coelestia, credetis? Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis, qui in coelo est. *Joann.* 3, 12. 13. Hier wird allerdings zur Bestätigung des Geheimnisses der Rechtfertigung das größere Geheimniß der Menschwerdung und zugleich als Grund des Wissens Christi sein göttliches Sein urgirt. Aber ohne Zweifel auch zur Bestätigung dieser unsichtbaren Geheimnisse auf die sichtbare Himmelfahrt hingewiesen, wie das in ganz ähnlicher Weise *Joann.* 6, 62. 63. geschieht . . . Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis filium hominis ascendentem, ubi erat prius?

4) Die Erscheinungen des Auferstandenen, seine Reden, Belehrungen, sein Essen, Betastenlassen, seine so feierliche Auffahrt haben alle den nächsten Zweck der Bestätigung und Befestigung des Glaubens, wie sich aus den Worten Christi und dem Context der Evangelien klar ergibt.

5) Dies sei hier jener mehr als abgeschmackten Forderung gegenüber gesagt: der Auferstandene hätte sich seinen Feinden zeigen, wohl gar seine Auferstehung amtlich untersuchen und bestätigen lassen sollen. Da muthet man dem Sohne Gottes zum Erweise seiner Gottheit etwas Widergöttliches, weil Gottes Unwürdiges zu. Denen, die guten Willens sind, offenbarte er sich, den

Wie der Heiland selbst der treue Zeuge der göttlichen Wahrheit war[1]) und sein Zeugniß durch seine Wunderthaten, seinen Martertod und seine Auferstehung beglaubigte, so sollten seine Apostel und Jünger hinwiederum seine Zeugen[2]), vor Allem Zeugen seiner Wunder, seines Todes[3]) und seiner Auferstehung[4]) sein. Zu diesem Ende wurden sie selbst vom Herrn mit der Wundergabe, mit wunderbaren Charismen[5]) und mit der Kraft des Martyriums[6]) ausgerüstet, und so legten sie oder vielmehr legte der heilige Geist durch sie Zeugniß ab in sichtbaren Erweisen der göttlichen Kraft, die in ihnen war[7]).

Auf diese göttliche Bestätigung ihrer Predigt von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, beriefen sie sich vor Allem zur Ueberführung und Ueberzeugung der Ungläubigen und zur Bestärkung der Gläubigen. So namentlich der heil. Petrus sofort am

---

Stolzen und Frevlern aber bleibt er allezeit ein verborgener Gott, der sich von ihnen nicht finden läßt, sondern sie ihrer Verblendung überantwortet, so daß sie Augen haben und sehen nicht, und Ohren haben und hören nicht. Vgl. *Joann.* 12, 37 sq.

1) . . . qui est testis in coelo fidelis, primoginitus mortuorum. *Apoc.* 1, 5 cf. 19, 11. . . . qui testimonium reddidit sub Pontio Pilato, bonam confessionem. *1 Tim.* 6, 13.

2) Paraclitus . . . testimonium perhibebit de me et vos testimonium perhibebitis, quia ab initio mecum estis. *Joann.* 15, 26. 27. Accipietis virtutem supervenientis spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judaea, et Samaria et usque ad ultimum terrae. *Act.* 1, 8. Quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati, et surgere a mortuis . . . Vos autem testes estis horum. *Luc.* 24, 46. 48.

3) Unus militum lancea latus ejus aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua. Et qui vidit, testimonium perhibuit; et verum est testimonium ejus; et ille scit, quia vera dicit; ut et vos credatis. *Joann.* 19, 34. 35.

4) Oportet ergo ex his viris, qui nobiscum sunt congregati in omni tempore, quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus, incipiens a baptismate Joannis usque in diem, qua assumptus est a nobis, testem ejus nobiscum fieri unum ex istis. Act. 1, 21. 22.

5) Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo daemonia ejicient; linguis loquentur novis etc. *Marc.* 16, 17. 18. cf. Act. 2, 4. 10, 46. 1 Cor. 12, 10 etc.

6) Injicient vobis manus suas, et persequentur, tradentes in synagogas et custodias, trahentes ad reges et praesides propter nomen meum. Continget autem vobis in testimonium. Ponite ergo in cordibus vestris, non praemeditari, quemadmodum respondeatis, ego enim dabo vos os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. *Luc.* 21, 12—15. cf. *Act.* 6, 10.

7) Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. *Marc.* 16, 20.

Pfingstfeste[1]), bei seinem ersten Wunder[2]) und in allen seinen folgenden uns von der Apostelgeschichte aufbewahrten Predigten, Zeugnissen und Bekenntnissen[3]).

1) Act. 2, 1—41. Um die Juden zu überzeugen, daß Christus der Messias, er und die Apostel seine Gesandten, macht er zuerst die unter sichtbaren Wunderzeichen geschehene Ausgießung des heiligen Geistes als Erfüllung der deßfallsigen Weissagung des Propheten Joel geltend; sodann apellirt er an ihr eigenes Wissen, daß Jesus von Nazareth durch viele Wunder und Zeichen vor ihnen Allen von Gott beglaubigt worden. — Jesum Nazarenum, virum approbatum a Deo in vobis, virtutibus, et prodigiis, et signis, quae fecit Deus per illum in medio vestri, sicut et vos scitis. — Hierauf erinnert er daran, daß der unschuldige Opfertod Christi nur die Vollziehung des (gleichfalls durch die Propheten verkündeten) göttlichen Rathschlusses war; beruft sich sodann und vorzüglich auf die schon von David geweissagte Auferstehung Christi, deren Zeugen sie alle sind.

2) Act. 3. Für die Wahrheit Christi und insbesondere seiner von ihm bezeugten Auferstehung ist das soeben vor den Augen Aller gewirkte Wunder ein offenbarer Beweis: Et in fide nominis ejus, hunc quem vos vidistis et nostis, confirmavit nomen ejus; et fides, quae per eum est, dedit integram sanitatem istam in conspectu omnium vestrum. Dann beweist er wieder, daß Christus der Erlöser, aus der Erfüllung aller Weissagungen in ihm. Et omnes Prophetae a Samuel et deinceps annuntiaverunt dies istos.

3) So verbindet er sogleich vor dem hohen Rathe mit der autoritätvollen Verkündigung Christi, des Sohnes Gottes, die Berufung auf die göttliche Beglaubigung durch das soeben geschehene Wunder: „Quia in nomine Domini nostri Jesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in hoc iste astat coram vobis sanus. *Act.* 5, 10. Und so unwiderleglich ist dieses Argument, daß die Männer des hohen Rathes zu einander sagen: Quid faciemus hominibus istis? Quoniam quidem notum signum factum est per eos, omnibus habitantibus Jerusalem manifestum est et non possumus negare. *Act.* 4, 16. — Gegen den Ansturm der ersten Verfolgung bitten die Christen um neue Bestätigung der Predigt der Apostel durch Wunderzeichen: Et nunc, Domine, respice in minas eorum, et da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo, quod manum tuam extendas ad sanitates, et signa, et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu. *Act.* 4, 30. Auf Grund des Zeugnisses der Wunder und Weissagungen predigt Petrus dem selbst durch ein Wunder an ihn gewiesenen Cornelius und den übrigen Erstlingen der Heiden das Evangelium Jesu Christi, qui pertransiit benefaciendo et sanando omnes oppressos a Diabolo, quoniam Deus erat cum illo . . . Hunc Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis . . . Huic omnes prophetae testimonium perhibent. *Act.* 10, 38. 40—43. Durch jene Vision in Joppe und die Geistesausgießung über die Erstlinge der Heiden rechtfertigt Petrus die Aufnahme der letzteren nach seiner Rückkehr nach Jerusalem. Act. 11, 1—18., und wiederum auf dem Apostelconcil: Deus testimonium perhibuit dans illis spiritum sanctum. *Act.* 15, 8.

Durch die beglückenden, aber auch durch die strafenden Wunder, die von ihm und den übrigen Aposteln ausgingen, wurden Tausende bekehrt und Andere mit heilsamem Schrecken erfüllt [1]).

Die Wunder und übernatürlichen Gaben sind es, auf welche der heil. Paulus [2]) vor Allem, als auf Erweise des Geistes und der Kraft [3]), seine Predigt und seine eigene Legitimation stützt. Wenn er daher sagt, daß während die Griechen Weisheit, d. h. Vernunftbeweise, die Juden Zeichen fordern [4]), er Christum den Gekreuzigten predige, so hat er dadurch eben so wenig die Wunder, als die vernünftigen Argumente, die gerade er so ausgiebig geltend machte, verworfen, sondern ein unberechtigtes Fordern von Wunderzeichen, wie einen falschen Rationalismus zurückgewiesen und auf den Kern des Christenthums: die aus dem Gekreuzigten strömende Gnade der Versöhnung, Rechtfertigung und Heiligung hingewiesen, die allerdings für Den, der sie in sich aufgenommen und verkostet hat, die herrlichste innerliche Erprobung von der göttlichen

---

1) Multa quoque prodigia et signa per Apostolos in Jerusalem fiebant, et metus erat magnus in universis. *Act.* 2, 43. Et virtute magna reddebant apostoli testimonium resurrectionis J. Chr. D. n. Act. 4, 33. Nach dem Strafwunder über Ananias und Saphira — factus est magnus timor in Ecclesia, et in omnes qui audierunt haec. *Act.* 5, 10. In Folge der großen und zahlreichen Wunder Petri und der Apostel nimmt die Zahl der Gläubigen in Jerusalem mächtig zu. Act. 5, 12 ff. Ueberhaupt zeigt uns die Apostelgeschichte, wie die Wunder überall — in Samaria, *Act.* 8, 7 sq., in Lydda, *Act.* 9, 32 sq., Joppe, *Act.* 9, 38 sq. u. s. w. — ein Hauptbeweggrund zum Glauben waren.

2) Selbst durch ein Wunder (*Act.* 9) bekehrt und zum Apostel gemacht, beruft er sich stets zu seiner Legitimirung und zur Bestätigung des Evangeliums auf dieses große Wunder. *Act.* 22, 5—15. 26, 9—18. *Gal.* 1, 1. 11 sq.

3) Et sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis; sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. 1 *Cor.* 2, 4. Aehnlich 1 *Thess.* 1, 5. Unter der *ostensio spiritus et virtutis* ist allerdings nicht lediglich die Bestätigung der Predigt des Apostels durch Wunder und wunderbare Charismen zu verstehen, sondern auch die übernatürliche Autorität, womit er das Geheimniß des Kreuzes und der Erlösung verkündigt, sowie die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm selbst und in den Herzen der Zuhörer; allein eben so wenig sind jene äußeren Beweise, wovon die Väter, wie Origenes, Chrysostomus, vielfach diese Stelle verstehen, auszuschließen. Cf. *S. Thom.* Comm. in ep. S. Pauli in h. l. (edit. Leod. nova t. I. p. 310 sq.) Wie auf die Wunder, beruft sich auch der Weltapostel an verschiedenen Stellen, zumal den Juden gegenüber, auf die Propheten. Vgl. z. B. Act. 17, 10. 11.

4) 1 Cor. 1, 22. Das „Zeichenfordern", das hier gemeint ist, hatte auch der Heiland zurückgewiesen. Cf. Joann. 4, 48. Luc. 11, 16.

Wahrheit und Kraft des Christenthums ist, jenes Zeugniß des heiligen Geistes in uns selbst, jene eigene Erfahrung von der Gottheit und Erlösungskraft, welche der Heiland Denen versprochen, die sein Wort haben und halten[1]): ein innerlicher und übernatürlicher Erweis von der Wahrheit des Christenthums, aus dem aber in der daraus sichtbar entspringenden Ausbreitung, Einheit und Heiligkeit der Kirche und Glaubensfreudigkeit und Lebensheiligkeit des wahren Christen neue äußere Argumente für Christus und seine Kirche hervorgehen.

---

1) Wie der heilige Geist die heilbringende Lehre nicht verkündigt hat, wohl aber die Herzen innerlich bewegt, daß sie an Christus und sein Wort glauben; so ersetzt auch die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes das Zeugniß der Kirche nicht, sondern bewirkt nur, daß wir auf das Zeugniß der Kirche an das Wort Christi glauben. Es darf daher das innere Zeugniß des heiligen Geistes von dem äußeren Zeugniß Christi und seiner Kirche und der äußeren Beglaubigung derselben nicht getrennt werden, wie die Häretiker und Schwärmer thun. Wenn daher der heil. Johannes sagt: Non necesse habetis, ut aliquis vos doceat; sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est et non est mendacium I Joann. 2, 27, so ist derselbe weit entfernt, die Christen zu belehren, daß sie des Wortes Christi, seiner Apostel und seiner Kirche nicht bedürfen, sondern lediglich einer inneren Offenbarung durch den heiligen Geist. Gerade umgekehrt ist, wie alle Schriften des heil. Johannes, ganz besonders dessen erster Brief darauf gerichtet, die Christen zu ermahnen, den Verführungen der Häretiker gegenüber an dem von der Kirche verkündeten Worte Christi festzuhalten. Vos quod audistis ab initio, in vobis permaneat. Si in vobis permanserit, quod audistis ab initio, et vos in Filio et Patre manebitis. I Joann. 2, 24. Aber der heilige Geist gibt, wie den Glauben, so auch die Beharrung in demselben. Ebenso wenn der heil. Paulus sagt, daß der heilige Geist in uns von unserer Gotteskindschaft Zeugniß gebe, Rom. 8, 9, und daß der geistliche Mensch Alles richte Rom. 2, 15, so leugnet er nicht die von ihm in jedem seiner Briefe so energisch verkündete äußere Autorität der Apostel und seiner Kirche. Und wenn der Heiland sagt: Magister vester unus est Christus, Matth. 23, 10 und: Oves meae vocem meam audiunt, Joann. 10, 27 — so ist er weit entfernt, die Lehre der Schwärmer von einer ausschließlich innerlichen Belehrung durch innere Offenbarung und Erleuchtung zu bestätigen. Christus belehret uns durch seine rechtmäßigen Stellvertreter, zu denen er gesagt: Wer euch höret, der höret mich. Luc. 10, 16. Daß wir ihre Lehre glauben und so seiner Stimme, nicht aber der Stimme der unrechtmäßigen Hirten folgen, dazu zieht er uns innerlich durch den heiligen Geist. So erschließt auch der heilige Geist das Verständniß der von den Aposteln verkündeten Geheimnisse des Glaubens. I *Cor.* 2, 10. Wer das ihm verkündete Wort Christi glaubt und erfüllt, wird dann auch durch die Früchte desselben seiner göttlichen Kraft inne. Vgl. die Lehre vom Glauben und Kleutgen a. a. O., S. 346 ff.

Wie wir im Bisherigen sahen, legte Christus auf den Beweis aus den Wundern und Weissagungen das erste und vorzüglichste Gewicht. Es lag dieses in der Natur der Sache. Diese Beweise sind in so fern die kräftigsten, als in ihnen das übernatürliche Zeugniß Gottes, das Zeugniß des Vaters, wie der Heiland sagt, am unmittelbarsten und so zu sagen handgreiflichsten uns entgegentritt. Ferner ist der Wunderbeweis, zumal für die Augenzeugen des Wunders, der ergreifendste und zugleich der populärste Beweis. Endlich waren für die erste Zeit des Christenthums Wunder und die Erfüllung der Weissagungen, soweit diese die Person Christi betrafen, die einzigen Beweise, welche damals in unwiderleglicher Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit vor Augen stunden; während andere, für uns vielfach noch wirksamere Beweise erst mit den Jahrhunderten mehr und mehr heranreiften und sich vollzogen. So namentlich der große Beweis aus der Existenz, Fortdauer und den übernatürlichen, aber sichtbaren Eigenschaften und Merkmalen der Kirche.

Jedoch sind auch alle diese von der katholischen Apologetik später allseitig entwickelten Argumente schon in der heiligen Schrift und meistens schon durch die Worte Christi angedeutet.

Wie Christus seine eigene Sündelosigkeit[1]) die heilsamen Früchte seines Wirkens[2]), selbst das im Munde der Kinder sich kundgebende Zeugniß der Gnade und der aufrichtigen Seele[3]), als Argumente für sich geltend machte, so sollten auch der heilige Wandel und die guten Werke seiner Jünger[4]), ihre gegenseitige Liebe und Eintracht, ihre Glaubensstärke bis zum Martyrtod Zeugniß für ihn und seine Lehre ablegen. Auch auf die innere Wahrheit seiner Lehre berief sich der Heiland den Ungläubigen gegenüber[5]), wie auch der Apostel die alle Begriffe übersteigende und dadurch ihren göttlichen Ursprung dokumentirende geheimnißvolle Weisheit des Evangeliums als ein Argument für dasselbe andeutet[6]).

Als den größten Beweis seiner Gottheit und seines göttlichen Werkes bezeichnet aber der Heiland seine Kirche, insbesondere

---

1) Joann. 8, 46. — 2) *Joann.* 10, 32. — 3) Matth. 21, 15.

4) Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem, qui in coelis est. Matth. 5. 16 cf. Joann. 15, 8.

5) Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi? Joann. 8, 46.

6) I Cor. 1 & 2.

deren vollkommene Einheit bei ihrer weltumfassenden Allgemeinheit[1]). Daran schließen sich seine Verheißungen und Vorhersagungen von der allgemeinen Verbreitung, dem beständigen Kampf und Leiden, der ununterbrochenen und unwandelbaren Dauer der Kirche bis an das Ende der Welt[2]). Die Anfänge der Verwirklichung dieser Verheißungen, deren fortschreitende Erfüllung und apologetische Geltendmachung selbstverständlich den späteren Jahrhunderten vorbehalten war, zeigt die Apostelgeschichte, die man in gewisser Beziehung als eine Apologie der Kirche, als die erste demonstratio catholica bezeichnen könnte. Schon der Weltapostel kann die Christen auf die Thatsache, daß das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt wird und Frucht bringt[3]), zur Stärkung ihres Glaubens und Erhöhung ihres Muthes aufmerksam machen. Nachdem er im Hebräerbriefe (c. 1.) die Gottheit Christi und somit die Göttlichkeit des Christenthums aus Messianischen Weissagungen dargethan, weiset er kurz und zusammenfassend auf die ganze Fülle der Beweise für Christus und seine Kirche hin und zieht daraus den Schluß, daß die Hebräer, die doch auf weit geringere Zeugnisse die Offenbarungen des alten Bundes glauben, gänzlich unentschuldbar seien, wenn sie den weit größeren und herrlicheren Zeugnissen und Beweisen, die für Christus sprechen, den Glauben versagen[4]).

Man kann daher mit vollem Rechte sagen, daß alle apologetischen Argumente, welche je von Vätern und Theologen der Kirche geltend gemacht wurden, bereits in der heiligen Schrift zum Theile vollständig entwickelt, zum Theile wenigstens angedeutet sind, und daß man auf diese so zahlreichen und klaren Beweise der Glaub-

---

1) Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut credat mundus, quia tu me misisti. *Joann.* 17, 20. 21. Et alias oves habeo, qui non sunt ex hoc ovili; et illos oportet me adducere, et vocem meam audient, et erit unum ovile et unus pastor. *Joann.* 10, 16.

2) Vgl. die Lehre von der Kirche.

3) . . . in universo mundo est et fructificat et crescit . . . *Coloss.* 1, 6.

4) Si enim qui per angelos (cf. Act. 7, 53. Gal. 3, 19.) dictus est sermo, factus est firmus, et omnis praevaricatio et inobedientia accepit justam mercedis retributionem; quomodo nos effugiemus, si tantam neglexerimus salutem? Quae cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus secundum suam voluntatem. *Hebr.* 2, 2—4.

würdigkeit des Christenthums und der Kirche die Worte des Psalmes anwenden kann: *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis*[1]).

§. 36.

2) Beweis aus den Vätern[2]).

Die gesammte apologetische Literatur der Kirche — und dieselbe war gerade in den ersten Jahrhunderten die vorherrschende — ist ein fortlaufender Beweis dafür, daß in der katholischen Kirche von Anbeginn und in allen Zeiten der Glaube lebte, daß die Glaubwürdigkeit des Christenthums mit vernünftiger Gewißheit bewiesen werden könne.

Darauf gestützt, weisen die Väter einmüthig den schon frühzeitig von Heiden und Gnostikern den Katholiken gemachten Vorwurf eines blinden und unvernünftigen Glaubens mit größter Entschiedenheit zurück. Unter Hinweisung auf die heilige Schrift, welche Leichtgläubigkeit verwirft[3]), dagegen einen vernünftigen Glauben[4]) fordert, der Rechenschaft von seinen Gründen geben kann[5]), lehren sie, daß die Christen zwar auf das Wort Gottes hin glauben, was sie nicht sehen und zum Theile nicht begreifen, aber daß sie aus den vernünftigsten und gewissesten Gründen einsehen, daß die christliche Lehre von Gott, dem absolut Untrüglichen, selbst geoffenbart ist. Sie fordern daher die Ungläubigen

---

1) Ps. 92, 5. Zunächst beziehen sich diese Worte auf die von Gott Israel bewiesene Treue und die daraus sich ergebende Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen, im weiteren Sinne aber gehen sie überhaupt auf die Glaubwürdigkeit der ganzen göttlichen Offenbarung. Cf. Schegg, Ps. Comment. 2. Aufl. B. 3., S. 27 sq. *Bellarmin* in Psalm. in h. loc. (Edit. nova ap. Vivès t. 2. p. 134.)

2) Denzinger a. a O., B. 1, S. 324 ff. Kleutgen, Theol. d. Vorz., letzter Band, Abth. 4, §. 4. *Gregor de Valent.* tom. 3. Disp. 1, q. 1, IV. In S. Th. 1. 2. q. 1, a. 1. Werner, Gesch. d. apol. Lit., B. 1.

3) Qui credit cito, levis corde est . . . *Eccli.* 19, 4.

4) Rom. 12, 1. Das *rationabile obsequium* (λογικη λατρεια) bezieht sich in dieser Stelle, wie der Contexţ — ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum — zeigt, freilich zunächst auf das Opfer der leiblichen Enthaltsamkeit und Abtödtung; aber es wird von jeher und allgemein auch auf das vorzüglichste Opfer des Geistes, den Glauben, angewendet.

5) I *Petr.* 3, 15 . . . parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe. *Tit.* 1, 9 . . . ut potens sit . . . eos, qui contradicunt, arguere.

zu vorurtheilsfreier Prüfung des göttlichen Ursprunges und Charakters des Christenthums auf [1]). Sie erbieten sich zum Beweise der Glaubwürdigkeit desselben [2]). Leichtgläubigkeit, welche ohne vernünftige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit glaubt, ist zu verwerfen [3]). Die Christen glauben gestützt auf feste Gründe der Glaubwürdigkeit [4]). Ohne solche kann Niemand wahrhaft glauben [5]). Deßhalb hat Gott seine Offenbarung mit überzeugenden Beweisen, wie z. B. die in dem alten Testamente enthaltenen und im neuen erfüllten Weissagungen sind, ausgerüstet [6]). So lange man die wahre Religion und Kirche nicht besitzt, muß man sie suchen, nachdem man sie gefunden und als die wahre aus sicheren Gründen der Glaubwürdigkeit erkannt hat, muß man glauben [7]).

Wenn man eingewendet und zum Theil zugegeben hat, Clemens von Alexandrien lehre, alles Wissen beruhe auf einem unmittelbaren Glauben: das philosophische Wissen auf dem Glauben an die Principien, das theologische auf dem Glauben an die von Christus geoffenbarten Wahrheiten, und dieser doppelte Glaube beruhe auf keinen weiteren Beweisen, sei πιστις ἀναπόδεικτος, πρόληψις ἑκούσιος und demgemäß wisse Clemens A. von einem Beweise der Glaubwürdigkeit vor dem Glauben nichts: so beruhet dieses auf einem gänzlichen Mißverständnisse dieses heiligen Vaters. Wie wir in der Lehre vom Glauben näher sehen werden, bedient er

---

1) Quaerite igitur, si vera est divinitas Christi. Si ea est, qua cognita ad bonum quis reformatur, sequitur, uf falsae renuntietur. *Tertull. Apol.* c. 21.

2) *Justin.*, Apol. I, nr. 13. Τὸν διδάσκαλον τουτον . . . Ἰησοῦν Χριστὸν . . . ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδειξομεν.

3) Nihil interim credam, nisi nihil temere credendum; temere porro credi, quodcunque sine originis agnitione creditur. *Tertull.* Adv. Marc. 5, 1. Bezüglich des Beweises der Glaubwürdigkeit gilt das Wort desselben Tertullian an Marcion im vollen Sinne: Aut proba esse, quae credis, aut si non probas, quomodo credis? l. c.

4) Multum falluntur, qui putant nos sine ullis de Christo indiciis credere in Christum. Nam quae sunt indicia clariora, quam ea, quae nunc videmus praedicta et impleta. *August.*, de fide rerum quae non videntur. Cf. *Civ. Dei* 22, 7. 12, 10. 17, 13 & 15.

5) Quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est aliqua rerum testificatione tangatur. *August.* Ad. Simplic. l. 1, q. 2. De spir. et lit. 34.

6) Quo plenius et expressius tam ipsum, quam dispositiones ejus et voluntates adiremus, adjecit instrumentum literaturae (i. e. s. scripturas), si qui velit de Deo inquirere et inquisitum invenire et invento credere et credito deservire. *Tertull.* Apol. 2, c. 18.

7) Quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris *Tert.* de praescr. 9.

sich allerdings des Wortes πίστις auch zur Bezeichnung der unmittelbaren Gewißheit, die wir von den obersten Vernunftprincipien haben, allein deßhalb betrachtet er weder die Erkenntniß der Principien als Glauben im eigentlichen Sinne und nicht als evidente Vernunfteinsicht, noch leugnet er, daß dem eigentlichen Glauben, der allerdings das Princip des im strengen Sinne theologischen Wissens ist, eine vernünftige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit vorhergehe. Ist ja der Hauptzweck sowohl seines Pädagogen, als besonders der Stromata durch vernünftige Gründe und apologetische Argumente von der Glaubwürdigkeit des Christenthums zu überzeugen [1]).

Mit noch größerem Unrecht hat man den heil. Augustinus, der auch als Apologet so groß ist, als Gegner unserer Wahrheit angeführt. Wenn er mit der katholischen Kirche lehrt, daß wir glauben müssen, um zu erkennen, und daß das Erkennen der Lohn des Glaubens sei, so gilt dieses vom theologischen Wissen der Glaubensgeheimnisse, welche wir, nachdem wir sie geglaubt, und auf Grund des Glaubens einigermaßen erkannt haben, als Lohn des lebendigen Glaubens einst schauen werden [2]). Aber der heil. Augustinus unterläßt auch nicht, immer und immer wieder darauf aufmerksam zu machen, daß dem Glauben ein auf eigener Einsicht beruhendes Wissen vorhergeht, daß wir namentlich die Glaubwürdigkeit Dessen, was wir glauben, einsehen müssen, um Dasjenige zu glauben, was wir nicht durch eigene Einsicht wissen und nur auf Grund des Glaubens einigermaßen verstehen können [3]). So gehen Vernunft

---

1) Kleutgen, Theol., letzter B., S. 375 ff. Philos., B. 1, S. 789 ff. *Denzinger*, Theol. Erkennt., Bd. 2, S. 326 ff.

2) Arcana et secreta regni Dei prius quaerunt credentes, quo faciant intelligentes. Fides enim gradus est intelligendi: intellectus autem meritum fidei. Serm. 126.

3) Utique vides aliquid, ut credas aliquid, et ex eo, quod vides credas, quod non vides .... Attende, inquam, quae vides, crede, quae non vides. Non te deseruit, qui te vocavit, ut credas; quamvis juberet te illud credere, quod non potes videre, non tamen te dimisit nihil videntem, unde posses credere, quod non vides. Serm. 126, nr. 3. 5. Beides hat daher, wenn richtig verstanden, seine Wahrheit: das *intelligam*, *ut credam* und das *credam*, *ut intelligam*. Ergo ex aliqua parte verum est, quod illo dicit: Intelligam, ut credam; et ego, qui dico: Immo crede, ut intelligas, — verum dicens concordemus. Ergo intellige ut credas; crede, ut intelligas. Intellige, ut credas verbum meum; crede, ut intelligas verbum Dei. Serm. 43. Quamvis enim nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim, quae nisi intelligamus, non credimus, et alia sunt, quae nisi credamus, non intelligimus. In *Psalm* 118, Serm. 18, nr. 3.

und Autorität Hand in Hand[1]). Jene beweist die Nothwendigkeit und Glaubwürdigkeit der Autorität und führt so mit Hilfe der Gnade zum Glauben, der seinerseits wiederum ein höheres, wenn gleich hienieden unvollkommenes Wissen, das theologische hervorbringt und endlich zur seligen Anschauung als Lohn des Glaubens führt[2]).

II. Die Väter haben aber nicht nur im Allgemeinen die Möglichkeit und beziehungsweise Nothwendigkeit eines Beweises und einer vernünftigen Gewißheit der Glaubwürdigkeit ausgesprochen, sondern auch die mannigfaltigsten Beweise geführt und so die bereits in der heiligen Schrift enthaltenen oder angedeuteten Argumente weiter entwickelt.

Nach dem Vorbilde der heiligen Schrift betonen sie vor Allem die Wunder[3]) und Weissagungen[4]). Was jene betrifft, so machen sie zwar darauf aufmerksam, daß jene Fülle von Wundern, wie sie der Zeit Christi und der Apostel angemessen und nothwendig gewesen, in der späteren Zeit nach Gottes weiser Anordnung aufgehört habe[5]), damit die Christen nicht allzu sehr am Sichtbaren haften und das Wunder nicht etwas Gewöhnliches und Gleichgiltiges werde[6]). Allein die Väter haben das keineswegs von einem völligen Aufhören der Wunder verstanden, vielmehr haben sie einmüthig die Fortdauer der Wunder und der wunderbaren Charismen in der Kirche behauptet und als ein Argument für die Wahrheit geltend gemacht[7]). Auch ist es klar, daß je nach Zeit und Ort

---

1) Daher neque ulla religio sine sapientia suscipienda est, nec ulla sine religione probanda sapientia. *Lactant.* Inst. 1, 10.

2) Ratio auctoritatem non deserit, cum consideratur, cui sit credendum . . . Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem: ratio ad intellectum cognitionemque perducit. *Aug.* de vera relig. 24.

3) Cf. *August.* Civ. Dei 22, 8. De util. credendi 16. *Chrysost.* hom. 3 in 2 Cor.

4) *Justin* M. nennt sie μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις.

5) Wie man die jungen Bäume, heißt es in einer bekannten Stelle Gregor's des Großen, nur so lange begieße, bis sie Wurzeln geschlagen, so seien auch die Wunder nur so lange dem Christenthume nothwendig gewesen, bis es auf dem Erdkreise Wurzeln geschlagen. Hom. 29 in Evang. cf. I Cor. 14, 22.

6) Cum ecclesia catholica per totum orbem diffusa atque fundata sit, nec miracula illa in nostra tempora permissa sunt, ne anima semper visibilia quaereret, et eorum consuetudine frigesceret genus humanum, quorum novitate flagravit. *August.* de vera relig. 25.

7) Zu der in der vorigen Note angeführten Stelle bemerkt Augustin *Retract.* l. 1, c. 3, nr. 7.: Non sic accipiendum est, quod dixi, ut nunc in nomine Christi fieri miracula nulla credantur. Nam ego ipse quando istum librum scripsi, ad mediolanensium corpora martyrum (S. Gervasii et Pro-

jenes Bedürfniß der ersten Zeiten in einem gewissen Maße sich erneuert.

In dem Maße als im Fortschritt der Jahrhunderte die Weissagungen der Propheten und insbesondere Jesu Christi bezüglich der Kirche und ihrer Geschichte sich erfüllten, erlangte das Argument aus der Erfüllung der Prophetien immer größere Evidenz, daher die späteren Väter gerade auf dieses Argument vorzugsweise Gewicht legen[1]).

Da die Kirche das größte und unbestreitbarste, in ihrer Geschichte und ihrer Eigenschaft die Bürgschaft ihres göttlichen Ursprunges in sich selbst tragende, allen Zeiten gegenwärtige Wunderwerk Christi ist, dieses Argument aber gleichfalls erst im Lauf der Jahrhunderte sein ganzes Gewicht empfängt, so ist es natürlich, daß die Väter nunmehr dieses Argument, in welchem alle anderen aus dem Wesen und der Geschichte des Christenthums enthaltenen Argumente enthalten sind, in den Vordergrund stellen. Schon die älteren Apologeten haben auf die rasche wunderbare Verbreitung und Erhaltung des Christenthums trotz aller natürlichen Hindernisse[2]), auf die große Zahl der Christen,

---

tasii cf. Confess. l. 9, c. 7.) in eadem civitate caecum illuminatum fuisse jam noveram et alia non nulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere, nec ea, quae cognoscimus enumerare possimus. Cf. Dieringer, Syst. d. göttl. Thaten des Christenthums. B. 1, §. 21.

1) Firmitas fidei in eo est, quia omnia, quae evenerunt in Christo praedicta sunt. *Aug.* Tract. 2 in 1 Joann. nr. 1. Vgl. oben S. 301, Note 4. Schon Justin bezeichnet die Erfüllung der Prophetien als ein Hauptbeweis. S. oben S. 303, Note 4. Theophilus von Antiochien, ad Autolycum, erzählt, daß die Prophetie und ihre Erfüllung für ihn selbst Hauptgrund seiner Bekehrung zum Glauben gewesen.

2) Die Grundgedanken dieses Argumentes enthält auch bereits die heilige Schrift. Denn wer verbreitete das Christenthum? Non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles: sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, et ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret. 1 *Cor.* 1, 26—28. Und durch welche Mittel und gegen welche Gewalten? Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2 Cor. 10, 4. 5. Sermo meus non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. Das sind die Grundgedanken, welche auch die Apologeten ausführen. Cf. *Justin.* M. Apol. II, med. *Chrysost.* hom. 4 & 5 in I Cor. hom. 34 in Matth. *August.* Civ. Dei 22, 5. *Joann. Damasc.*

die Bekehrung der Heidenwelt und den stets fortschreitenden Untergang des Heidenthums [1]), auf die die Göttlichkeit des Christenthums manifestirende Verfolgungen [2]) der Welt und die Standhaftig-

de orth. fid. 4, 4. Hier greift dann das evidente Argument Augustin's Platz, daß diese Verbreitung des Christenthums ohne Wunder, ein noch weit größeres Wunder wäre. Civ. Dei l. 22, c. 5 sq.

1) Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas castra ipsa, palatium, forum, sola vobis reliquimus templa *Tert.* Apol. 37. „Wer die Geschichte reiflich durchforscht, sagt Origenes (c. Cels. 1, 27 cf. 2, 79.) wird sich überzeugen, daß, was weit über die menschliche Natur hinaus geht, Jesus unternommen, und, was er unternommen, auch vollführt hat. Denn gleich von Anbeginn stellten sich der Ausbreitung seines Wortes entgegen die jeweiligen Kaiser, Feldherrn, Statthalter, kurz Alle, welche mit irgend einer Amtsgewalt begleitet waren, Obrigkeiten, Soldaten und Volk. Und es siegte das Wort Gottes, wie es denn seiner Natur nach unaufhaltsam ist, über Alle; und mächtiger als sämmtliche Widersacher unterwarf es sich Griechenland, die Barbarenstämme dem größeren Theile nach, und führte viele tausend Seelen zu der von ihm verkündeten Religion." Möhler, Patr. S. 532.

2) Die Absurdität, Bosheit, Ungerechtigkeit der Anklagen gegen die Christen zu zeigen, ist ein Hauptzweck aller älteren Apologeten. Daß die Zulassung der Verfolgungen der Weisheit Gottes entspricht und kein Argument gegen das Christenthum ist, zeigt Justin, II, Apol. c. 7. cf. Dial. c. Tryph. 39. Namentlich dienen sie zur Reinigung und Heiligung der Kirche *Cypr.* de lapsis., offenbaren den ächten Glauben und die Seelengröße der Christen: denn „nicht das Erzeugniß der Ueberredungskunst, sondern geistiger Größe ist der Christ, was sich offenbart, wenn der Haß der Welt wider ihn aufsteht." *Ign. M.* ad Rom 3 Cf. *Minucius Felix*, Octor. 36—37. Sie bestätigen die Göttlichkeit des Christenthums, nicht nur indem sie die Weissagungen erfüllen, sondern auch durch ihre Bosheit und Nichtswürdigkeit die Güte und Göttlichkeit der verfolgten Sache in's Licht stellen. So sagt Justin I. Apol. 57: „Da nicht die, welche in dem Schlamm des Weltlebens und in der Finsterniß der Abgötterei versunken liegen, auch die nicht, welche den Einen wahren Gott und Schöpfer des Weltalls lästern (die Gnostiker sind hier gemeint — Justin macht zum Beweise, daß die Verfolgung Werk des bösen Geistes sei, wiederholt aufmerksam, daß sie nur die Katholiken, nicht die Häretiker treffe — l. c. 25. 56. 58.), Verfolgung und Tod zu befahren haben, wohl aber die, welche den Einen wahren Gott anbeten und ihm dienen, so sei die Verfolgung offenbar ein Kampf gegen die Wahrheit; und gerade die Verfolgung sei daher, weit entfernt, daß dadurch der christliche Glaube verdunkelt und verdächtigt würde, die glänzendste Rechtfertigung desselben. Nicht die Christen haben sich sohin ihres Glaubens zu schämen, sondern ihre Peiniger der gegen Unschuldige verübten Ungerechtigkeit." Möhler, Patr. S. 200. Schließlich gehen die Verfolger zu Grund und sind durch ihren oft so tragischen Untergang ein neuer Beweis dafür, daß das Christenthum und die Kirche Gottes Sache ist. Diesen Gedanken, den auch die heil. Schrift vielfach ausspricht, führt namentl. Lactantius in seinem Werke: *de morte persecutorum* aus. Cf. *Tert.* ad Scapul. *Chrysost.* or. 3. c. Jud.

keit der Martyrer als auf eben so viele Beweise für die Wahrheit des Christenthums und der Kirche hingewiesen[1]). Am Tiefsten und eingehendsten entwickelt der heil. Augustinus das Argument aus der Kirche, die jetzt in ihrer Sichtbarkeit und Gegenwärtigkeit der uns vor Augen stehende Beweis für den uns jetzt un-

---

1) „Es ist bekannt, daß uns, die an Christus Gläubigen, Niemand auf der Welt einzuschüchtern oder zu bezwingen im Stande ist. Werden wir enthauptet, gekreuziget, den Bestien zum Fraße, in Banden, in's Feuer und auf alle Foltern geworfen, wir weichen, die ganze Welt weiß es, keinen Schritt vom Bekenntnisse. Ja, je mehr Solches wider uns verübt wird, desto Mehrere werden gläubig und fromm durch Christi Namen. Wie der Weinstock, wenn man fruchtbare Reben abschneidet, andere blühende und fruchtbare Zweige hervortreibt, so geht es auch mit uns. Der von Gott und Christus, dem Heilande, gepflanzte Weinberg ist aber sein Volk." *Just. M.*, Dial. c. Tryph. c. 110. Möhler, Patr. S. 116. Cf. *Tert.* Apol. I. *Arnob.* c. gent. 2, 3. *Lact.* Instit. 5, 23. *Theodoret.* Serm. 9 de leg. Nullis unquam magis bellis mundus exhaustus est; neque unquam majore triumpho vicimus, quam cum decem annorum stragibus vinci non potuimus, schrieb Sulpicius Severus von den letzten der zehn römischen Christenverfolgungen. Sacr. hist. 2. Vergl. *Perrone*, Tract. de vera rel. (Prael. t. 1.) cap. 4, prop. 5. *Orig.* Exhortat. ad martyr. *Euseb.* H. E. 7, 9. *Tertull.* Ad martyres. *Cyprian.* De exhortatione martyrii ad Fortunat. Die Väter machen vielfach aufmerksam, daß im Ganzen nur die Katholiken in den Martertod gehen, die Häretiker sich ihm unter allerlei Vorwänden entziehen. „Die Einen sagten: Das Martyrium bestehe in der wahren Erkenntniß; Andere es sei Selbstmord, mit Lebensgefahr Christum vor den Richtern bekennen." Clem. Al. Strom. IV, 4. Ign. M. ad Smyrn. 2. Der tiefste Grund des Martyriums sind Glaube, Hoffnung und Liebe. Es ist der höchste Dank des Christen für die Fleischwerdung und den Opfertod des ewigen Wortes, die vollkommenste Reinigung von allen Makeln und Ueberbleibseln der Sünde, die Vollendung der Liebe, der Eingang in die Glorie: daher wird es selbst Vollendung (τελειωσις) von Clemens A. genannt." So, sagt derselbe, legt der Martyrer ein dreifaches Zeugniß ab, für sich, daß er mit ächter Glaubenstreue an Gott hängt; gegen den Widersager, daß er vergeblich dem in der Liebe Standhaften zusetzt; für den Herrn aber, daß eine göttliche Ueberzeugungskraft in seiner Lehre liege, welche nicht einmal der Schrecken des Todes besiegen kann; ja er bekräftigt selbst dadurch faktisch die Wahrheit der christlichen Lehre, indem er zeigt, wie mächtig der Gott ist, dem er entgegeneilt . . . Voll Zuversicht kommt der Martyrer zu seinem Freunde, dem Herrn, für den er seinen Leib, und, wie die Richter meinen, auch seine Seele hingegeben hat, und wird von unserem Heilande, weil er ihm gleichförmig geworden, mit dem Gruße: Geliebter Bruder! bewillkommt." Strom. l. c. Möhler, Patr., S. 481. Das vollkommenste Bild der Martyrergesinnung stellt uns *Ign. M. ad Rom.* vor Augen. Durch diesen seinen übernatürlichen Charakter ist, von allem Anderen abgesehen, das Martyrium specifisch verschieden von allen Arten rein menschlicher Selbstaufopferung.

sichtbaren Christus ist[1]), in der Alles[2]), selbst ihr unveräußerlicher und unentreißbarer Name „katholische Kirche" beweist[3]), daß sie allein das Reich Christi und höchst glaubwürdig ist.

---

1) Die Apostel sahen Christum das Haupt, und glaubten an die zukünftige Kirche, wir sehen die Kirche, den Leib, und glauben an den uns nicht mehr sichtbaren Christus. Quomodo illi illum videbant, et de corpore credebant, sic nos corpus videmus, de capite credamus. Invicem nos adjuvet visa nostra. Adjuvit eos visus Christus, ut futuram Ecclesiam crederent; adjuvet nos visa Ecclesia, ut Christum resurrexisse credamus . . . Habemus gratiam dispensationis nostrae: ad credendum certissimis documentis tempora nobis sunt in una fide distributa. *Aug.* Serm. 116 cf. Serm. 242.

2) Augustinus faßt *de util. credendi* in der Schlußansprache an Honoratus alle Argumente für das Christenthum, als in der Kirche vereinigt und die Autorität ihres Lehramtes begründend, nach Schilderung der Umwandlung der Welt durch das Christenthum, in folgende Worte zusammen: Hoc factum est divina Providentia per Prophetarum vaticinia, per humanitatem doctrinamque Christi, per Apostolorum itinera, per Martyrum contumelias, cruces, sanguinem, mortes, per Sanctorum praedicabilem vitam, atque in his universis digna rebus tantis atque virtutibus, pro temporum opportunitate, miracula. Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos ejus Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ac Apostolica Sede per successiones Episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim Conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare, vel summae profecto impietatis est, vel praecipitis arrogantiae. Nam si nulla certa ad sapientiam salutemque animis via est, nisi cum eos rationi praecolit fides; quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore praeditae auctoritati velle resistere? Et si unaquaequae disciplina, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinorum, sacramentorum libros et ab interpretibus suis nolle cognoscere, et incognitos velle damnare? L. c. cap. 17. Jedoch alle Einsicht in die Beweiskraft der Argumente führt noch nicht zum Glauben, sondern der gute Wille und die Gnade, die durch Gebet erfleht werden muß. Daher fährt Augustin fort: Quamobrem si quid te vel ratio vel oratio nostra commovit, et si veram, ut credo, curam tui geris; velim me audias, bonis praeceptoribus catholicae christianitatis te pia fide, alacri spe, simplici caritate committas; Deumque ipsum, cujus unius et bonitate facti sumus, et justitia poenas luimus, et clementia liberamur, orare non cesses. Ita tibi neque praecepta et disputationes doctissimorum hominum et vere christianorum, neque libri, neque serenae ipsae cogitationes defuerint, quibus facile quod quaeris invenias l. c. cap. 18. (ed Migne t. 8. p. 91.)

3) In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam . . . quam in ecclesia esse catholica (vos Manichaei!) non creditis; multa sunt

Neben dieser Darlegung der äußeren Argumente haben die Väter auch die inneren entwickelt. Der Absurdität des Götzendienstes, und den allgemeinen und so großen Verirrungen der heidnischen Philosophie gegenüber, war die reine Gottes- und Sittenlehre[1]) des Christenthums ein fast von allen Apologeten in den Vordergrund gestellter Beweis für die Wahrheit des Christenthums[2]).

Das innere Argument aus der christlichen Sittenlehre wird jedoch zu einem äußeren Beweise, wenn man das sittliche Leben der Christen, als thatsächlichen Beweis der Heiligkeit des Christenthums und der Kirche geltend macht, wie dieses seit dem Verfasser des Briefes an Diognet[3]) alle Apologeten gethan haben.

---

alia, quae in ejus gremio me justissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum: tenet postremo ipsum Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catolicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audet ostendere. Er fügt den ihres Wissens sich rühmenden Gnostikern gegenüber bei: „Apud vos autem, ubi nihil horum est quod me invitet et teneat, sola personat veritatis pollicitatio: quae quidem si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, praeponenda est omnibus illis rebus, quibus in Catholica teneor; si autem tantummodo promittitur, et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide quae animum meum tot et tantis nexibus Christianae religioni adstringit. *Contra epist. Manich.* l. 1, c. 4. (ed Migne t. 8. 175.) Es versteht sich von selbst, daß Augustin hiermit nicht die Möglichkeit eines Abfalles vom Glauben wegen erbrachter rationeller Gegenbeweise, sondern in dieser hypothetischen Form die Unmöglichkeit eines solchen Gegenbeweises ausspricht.

1) Gerne berief man sich hier auf die Psalmworte: Lex Domini immaculata convertens animas; testimonium Domini fidele sapientiam praestans parvulis. Justitiae Domini recta laetificantes corda . . . Judicia Domini vera justificata in semetipsa. Ps. 18, 8—10.

2) Dem Heidenthum gegenüber gestaltete sich daher die Polemik und Apologetik vielfach zu einem Nachweise der Vernünftigkeit des Christenthums, zum Nachweise, daß das Christenthum, die allein wahre Philosophie sei; so bei Justin, in den Stromaten des Clemens A.; desgl. schon bei Theophilus ꝛc. Jedoch beschränken sie sich nicht auf die natürliche Religion und Sittenlehre, sondern machen zugleich den übernatürlichen Charakter des Christenthums, und namentlich das große Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung geltend.

3) „Die Christen sind weder durch Land, noch durch Sprache, noch durch bürgerliche Sitte von den übrigen Menschen verschieden, aber bewundernswerth und ausgezeichnet ist ihr Wandel. Denn das eigene Vaterland bewohnen sie,

Auch dieses Argument hat der heil. Augustinus mit unübertrefflicher Kraft und Klarheit entwickelt[1]), und namentlich aus den

aber wie Fremdlinge. An Allem nehmen sie Theil als Bürger; und Alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland; jedes Vaterland eine Fremde. Sie heirathen wie Alle, sie erzeugen Kinder; aber sie setzen dieselbe nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen haben sie gemein. Sie befinden sich auf Erden, aber ihr Leben ist im Himmel.

Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie selbe. Sie lieben Alle, und werden von Allen verfolgt. Man kennt sie nicht, und verurtheilt sie doch. Sie werden getödtet, und leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Alles wird ihnen genommen, und in Allem haben sie Ueberfluß. Sie sind verachtet, und bei aller Verachtung geschätzt. Sie werden gelästert, und doch wird ihre Rechtschaffenheit anerkannt. Sie werden geschmäht und segnen. Sie werden verhöhnt, und sie ehren. Sie thun Gutes, und als Missethäter werden sie mit dem Tode bestraft: bestraft freuen sie sich, als zum Leben erweckt... Kurz, was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist durch alle Glieder verbreitet, so die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnet im Leibe, aber sie ist nicht vom Leibe; so wohnen die Christen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt ... Das Fleisch haßt und bekriegt die Seele, weil sie dessen Lüsten widerstreitet; eben so hasset die Welt die Christen, weil sie ihren Begierden entgegen sind. Die Seele liebet das Fleisch, das ihr feind ist, und die Christen lieben ihre Feinde. Die Seele ist zwar von dem Leibe eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen; und die Christen werden zwar wie in einem Gefängnisse durch die Welt festgehalten, sie selbst aber halten die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele in sterblicher Hülle; — und die Christen wohnen im Vergänglichen erwartend die Unvergänglichkeit im Himmel. Hart gehalten in Speise und Trank, wird die Seele vollkommen; und die Christen täglich mit dem Tode bestraft, nehmen immer mehr zu. In diese Stellung hat Gott sie gesetzt; sie dürfen sie ohne Verschuldung nicht überschreiten. Ep. ad Diogn. 5. 6. Möhler, Patrol. S. 167.

1) Tu (religio christiana) pueriliter pueros, fortiter juvenes, quiete senes, prout cujusque non corporis tantum, sed et animi aetas est, exerces et doces; tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obedientia subjicis; tu viros conjugibus, non ad illudendum imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis; tu parentibus filios libera quadam servitute subjungis; parentes filiis pia dominatione praeponis; tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore quam sanguinis nectis; tu omnem generis propinquitatem et affinitatis necessitatem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua charitate constringis; tu dominis servos, non tam conditionis necessitate, quam officii delectatione doces adhaerere; tu dominos servis summi Dei, communis domini, consideratione placabiles et ad consulendum quam ad coercendum propensiores facis; tu cives civibus, tu gentes gentibus, ac prorsus homines hominibus primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis;

übernatürlichen Tugenden des Christenthums, die zumeist in der stets in der Kirche blühenden Uebung der evangelischen Räthe sich manifestiren, den übernatürlichen Charakter des Christenthums nachgewiesen[1]). Dabei urgirt er die Thatsache, daß das ganze christliche Volk in der katholischen Kirche diese hohe Vollkommenheit, wenn auch in solchem Maße und Umfang nicht selber übt, doch versteht, hochschätzt und liebt[2]). Daß das Christenthum die Welt dahin gebracht habe, meint er, würde einen Plato, wenn er lebte, von der Göttlichkeit unserer Religion überzeugen.

Die Väter beschränken sich in ihren apologetischen Schriften durchweg nicht darauf, die Thatsache der Offenbarung und Kirche und daraus die Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre zu beweisen; sie ziehen auch überall, wie das praktische Bedürfniß erforderte, die Ge-

---

doces reges prospicere populis, mones populos se subdere regibus . . . . ostendens, quemadmodum et non omnibus omnia, et omnibus charitas et nulli debeatur injuria. *De mor. Eccl.* 30.

1) Si haec (nämlich die Aussprüche Christi über die christliche Vollkommenheit) per totum orbem jam populis leguntur et cum veneratione libentissime audiuntur, si post tantum sanguinem, tantos ignes, tot cruces martyrum, tanto fertilius et uberius usque ad barbaras nationes ecclesiae pullularunt, si tot juvenum et virginum millia contemnentium nuptias casteque viventium jam nemo miratur; quod cum fecisset Plato, usque adeo perversam temporum suorum timuit opinionem, ut perhibeatur sacrificasse naturae, ut tanquam peccatum illud aboleretur; si haec sic accipiuntur, ut quomodo antea talia disputare, sic nunc contra disputare monstruosum sit; si tali pollicitationi atque sponsioni per omnes terrarum partes, quas homines incolunt, sacra christiana traduntur; si haec quotidie leguntur in Ecclesiis et a sacerdotibus exponuntur; si tundunt pectora, qui conantur haec implere; si tam innumerabiles aggrediuntur hanc viam, ut, desertis divitiis et honoribus hujus mundi et omni hominum genere, uni Deo summo totam vitam dicare volentium desertae quondam insulae ac multarum terrarum solitudo compleatur; si denique per urbes atque oppida, vicos et agros etiam, villasque privatas in tantum persuadetur et appetitur a terrenis aversio et in unum Deum verumque conversio, ut quotidie per universum orbem humanum genus una pene voce respondeat, *sursum corda se habere ad Dominum*, quid adhuc oscitamus crapulam hesternam et in mortuis pecudibus divina eloquia perscrutamur? . . . Qui bonum et appetendum fatentur, cognoscant Deum et cedant Deo, per quem populis jam omnibus haec credenda persuasa sunt. *De vera relig.* c. 3 sq.

2) Pauci hoc fociunt . . . sed populi probant, populi audiunt, populi favent, diligunt prostremo populi. *De util. cred.* 18. cf. *De vera relig.* l. c.

heimnisse des Christenthums, namentlich die Trinität[1]), die Incarnation und Erlösung[2]) die Auferstehung der Leiber[3]) in den Kreis ihrer apologetischen Darstellungen. Selbstverständlich konnten sie bezüglich dieser Wahrheiten an sich nur den Nachweis liefern, daß sie keiner vernünftigen Wahrheit widersprechen, vielmehr zahlreiche Congruenzgründe für sich haben, wie solches die dogmatische Theologie nachweist. Worauf aber hier Gewicht zu legen, ist die apologetische Verwerthung der Glaubensgeheimnisse. Nicht blos lieferte ihre Erhabenheit über alle menschliche Vernunft ihnen ein Argument für den göttlichen Ursprung des Christenthums, sondern sie betrachteten die Darlegung der großen Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung, namentlich des Centraldogma's der Erlösung als ein überaus wirksames Mittel, die Ungläubigen, wie von der Herrlichkeit, so von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen und ihnen in demselben die einzige Lösung aller Räthsel des menschlichen Lebens und der Geschichte der Menschheit, den einzigen Weg der Weisheit und Seligkeit zur Erkenntniß und zu Anerkennung zu bringen.

Ebenso behandeln sie auch in apologetischem Interesse das große Geheimniß der göttlichen Vorsehung, die Frage, warum Christus, wie es den Anschein hat, so spät erschienen und weßhalb so Viele der wahren Kirche nicht angehören. Zu diesem Ende betrachten sie die Universalität und die stufenweise Ausführung des Heilsrathsschlusses auf der einen, die Schuld der Menschen und Völker und die Zulassungen und Gerichte Gottes auf der anderen Seite: — gleichfalls Wahrheiten, die an sich der Glaubenslehre angehören, und von uns an den betreffenden Stellen der speciellen Dogmatik behandelt werden, die aber zugleich stets für die Apologie des Christenthums von der höchsten Wichtigkeit waren[4]).

---

1) Ueber die Darstellung und Geltendmachung der Trinitätslehre gegenüber den heidnischen Gegnern des Christenthums bei Justin, Tatian, Athenagoras, Theophil, Clemens A., Origenes, Eusebius und Augustinus vergl. Werner, Gesch. d. apol. Lit. B. 1, S. 373 ff.

2) Die deßfallsigen apologet. Darstellungen bei denselben, sowie bei Tertullian, Minucius Felix, Cyprian u. s. w.; ganz besondes aber bei Athanasius, der in seinem Werke *De incarnatione Verbi* gerade dieses große Geheimniß zum Mittelpunkte dieser herrlichen Apologie des Christenthums macht, vergl. Werner, a. a. O. S. 384 ff.

3) Vergl. Werner, a. a. O. S. 398 ff.

4) War ja die Frage, warum das Christenthum erst jetzt? — eine Frage, die am Anfang des Christenthums offenbar viel schwieriger war, als heute — die erste und wie es scheint wichtigste Schwierigkeit des Diognet,

§. 37.

Beweis unseres Satzes aus dem Consens der Theologen und aus den Lehrentscheidungen der Kirche.

I. Daß die Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre für die Vernunft evident gemacht werden kann, darin stimmen die großen Theologen der Kirche aller Zeiten und aller Schulen vollkommen überein. Der heil. Bernhard bekämpft auf's Entschiedenste den Irrthum Abälards, der den Glauben als bloße Meinung bezeichnete, und stützt seine Widerlegung namentlich auch darauf, daß die Glaubwürdigkeit der Autorität, welcher wir glauben, durch unerschütterliche Gründe uns gewiß ist[1]).

So klare und unzweifelhafte Beweise hat Gott uns gegeben, daß, wenn unser Glaube nicht wahr wäre, Gott selbst uns betrogen hätte, sagt Richard von St. Victor[2]). Dieser Ausspruch ist nicht übertrieben: denn mit derselben Gewißheit, womit die Vernunft aus den natürlichen Werken der Schöpfung auf den Schöpfer schließt, muß sie auch Gott als den Urheber des Christenthums und der Kirche aus der ihr intellectualiter sichtbaren übernatürlichen Ordnung schließen.

Es genügt, nur noch den heil. Thomas anzuführen, der auch in dieser Lehre der zuverlässigste Repräsentant der Scholastik ist. Wir werden in der Lehre vom Glauben noch näher sehen, daß Thomas und alle Theologen lehren, daß, wenigstens der Ordnung nach, dem Glauben eine vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht vorangeht[3]); daß jeder, der glaubt, einen genügen-

deren Lösung der an ihn gerichtete Brief, indirekt durch die Darlegung des ganzen großen Heilswerkes, der evidenten Wahrheit des Christenthums und Unwahrheit des Heidenthums, direkt aber c. 9 bezweckt. Augustinus behandelt diese Frage VI Quaest. ad paganos (Epist. 102 ad Deograt.), q. 2. cf. de praedest. SS. c. 9 & Rretract, 4, 31.

1) Absit, ut putemus, in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia aestimatione pendulum et non magis totum, quod in ea est, certa et solida veritate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu Virginis, sanguine Redemtoris, gloria resurgentis. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis . . . Scio, cui credidi et certus sum, clamat apostolus, et tu mihi subsibilas: fides est aestimatio! *S. Bern.* Epist. 191. Denzinger l. c. S. 325.

2) Si error est, quem credimus, a te decepti sumus: iis enim signis doctrina haec confirmata est, quae nisi a te fieri non potuerunt. De trin. 1, 2. Aehnlich *Hugo a S. Vict.* Summ. Sent. 1, 1. de sacr. 1, 1. Denzinger, a. a. O. S. 326.

3) Non crederet, nisi videret, ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquod hujusmodi *S. Th.* 2, 2. q. 1, a. 4, ad 2.

den, vernünftigen Grund zu glauben hat[1]); daß daher zwar nicht der Glaubensinhalt, wohl aber die Glaubwürdigkeit Gegenstand vernünftiger Prüfung und vernünftigen Beweises ist[2]).

In der Summa c. Gent. gibt Thomas zum Beweise, daß wir nicht leichtfertig glauben „doctas fabulas secuti“[3]), einen kurzen Abriß der Hauptbeweise für die Wahrheit des Christenthums, zugleich mit einer prägnanten Widerlegung des Muhamedanismus[4]).

---

1) Qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis; unde non leviter credit. *S. Th.* 2. 2, q. 2, a. 9, ad 3.

2) Fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quandam eorum, per quae inducitur homo ad credendum: puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata. *S. Th.* 2. 2 q. 2, a. 1, ad 1.

3) 2 Petr. 1, 16.

4) Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, cum ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, coelestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono spiritus sancti repleti, summam supientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, pradictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt haberi contumtui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

Huius quidem confirmationis modus tangitur: *Quae* (scilicet humana salus) *quum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis Spiritus sancti distributionibus (Hebr. 2, 3. 4.).*

Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus

II. Diese von den Vätern und den Theologen vorgetragene Lehre hat die Kirche zu allen Zeiten nicht blos gebilligt, sondern auch gegen alle entgegenstehenden Behauptungen vertheidigt und feierlich als Dogma erklärt.

1. Innocenz XI. hat die Behauptung verworfen, „daß eine nur wahrscheinliche mit der Furcht des Gegentheils verbundene Erkenntniß der Offenbarung genüge, um den Glauben zu ermöglichen[1]). Hieraus geht hervor, daß eine mit Gewißheit verbundene Erkenntniß der Offenbarung nothwendige Voraussetzung des Glaubens ist.

2. In dem von Gregor XVI. bestätigten Widerrufe Bautain's vom 8. Sept. 1840 ist erklärt, daß die Authenticität der Offenbarung des alten und neuen Bundes mit Gewißheit bewiesen werden kann; daß dieser Beweis durch vernünftige Schlüsse aus historisch bewiesenen Thatsachen geführt werde; daß man ohne sol-

---

signis mirabilius, si ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabalibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum; quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium Prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. l. 1, c. 6.

1) Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis; imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus. Prop. XXI. ab Innoc. XI. damn. d. d. 2 Martii 1679. Näheres hierüber in der Lehre vom Glauben.

chen sicheren Beweis vom Ungläubigen nicht Glauben fordern könne. Daher geht auch in dieser Beziehung der Vernunftgebrauch dem Glauben voran und führt mit Hilfe der Offenbarung und Gnade zu ihm hin [1]).

In der Encyclica vom 9. November 1846 erklärt Pius IX., daß unser Glaube auf dem unentweglichen Grunde göttlicher Offenbarung ruhe und daß das Christenthum alle seine Kraft von der göttlichen Autorität empfange. Daß dagegen die menschliche Vernunft das Recht und die Pflicht habe, über das Factum der göttlichen Offenbarung sich zu vergewissern. Daß aber unsere Religion wirklich von Gott geoffenbart ist, das ist durch zahlreiche, wunderbare und klare Beweise über allen Zweifel gewiß; dann zählt der Papst die wichtigsten dieser Beweise auf [2]).

4) Dieselbe Wahrheit haben eine Reihe von Provinzialconcilien ausgesprochen [3]).

---

1) Pr. 6. Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis, Judaeis per Moysen et Christianis per Jesum Christum factae, probare valet.

Pr. 2. Revelatio Mosaica cum certitudine per traditionem oralem et scriptam synagogae et Christianismi probatur. *Pr. 3.* Revelationis christianae probatio ex miraculis Christi desumta, quae testium ocularium sensus mentesque percellebat, vim suam atque fulgorem quoad subsequentes generationes non amisit. Haec eadem probatio in traditione omnium Christianorum orali et scripta reperire est. Qua duplici traditione illis demonstranda est, qui vel eam rejiciunt, vel quin admittant, requirunt.

Pr. 4. Non habemus jus ab incredulo requirendi, ut divini Salvatoris nostri resurrectionem admittat, priusquam certae probationes ipsi administratae fuerint: istaeque probationes ex eadem traditione per ratiocinationem deducuntur.

Pr. 5. Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.

2) Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem quemadmodum sapientissime docet Apostolus, *rationabile obsequium* exhibeat . . . Sed quam multa, quam mira, quam splendida praesto sunt argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem et *omne dogmatum nostrorum principium radicem desuper ex coelorum Domino accepisse*, (Chrys. hom. 1 in Is.) ac proptera nihil securius, nihil sanctius exstare, et quod firmioribus innitatur principiis.

3) Z. B. *Colon.* 1860., tit. 1, c. 5. *Tolosan.* 1850, tit. 3. c. 1, (Collect. Lacens. tom. IV. p. 1045.) II. Remense 1853 c. 16. (l. c. p. 188 sq.) III. Burdigal. 1856. tit. 1, c. 4 (l. c. p. 695.) Sehr lehrreich ist die Erklärung, welche die zuletzt genannte Synode von Bordeaux über den Satz:

4. Endlich hat das Vaticanische Concil die katholische Wahrheit bezüglich unseres Lehrpunktes folgendermaßen dargelegt:

Der Glaube selbst beruht nicht auf eigener Einsicht, sondern lediglich auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes und ist ein Werk der Gnade. Damit aber unser Glaube vernünftig sei, hat Gott mit der inneren Gnadenhilfe äußere Beweise für seine Offenbarung verbunden. Diese Beweise bestehen in sichtbaren göttlichen Thaten, vor Allem in Wundern und Weissagungen, welche die sichersten und zugleich die für alle Menschen einleuchtendsten Zeichen göttlicher Offenbarung sind[1]).

Usus rationis praecedit fidem, gibt: „Ratio naturalis eo modo fidem supranaturalem, quo *natura gratiam et perfectibile perfectum* praecedit: hoc omnimoda certitudine certum est.

Si enim de fidei habitu agitur, prout per baptismi sacramentum in infantium animabus cum gratia sanctificante divinitus infunditur, habitus rationis, seu natura ipsa rationalis sola capax sit baptismi, et nisi ex Adamo prius natus fuerit; nemo in Christo possit deinde renasci.

Si autem de actu fidei, prout ab adultis elicitur res est, rationis jam non habitum tantum, sed usum et actum necessario talis actus praesupponit. Cum enim adultus nondum baptizatus, de tenebris infidelitatis in admirabile Evangelii lumen, exterius docente Ecclesiae et gratia movente interius, feliciter transfertur, absit, ut rationi aeternae, idest Christo, irrationabile obsequium praestet; et divinae sententiae immemor, juxta quam *Qui credit cito levis corde est*, absque maturo judicio et rationum quae fidem suadent, imo imperant, probo examine et certa demonstratione fidem adhibeat. Nemo enim credit, ait *S. Thomas, nisi videat esse credendum.* Secus, credit quidem, sed non ut oportet. Fanaticus est non fidelis. Porro, quod aliquid credendum est, non fides videt, sed ratio: unde infideles omnes ad legitimum naturalis rationis exercitium Ecclesia provocat, multa et magna fidei sibi danda motiva eis proponendo: quae quidem credibilitatis, ut dicimus, motiva minime ex se christianam fidem efficiunt: donum quippe Dei est; rationem tamen ad rectum, ut potest et debet, de christiana revelatione judicium efformandum trahunt; et ita huic tantae fidei gratiae locum quasi parant, quam Deus, prout et quando volet, ex bonitatis suae thesauris largietur."

1) Ut... fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula ediderunt; et de Apostolis legimus: Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem

Damit aber jeder Mensch leicht und sicher zum wahren Glauben gelangen könne, so hat Gott durch Jesus Christus die Kirche gegründet und sie mit solchen offenkundigen Kennzeichen ihrer göttlichen Stiftung ausgerüstet, daß jeder Mensch sie als die Hüterin und Lehrerin der geoffenbarten Wahrheit zu erkennen vermag. Denn nicht blos gehören allein der katholischen Kirche alle jene zahlreichen und wunderbaren Beweise an, welche die Glaubwürdigkeit des Christenthums über jeden Zweifel erheben, sondern es ist die Kirche selbst durch ihre wunderbare Ausbreitung, ihre Heiligkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allem Guten, ihre katholische Einheit und unüberwindliche Fortdauer selbst ein großer und allezeit gegenwärtiger Beweis ihrer Glaubwürdigkeit und ihrer göttlichen Sendung, sowohl für die noch nicht Gläubigen, als für ihre eigenen Kinder[1]).

Darauf bezeichnet es die Behauptung als häretisch, daß durch jene äußeren Zeichen die Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche nicht festgestellt werde, und daß daher jeder Einzelne lediglich durch innere Erfahrung und Privatinspiration zum Glauben geführt werde[2]). Deßgleichen belegt es diejenigen mit dem Anathem, welche die Möglichkeit der Wunder leugnen und deßhalb alle Wundererzählungen, auch die der heiligen Schrift, für Fabeln oder Mythen erklären;

confirmante sequentibus signis. (Marc. 16, 20.) Et rursum scriptum est: Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco. (2 Petr. 1, 19.)

1) Ut ... officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaequae institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. — Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (*Is.* 11, 12), et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. *Vat. Decr. de fid.* cap. 3.

2) Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit. *l. c. can. 3.*

sowie Jene, welche in Abrede stellen, daß die Wunder mit vernünftiger Gewißheit als solche erkannt, und daß durch sie der göttliche Ursprung der christlichen Religion gehörig bewiesen werden könne[1]).

§. 38.

Nähere Erläuterung des Grundes, Zweckes und der Natur der Glaubwürdigkeitsbeweise im Allgemeinen.

Aus den bisher vorgeführten Zeugnissen sehen wir, daß die heilige Schrift, die Ueberlieferung und die ausdrücklichen Lehrausprüche der Kirche nicht blos unsern Satz von der vernünftigen Gewißheit und Beweisbarkeit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche im Allgemeinen aussprechen, sondern auch über Grund und Zweck dieser vernünftigen Erkennbarkeit der Credibilität, sowie über die hauptsächlichen Beweisgründe oder Criterien im Einzelnen, über ihren Werth und ihren Zusammenhang sich erklären.

I. Der erste und wesentlichste Grund und Zweck, weßhalb Gott seine Offenbarung und Kirche durch wahrnehmbare und der Vernunft einleuchtende Beweise glaubwürdig gemacht hat, ist der, daß unser Glaube nicht blos ein durch die Gnade und freien Willen gewirkter übernatürlicher Akt, sondern auch zugleich ein vernunftgemäßer Akt[2]) sei. Vernünftig ist aber der Glaubensakt nicht, wie man behauptet hat, lediglich dadurch, daß eben die Vernunft den Glaubenswahrheiten zustimmt und sie für wahr hält, sondern daß sie ihnen auf vernünftige Weise zustimmt, weil sie nämlich einsieht, daß die Autorität, welche sie glaubt und um derentwillen sie die Glaubenswahrheiten zweifellos für wahr hält, glaubwürdig ist.

Dadurch wird, wie wir in der Lehre vom Glauben näher sehen werden, weder die Glaubensgewißheit auf diese Vernunfteinsicht in die Glaubwürdigkeit gegründet, noch die Gnade und der freie Wille von derselben abhängig gemacht.

II. Mit diesem ersten Zweck und Grund der Glaubwürdigkeits-

---

1) Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari; anathema sit *l. c. can. 4.*

2) Rationi consentaneum. *Vat.* oben S. 316. Note 1.

beweise ist der zweite innig verbunden oder vielmehr nur eine nähere Explication und Anwendung desselben. Die vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit soll die noch nicht Gläubigen zur Annahme des Glaubens geneigt machen und moralisch[1]) bewegen; die bereits Gläubigen aber im Glauben bestärken[2]) und in den Stand setzen, sich selbst und Anderen Rechenschaft von den vernünftigen Gründen ihres Glaubens zu geben[3]) und die Einwände gegen denselben zu überwinden.

In der Lehre vom Glauben werden wir näher sehen, daß der noch nicht Gläubige ein Recht und eine Pflicht hat, bevor er glaubt, die Gründe der Glaubwürdigkeit zu prüfen; daß dagegen der Gläubige seinen Glauben nicht von der Prüfung der Glaubwürdigkeitsgründe abhängig machen, ja ihn etwa bis zur Vollendung dieser Prüfung suspendiren oder gar, weil er die von ihm geprüften Glaubwürdigkeitsgründe nicht genügend findet, gänzlich aufgeben kann. Das kann und darf er nicht aus einem doppelten Grunde: einestheils besitzt der Gläubige von der Wahrheit seines Glaubens die jede Vernunftgewißheit übersteigende übernatürliche Glaubensgewißheit; anderntheils fehlen dem Gläubigen nie überreiche vollgenügende Glaubwürdigkeitsgründe, aus denen er jederzeit die Glaubwürdigkeit seines Glaubens einsehen kann. Er kann deßhalb nicht, wie der noch Nichtgläubige eine Prüfung der Glaubwürdigkeitsgründe zu dem Zwecke anstellen, um aus dem Zustande der Zweifelhaftigkeit zu einem sicheren Urtheile über die Glaubwürdigkeit (judicium credibilitatis) und weiterhin mit der Gnade Gottes zum Glauben erst zu gelangen, sondern nur, um in der Einsicht in die Gründe der Glaubwürdigkeit fortzuschreiten und dadurch die Begründetheit seines zugleich mit dem Glauben unerschütterlich feststehenden Glaubwürdigkeitsurtheils vollkommener und allseitiger einzusehen. Mit anderen Worten er kann nicht, wie der noch Ungläubige bezüglich der Glaubwürdigkeitsgründe ein examen *dubitativum*, sondern nur ein examen *confirmativum* anstellen.

---

1) Nämlich durch Vorstellung der vernünftigen Beweisgründe, im Gegensatz zum physischen Einflusse der Gnade.

2) Nicht als ob durch vernünftige Gründe die jede natürliche Gewißheit schlechthin übersteigende absolute Glaubensgewißheit an sich verstärkt werden könnte, sondern nur insofern als wir dadurch eine größere Einsicht in die Wahrheit des Glaubens erlangen. Vergl. S. Th. 2. 2. q. 5, a. 8. und unten in der Lehre vom Glauben.

3) 1 Petr. 3, 15.

III. Die vernünftige Einsicht in die Gründe der Glaubwürdigkeit und die Fällung eines vernünftig gewissen judicium credibilitatis übersteigt an sich die Kräfte der natürlichen Vernunft nicht. Denn sowohl die Constatirung historisch erweisbarer Thatsachen, als die natürlichen physikalischen, metaphysischen und ethischen Wahrheiten, woraus in Verbindung mit jenen Thatsachen der göttliche Ursprung und die Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche gefolgert wird, als die logischen Gesetze, kraft welcher diese Folgerung geschieht, liegen an sich innerhalb unseres natürlichen Erkenntnißvermögens. Nichts desto weniger ist vermöge der Defectibilität und der in Folge des Sündenfalles eingetretenen Verdunkelung der menschlichen Vernunft im Ganzen eine Hilfe der Gnade moralisch nothwendig, um ohne Mangel und Fehl jene Glaubwürdigkeit genügend einzusehen. Daher wird die lediglich sich selbst überlassene Vernunft, gerade wie bezüglich der praeambula fidei im engeren Sinne, so auch bezüglich der motiva credibilitatis nur zu leicht in Irrthum und Zweifel fallen. Deßhalb bedürfen die Ungläubigen um zu der an und für sich ihnen möglichen Vernunfteinsicht in die Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche zu gelangen, nicht blos einer ihre Schwäche unterstützenden inneren Gnadenhilfe, sondern auch, wenigstens der gewöhnlichen Ordnung nach, der Unterstützung eines äußeren Unterichtes, sei es durch das lebendige Wort, sei es durch Schrift, damit sie genügend und in rechter Ordnung zur Erkenntniß der Glaubwürdigkeitsgründe gelangen. Es verhält sich hier ähnlich, wie bei der Erweckung und Begründung der Einsicht in die praeambula fidei. Auch bei diesen ist, um nicht zu deficiren, und zu genügend vollständiger, irrthums- und zweifelloser Erkenntniß zu gelangen, eine Unterstützung durch die Gnade und in der gewöhnlichen Ordnung irgendwie ein Unterricht nothwendig. Dieses Bedürfniß ist in einer gewissen Beziehung bezüglich der motiva credibilitatis noch größer, da bei Erkenntniß der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche es sich nicht, wie bei den praeambula fidei, um Prämissen handelt, die von Natur jedem Menschen zugänglich sind und nahe liegen, sondern um Thatsachen und Wahrheiten, die ohne Unterricht uns unbekannt bleiben. Denn damit ein Ungläubiger die Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche aus vernünftigen Gründen zu erkennen vermöge, muß er selbstverständlich vom Christenthum und seinen Lehren, von der Kirche, ihren Zwecken, Einrichtungen und ihrem Leben, sowie von den Thatsachen, auf welche sich deren Glaubwürdigkeit stützt, irgendwelche zunächst historische Kenntniß, sei es durch eigene Wahrnehmung und Erfahrung, sei es

durch das Zeugniß Anderer haben. Je vollkommener und vollständiger seine Kenntnisse in dieser Beziehung sind, um so leichter und vollkommener kann er die Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche einsehen, mit um so größerer vernünftiger Sicherheit das Glaubwürdigkeitsurtheil fällen.

Wenn wir von der moralischen Nothwendigkeit gesprochen, daß die natürliche Kraft des Menschen durch göttliche Gnadenhilfe unterstützt werde, um in der vernünftigen Prüfung der Glaubwürdigkeit nicht mannigfach zu deficiren, so ist davon wohl zu unterscheiden die physische Nothwendigkeit einer *secundum substantiam* übernatürlichen Gnade, die nicht blos für den Glaubensakt selbst erforderlich ist, sondern auch zu allen, dem förmlichen und vollendeten Glauben vorhergehenden übernatürlichen, zum Heile dienenden Anfängen des Glaubens, zum *pius credulitatis affectus*, der also von dem blos natürlich vernünftigen judicium credibilitatis gleichfalls zu unterscheiden ist. Davon unten in der Lehre vom Glauben und in der Abhandlung von der Gnade und Rechtfertigung.

IV. Aus dem Gesagten und aus der Natur der Sache ergibt sich ferner, daß die vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit sehr verschiedene Stufen der Vollkommenheit und der Vollständigkeit hat. Sie ist um so vollkommener, aus einer je vollkommeneren Erkenntniß des Wesens und der Geschichte des Christenthums und der Kirche einerseits und andererseits aller jener natürlichen Wahrheiten, die bei der Bildung der Glaubwürdigkeitsschlüsse uns behilflich sind, sie hervorgeht und je klarer und richtiger das Denken ist. Jene Einsicht ist um so unvollkommener, je mehr es an diesen Vorbedingungen fehlt.

Hieraus ergibt sich auch, daß bezüglich der vernünftigen Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche der Gläubige, ceteris paribus, vor dem Nichtgläubigen, der Katholik vor dem Häretiker und Schismatiker Vieles voraus hat; nicht nur, weil er von vielen großen Hindernissen der Vorurtheile, Neigungen und Abneigungen, die dem richtigen Urtheile bei Ungläubigen und Irrgläubigen so große Hindernisse bereiten, frei ist; nicht nur, weil das übernatürliche Glaubenslicht, das in ihm ist, auch sein Vernunftlicht stärkt und erhebt: sondern auch, weil der Gläubige das Christenthum und die Kirche besser kennt, als selbst der gelehrte Un- und Irrgläubige dieselben zu kennen pflegt, da mit ihrer Gelehrsamkeit meist große Lücken und Mißverständnisse verbunden zu sein pflegen; ganz vorzüglich aber, weil der Gläubige von Christenthum und Kirche nicht eine rein theoretische, sondern eine prak-

tische Erkenntniß und auch jene inneren Erfahrungen hat, auf welche Beweise sich gründen, welche dem noch Ungläubigen und dem von der Kirche Getrennten nur sehr unvollkommen oder gar nicht zugänglich sind. Auch hieraus ergibt sich, daß dem Gläubigen genügende Glaubwürdigkeitsbeweise niemals fehlen und fehlen können.

V. Nach dem Bisherigen versteht es sich von selbst, daß es eine gelehrte, wissenschaftliche, und eine ungelehrte, gemein menschliche Erkenntniß und Gewißheit von der Glaubwürdigkeit des Glaubens und von den Gründen derselben gibt. Es gilt hier dasselbe, was wir früher bezüglich der praeambula fidei entwickelt haben.

Wenn wir demnach eine genügende vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit als eine natürliche Voraussetzung des Glaubens bezeichnen, so fordern wir eben so wenig einen gelehrten oder gar erschöpfenden apologetischen Beweis, als wir die natürliche Gotteserkenntniß, welche die natürliche Voraussetzung des übernatürlichen Glaubens bildet, mit einem perfekten philosophischen Beweise verwechseln. Wenn daher der heil. Thomas die Lehre der Kirche dahin präcisirt, daß man glaubt, weil man aus irgend welchen Gründen die Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden einsieht [1]), oder was dasselbe ist, ein *sufficiens inductivum ad credendum* hat, so ist darunter keineswegs ein schulgerechter, oder gar ein alle denkbaren Einwürfe widerlegender wissenschaftlicher Beweis verstanden; vielmehr genügt ein jeder, der Fassungskraft des betreffenden Individuums entsprechender, aber wahrer und objectiver [2]) Grund der Glaubwürdigkeit; mag nun derselbe mehr oder minder vollkommen formulirt und denkend durchdrungen sein; wenn er nur objectiv wahr und hinreichend erkannt ist, um ein sicheres vernünftiges Urtheil der Glaubwürdigkeit zu begründen.

---

1) S. Th. q. 1, a. 4, ad 2. S. oben S. 312. Note 3.

2) Denn rein subjective und willkürliche Gründe sind keine Gründe, auf welche irgend ein vernünftig gewisses Urtheil sich stützen kann. Damit sagen wir selbstverständlich nicht, daß eigene innere Erfahrungen rein subjective Gründe seien; es können vielmehr gewisse Thatsachen des eigenen Bewußtseins sein, aus welchen der Schluß auf die Göttlichkeit des Christenthums wohlberechnet ist. Die Erfahrung, welche ein heil. Cyprian (Ep. I, ad Donat), ein heil. Augustin (Confess.) von ihrer eigenen inneren Umwandlung durch den Glauben und die Gnade machten, war nicht nur für sie, sondern ist auch auf ihr Zeugniß hin für uns ein objectiv giltiger Beweis für die göttliche Kraft des Christenthums. Vergl. §. 38.

Auch wird aus dem Bisherigen das Verhältniß klar geworden sein, in welchem die *praeambula fidei* im engeren Sinne zu dem durch die *motiva credibilitatis* geführten Beweise der Glaubwürdigkeit stehen. Dieser Beweis hat durchweg die vernünftige Erkenntniß und Gewißheit der *praeambula fidei* zur Voraussetzung. Ohne Gott als die absolute Ursache aller Dinge erkannt zu haben, können wir auch von der Thatsache des Wunders oder der Prophetie nicht auf deren göttlichen Ursprung schließen. Ohne eine Erkenntniß von der Vorsehung zu besitzen, können wir aus den wunderbaren Führungen Gottes bezüglich der Kirche keinen Schluß auf den göttlichen Ursprung derselben ziehen. Ohne sittliche Begriffe und Erkenntnisse können wir die Argumente nicht würdigen, welche aus dem sittlichen Charakter des Stifters und der Sendboten des Christenthums und den sittlichen Früchten desselben gezogen werden. Wenn daher die Meinung aufgetaucht ist, das Dasein Gottes und folglich auch die übrigen praeambula fidei könnten nicht aus philosophischen Gründen, sondern nur aus der Offenbarung mit Gewißheit erkannt, wohl aber könne die Glaubwürdigkeit der Offenbarung aus Glaubwürdigkeitsgründen, namentlich aus Wundern und Weissagungen bewiesen werden; so steht diese Lehre nicht blos mit Schrift und Tradition und den ausdrücklichen Lehrentscheidungen der Kirche[1]) im Widerspruch, sondern es wird dabei auch gänzlich verkannt, daß nur auf Grund der vernünftigen Gewißheit der praeambula fidei ein Criterienbeweis für die Thatsache der Offenbarung und Kirche möglich ist.

Allerdings bilden auch die uns erkennbaren Thatsachen der Offenbarung ein kräftiges Argument für das Dasein Gottes und seine Eigenschaften, wie wir in der betreffenden Abhandlung der speciellen Dogmatik sehen werden. Die Existenz und die Ordnung der übernatürlichen Thatsachen manifestirt eben so, ja noch vollkommener und überzeugender, wie die natürliche Ordnung der Welt und der Weltgeschichte, das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes. Allein der Vernunftschluß aus beiden Ordnungen ist derselbe und beruht auf denselben Principien. Wenn daher der Schluß von der Existenz und Ordnung der natürlichen Welt auf die Existenz und die Vollkommenheit eines von der Welt substantial verschiedenen persönlichen Gottes nicht berechtigt ist, dann ist eben so wenig der Schluß von der Existenz des Wunders

1) *Vatic. Decr. de fide.* II, can. 1.

und der ganzen in wahrnehmbare Erscheinung getretenen übernatürlichen Ordnung auf die Existenz des persönlichen Gottes als der Ursache des Wunders und übernatürlichen Ordnung berechtigt [1]).

§. 39.

Die Glaubwürdigkeitsbeweise im Einzelnen. Innere Kriterien.

I. Wie das natürliche Universum eine Fülle der mannigfaltigsten Beweise für das Dasein Gottes darbietet, welche zugleich die Erkenntniß des göttlichen Wesens nach verschiedenen Seiten und Beziehungen vermitteln, so bietet auch die übernatürliche Welt der Offenbarung und Kirche, so weit sie in die wahrnehmbare Erscheinung tritt, uns eine Fülle der mannigfaltigsten Glaubwürdigkeitsgründe dar, welche zugleich das Wesen der Offenbarung und Kirche nach den verschiedensten Seiten und Beziehungen beleuchten.

Man kann diese Glaubwürdigkeitsgründe entweder im Einzelnen, oder in ihrem Zusammenhange, und diesen Zusammenhang wieder in verschiedener Ordnung und Weise betrachten.

So gewiß nun die Vereinigung und der Zusammenhang der verschiedenen einander gegenseitig unterstützenden Glaubwürdigkeitsbeweise ein weit kräftigeres und wirksameres Argument bildet, als je ein einzelner dieser Beweise für sich allein, so ist doch vor Allem hervorzuheben und festzuhalten, daß die von der heiligen Schrift, von den Vätern, von den bewährten Theologen und Apologeten der Kirche und von dieser selbst aufgestellten Glaubwürdigkeitsbeweise,

---

1) Daß man die Existenz der Wunderthatsachen anerkennen und zugeben kann, daß dieselben außer dem Laufe der gewöhnlichen Naturordnung erfolgen, und dabei doch einer wesentlich pantheistischen Weltanschauung huldigen, beweiset in neuester Zeit namentlich die Theorie Perty's (die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. 2. Aufl. 1872. Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes. 1869. Leipzig u. Heidelb. bei Winter), welcher im Uebermaß wunderbare Thatsachen zugibt und behauptet, daß sie aus gewöhnlichen natürlichen Ursachen nicht zu erklären seien, sie aber aus der über die gewöhnliche Naturordnung hinausgreifenden „gädämonischen Wirksamkeit" erklärt. Auch der moderne Spiritismus ist ein Beleg. So gut derselbe mit seinen Wundern des Aberglaubens und dämonischer Mystik jetzt den Deismus predigt, kann er auch den Pantheismus und Atheismus predigen. Wenn die ersten Principien der Vernunft und die daraus fließende vernünftige Erkenntniß des wahren Gottes nicht feststehen, dann wird dieselbe Sophistik und Phantasie, welche den Pantheismus erzeugt, auch alle Wunder in ihrem Sinne erklären und erklären können.

nicht nur in diesem Zusammenhang beweiskräftig sind, sondern daß ein jedes dieser Argumente auch für sich allein einen vollständig gewissen und deßhalb vollkommen genügenden Glaubwürdigkeitsgrund liefert. So genügen z. B. nicht nur die Wunder, oder die Weissagungen für sich, sondern es genügt an sich jedes einzelne vollkommen erwiesene und feststehende Wunder, wie eine jede einzelne unzweifelhafte und unzweifelhaft erfüllte Weissagung, um die Göttlichkeit des Christenthums genügend darzuthun[1]). Dasselbe gilt von den anderen hauptsächlichen Argumenten. Wohl gibt es auch untergeordnete und minder vollkommene Beweise, die für sich allein nicht genügen und daher der Unterstützung durch andere Argumente bedürfen, um eine vollgenügende Gewißheit zu begründen. Solche schwächere Argumente sind eben nur Wahrscheinlichkeitsgründe, die nur in gegenseitiger Vereinigung einen genügend starken Indicienbeweis constituiren.

Allein eben deßhalb weil die großen Beweise des Christenthums und der Kirche nicht bloße Wahrscheinlichkeitsgründe, nicht bloße Indicien, sondern für sich vollgiltige Beweise sind, dürfen wir der Vorstellung nicht Raum geben, daß sie nur im Zusammenhange mit anderen Argumenten, nicht aber für sich allein genügten[2]).

II. Man pflegt die Glaubwürdigkeitsbeweise in innere und äußere einzutheilen. Unter jenen versteht man zunächst solche, welche aus dem Inhalt der Lehre entnommen sind, während diese sich auf äußere Thatsachen stützen, durch welche die Lehre beglaubigt wird. Die inneren Beweise pflegt man wieder in negative und in positive zu unterscheiden. Unter negativen versteht man solche Beweise, deren Vorhandensein beweist, daß die fragliche Lehre von Gott geoffenbart sein kann, während die positiven Beweise zeigen, daß sie wirklich von Gott geoffenbart ist.

---

1) So haben auch vielfach die Apologeten des Christenthums dessen Wahrheit aus einer einzigen Thatsache, z. B. aus der Auferstehung Christi nachgewiesen. Niemand wird auch in Abrede stellen, daß die einzige Heilung des Blindgeborenen, wie Johannes, (c. 9) sie constatirt, für sich allein vollkommen die gesunde Vernunft zu dem *Joann.* 9, 30—33 gezogenen Schlusse berechtigt. Vgl. oben S. 291, Note 1.

2) Auch in dieser Beziehung ist es wie mit den Gottesbeweisen. Es ist, wie wir an seinem Orte sehen werden, eine falsche Meinung, daß diese Beweise nur in ihrer Vereinigung und gegenseitigen Ergänzung das Dasein des persönlichen Gottes beweisen, vielmehr ist die Vollbeweiskraft eines jeden dieser Beweise festzuhalten; obwohl sie ganz gewiß gegenseitig einander bekräftigen und die Eigenschaften Gottes vollkommener expliciren.

Concret gesprochen besteht das negative Criterium darin, daß die Lehre Nichts enthält, was mit der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit in Widerspruch steht.

Daß dieses negative Criterium an sich begründet ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Gott, der absolut Wahrhaftige und Heilige, kann nichts offenbaren, was mit der Wahrheit und Sittlichkeit, welche er selbst uns durch das Licht der Vernunft und das Gewissen erkennbar gemacht, in Widerspruch steht. Deßhalb ist es unmöglich, daß eine von Gott geoffenbarte Lehre einen Widerspruch gegen die natürliche Vernunftwahrheit und das natürliche Sittengesetz enthalte[1]). Daher kann jeder behauptete derartige Widerspruch als nicht vorhanden nachgewiesen werden[2]). Umgekehrt ist jede Religion, die solche Widersprüche gegen die natürliche Wahrheit enthält, falsch und kann unmöglich von Gott sein[3]). Demgemäß zeigt auch die heilige Schrift selbst, und zeigten die Apologeten dem Heidenthume gegenüber, daß das Christenthum in seiner Gotteslehre und seinem Gesetze vollkommen mit der Vernunft und dem Gewissen übereinstimme, während die Grundsätze und Gesetze des Heidenthums und der heidnischen Philosophie denselben vielfach widersprechen. In gleicher Weise verfährt auch die spätere Apologetik und hat man von jeher katholischerseits vernunftwidrige Lehren der Häresien als evidente Beweise ihres ungöttlichen Ursprunges angesehen.

---

1) Ea quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec ea falsa esse sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia ergo solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. — Illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor naturae nostrae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. *S. Thom. S. c. g.* 1, 7.

2) *S. Thom. S. Th.* 1, q. 1. a. 8. Vgl. unten über das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft.

3) Daraus ergibt sich z. B. von vornherein die Falschheit aller polytheistischen, pantheistischen, emanatistischen Religionssysteme, deßgleichen die Falschheit des Islam mit seinem Fatalismus, sowie aller Lehren, welche den freien Willen oder andere natürliche Wahrheiten leugnen.

So wohl begründet das fragliche negative Argument ist, so sehr wurde es durch den Rationalismus und Semirationalismus mißbraucht.

1. Der Rationalismus behauptet, daß die Vernunftgemäßheit der Lehre das einzige Criterium der Wahrheit und des göttlichen Ursprungs einer Religion sei. Es beruht dieses auf der Voraussetzung, daß entweder die menschliche Vernunft selbst die einzige Offenbarung Gottes sei, oder daß die göttliche Offenbarung, wenn man eine solche noch irgendwie zugibt, keinen anderen Zweck habe, als die Mittheilung der bloßen Vernunftreligion und die Erziehung des Menschen zur blos natürlichen Sittlichkeit. Von diesem Standpunkte aus unterwarf dann der Rationalismus das gesammte Christenthum der Critik der Vernunft und schied alle übernatürlichen Geheimnisse und übernatürlichen Thatsachen aus demselben und insbesondere aus der heiligen Schrift aus, indem er dieselben entweder einfach als Zusätze menschlichen Wahnes verwarf, oder die Wunder als natürliche Vorgänge, die Glaubensgeheimnisse als symbolische Verhüllungen rein natürlicher Wahrheiten erklärte.

Dieses rationalistisch gefaßte Criterium der Vernunftgemäßheit der Lehre bot dann auch das einfachste und bequemste Mittel, um mit Einem Schlage und ohne jede Untersuchung die Falschheit des thatsächlich wirklichen Christenthums zu beweisen. Da nämlich dasselbe zugestandener und notorischer Maßen übernatürliche Geheimnisse enthält, ja sein ganzer wesentlicher Inhalt übernatürlich und übervernünftig ist, so hatte man, durch die dem Rationalismus eigenthümliche Verwechselung des Uebernatürlichen mit dem Widernatürlichen, des Uebervernünftigen mit dem Vernunftwidrigen, einen jede Discussion abschneidenden peremptorischen Beweis der Falschheit, weil Widervernünftigkeit des gläubigen Christenthums, in specie des Katholicismus sich geschaffen. Auf diesem Standpunkte erscheinen dann Wunder und Weissagungen nicht als Argumente für, sondern als Beweise gegen die Wahrheit einer Religion; denn sie sind ja etwas Uebernatürliches[1]) und deßhalb Wahn oder Trug.

---

1) Diese falsche Voraussetzung des Rationalismus war und ist bis zur Stunde die Hauptwaffe der modernen Aufklärung. Durch sie hat Kant das Christenthum auf „die Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft" reducirt und bereits die Bibel als ein populäres Fabelbuch zur Exemplificirung der reinen Vernunftwahrheiten dargestellt. In gleicher Weise haben Fichte, Schelling und Hegel vom hohen Richterstuhle ihrer Speculation über Christenthum, Bibel und Kirche zu Gericht gesessen und sie nach ihren pantheistischen

Wenn daher die christliche Apologetik die Uebereinstimmung mit der natürlichen Wahrheit als wesentliches negatives Criterium der geoffenbarten Wahrheit aufstellt, so ist sie selbstverständlich weit entfernt, letztere dem Urtheile der subjectiven, so vielfach dem Irrthume angeheimgefallenen Vernunft zu unterwerfen; wohl aber kann sich die in der natürlichen Wahrheit stehende Vernunft überzeugen, daß die Lehre des katholischen Christenthums nicht blos keiner vernünftigen Wahrheit widerspricht, sondern die sittlich-religiöse Vernunftwahrheit in höchster Reinheit und Vollständigkeit enthält.

Durch diesen letzteren Umstand gestaltet sich unser an sich negatives Argument in Verbindung mit der Thatsache, daß alle anderen Religionen, wie nicht minder alle antiken und modernen philosophischen Systeme, daß also die sich selbst überlassene menschliche Vernunft nie und nirgends die natürliche religiöse und sittliche Wahrheit in ihrer ganzen Integrität und Reinheit gefunden, besessen und bewahrt hat, in concreto zu einem überaus einleuchtenden und kräftigen positiven Argumente. Denn wohl wäre es an sich physisch möglich, daß alle der Vernunft zugänglichen religiösen und sittlichen Wahrheiten, wie sie im alten und neuen Testamente in ihrer ganzen Vollständigkeit und Reinheit uns vorliegen, lediglich ein Produkt menschlicher Vernunftthätigkeit wären. Allein wenn wir den thatsächlichen Zustand der menschlichen Vernunft und die weltgeschichtliche Thatsache in Erwägung ziehen, daß außerhalb der Kirche des alten und neuen Bundes diese Wahrheiten nie und nirgends rein und vollständig erkannt, vielmehr immer und überall verstümmelt, verdunkelt, ja oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt waren, indem Polytheismus, Pantheismus, Materialismus, alle möglichen Wahnsysteme, zu denen auch der die wahre vernünftige Idee Gottes und des Menschen verstümmelnde Deismus gehört, die Geister beherrschten; so muß die Vernunft mit höchster moralischer Gewißheit schließen, daß Israel und die Christenheit den

---

Systemen umgedeutet. So verfährt der modernste Rationalismus in all' seinen verschiedenen Nüancirungen. Es ist immer dasselbe alte Spiel in aufgefrischten Formen. Das ungläubige und vernunftwidrige Leugnen der Möglichkeit einer übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die Welt, darauf hin das Verwerfen der übernatürlichen Thatsachen ohne jegliche redliche und vernünftige Prüfung, der Versuch, dem Christenthum, das nun einmal die Welt beherrscht, die un- und widerchristlichen Gedanken des eigenen deistischen, emanatistischen, pantheistischen Systems zu unterschieben und nach diesem Systeme als der Norm der absoluten Wahrheit Alles zu messen.

Besitz der reinen und vollständigen vernünftigen Wahrheit nicht menschlicher Kraft, sondern, wie die gläubige Menschheit von Anbeginn bis auf diese Stunde selbst bekennt, der göttlichen Offenbarung verdankt[1]).

2. Eine falsche Anwendung des Criteriums der Vernunftgemäßheit wäre es, wenn man daraus folgern wollte, daß Niemand glauben könne, bevor er durch eine Prüfung aller Lehren des Christenthums, insbesondere auch der Geheimnißlehren, sich überzeugt habe, daß keine derselben mit der Vernunft oder irgend einer natürlichen Wahrheit in Widerspruch stehe — eine Forderung, die auf die Spitze getrieben, allen Glauben durch eine endlose Skepsis in Frage stellt. Um glauben zu können und zum Glauben verpflichtet zu sein, genügt vollkommen, daß man aus irgend welchen äußeren Criterien des göttlichen Ursprungs der geoffenbarten Wahrheit gewiß ist. Denn so wie ich genügend von der Thatsache der Offenbarung vernünftig gewiß bin, bin ich auch in gleichem Grade gewiß, daß die geoffenbarte Wahrheit keinen Widerspruch gegen irgend eine natürliche Wahrheit enthält und enthalten kann[2]).

Wohl kann daher von jeder geoffenbarten Wahrheit gezeigt werden, daß sie der Vernunft nicht widerspricht; allein daß eine solche in's Einzelne gehende Prüfung der Annahme des Glaubens vorhergehe, ist nicht nothwendig; es genügt vielmehr, daß aus irgend welchen anderen Gründen die Glaubwürdigkeit feststeht[3]).

---

1) Maistre sagt irgendwo, daß kein anderes Argument für die Göttlichkeit der Offenbarung ihm so evident vorkomme, als die Thatsache, daß Israel allein die reine Gotteserkenntniß und das reine Sittengesetz, das ein-für allemal das Grundgesetz der Menschheit ist und bleiben muß, den Dekalog, besaß, während alle, auch die hochgebildetsten Völker dem Polytheismus verfallen waren und bleiben, bis das Christenthum sie daraus befreit. — Wollte man dieses dem natürlichen Genie des Volkes Israel zuschreiben, so ist von allem Anderen abgesehen, daran zu erinnern, daß die Juden nur durch das Festhalten an ihrem, obwohl für sie nun todten und in seinem innersten Wesen nicht mehr erkannten Gesetze, die wahre Gotteserkenntniß bewahren, das ungläubige Judenthum dagegen zu allen Zeiten der eifrigste Anhänger und Verbreiter aller gerade im Schwange gehenden Irrthümer war. Auch darf man nicht vergessen, welchen Abirrungen von der reinen Lehre des alten Testamentes das talmudistische Judenthum anheimgefallen ist.

2) Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., letzter Band, S. 388 ff.

3) Die wissenschaftliche Theologie führt bis in's Einzelnste den Beweis, daß keine einzige katholische Glaubenslehre mit der Vernunft und der natürlichen Wahrheit in Widerspruch steht. Die Apologeten machen aber auch mit Recht eine Reihe von Inductionsbeweisen geltend, aus welchen diese

III. Der wesentliche Inhalt der geoffenbarten Lehre besteht nicht in jenen natürlichen Wahrheiten, welche auch schon die Vernunft — wenn auch nicht genügend — zu erkennen vermag, sondern in übernatürlichen und deßhalb geheimnißvollen Wahrheiten, welche die Vernunft weder finden, noch, nachdem sie ihr durch die Offenbarung gegeben sind, vollkommen begreifen kann; denn das Christenthum ist die Offenbarung von dem großen Geheimnisse unseres übernatürlichen Heiles, das in der Menschwerdung Gottes und in dem Werke und Reiche des Gottmenschen seinen Mittelpunkt und seine Vollendung hat.

Es fragt sich nun, in wie fern dieser übernatürliche und geheimnißvolle Inhalt der Offenbarung geeignet ist, einen Glaubwürdigkeitsgrund, ein vernünftiges Criterium für den göttlichen Ursprung des Christenthums abzugeben.

Gänzlich zu verwerfen ist der rationalistische Gedanke, daß die Mysterien des Christenthums durch die Vernunft könnten bewiesen und begriffen werden. Das wäre der pure Rationalismus auf die Geheimnisse des Christenthums angewendet, welche durch solche rationalistische Behandlung unausbleiblich verfälscht werden. Und doch glaubten der Güntherianismus und andere semi-rationalistische Systeme eine solche „speculative Begründung der Geheim-

---

Uebereinstimmung zwischen der Vernunft und der geoffenbarten Wahrheit mit vollkommener moralischer Sicherheit sich ergibt. Namentlich ist Bürge dafür die christliche Wissenschaft aller Jahrhunderte. Was die größten theologischen und philosophischen Geister aller Zeiten, die zugleich die edelsten, ja heiligsten Männer waren, im vollkommensten Einklang mit der Vernunft gefunden haben, kann unmöglich der gesunden Vernunft widersprechen. Dafür ist auch Bürge die nicht christliche und die dem Christenthum feindliche Wissenschaft. Sie kämpft seit Jahrhunderten gegen das Christenthum, kann aber dasselbe keiner Unwahrheit überführen. Ferner trägt die außer- und widerchristliche Wissenschaft und Philosophie in ihren endlosen Spaltungen, zahllosen Widersprüchen und in ihrem beständigen Wechsel eben so die Signatur des Irrthums, wie die katholische Wissenschaft in ihrer stets sich gleichbleibenden Einheit das Merkmal der Wahrheit an sich. Ferner hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß wenn alle Punkte der katholischen Lehre von Ungläubigen oder Irrgläubigen angegriffen wurden, auch jeder einzelne Punkt derselben unter den Un- und Irrgläubigen zahlreiche Vertheidiger gefunden hat. Ein noch viel größerer Beweis, als die Geschichte der Wissenschaft, ist jedoch die später zu betrachtende Bekehrung der Welt zum Christenthum und die religiöse intellectuelle und sittliche Regeneration der Menschheit durch dasselbe: denn beides setzt den Einklang des Christenthums mit der Vernunft und der sittlichen Natur des Menschen wesentlich voraus.

nisse" des Christenthums als die vollkommenste Rechtfertigung und Apologie desselben betrachten zu können. Solchem Wahne huldigte bereits Abälard, Raimundus Lullus, und die gesammte alte und spätere falsche Gnosis und Theosophie[1]).

Allein wenn wir eine solche apologetische Geltendmachung der Glaubensgeheimnisse zurückweisen müssen, so folgt daraus nicht, wie Einige anzunehmen scheinen, daß dieselben in keiner Beziehung als *motiva credibilitatis* geltend gemacht werden dürften. Solches ist vielmehr stets von den bewährtesten Vertheidigern des Christenthums und der Kirche in mannigfaltiger Weise geschehen[2]).

Schon die oben[3]) betrachteten, der Vernunft einleuchtenden Gründe, welche die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten als möglich und congruent darthun, sind ein Wahrscheinlichkeitsbeweis dafür, daß eine göttliche Offenbarung auch höhere und vollkommenere Aufschlüsse über Gott und unser Verhältniß zu ihm enthalte, als die bloße Vernunft zu gewähren vermag. In so fern sind Mysterien schon im Allgemeinen, wenn auch nicht ein Beweis, doch ein Indicium des göttlichen Ursprunges einer Lehre.

Sie sind es um so mehr, wenn sie, wie die Geheimnisse des Christenthums, über alle Gedanken des Menschen überhaupt und insbesondere über den Ideenkreis der ganzen Weltperiode, in der das Christenthum in die Welt eintrat, erhaben, ja mit demselben vielfach im Gegensatze sind[4]).

---

1) S. im folgenden Buche die Abhandlung von den Glaubensgeheimnissen. — 2) Vgl. oben S. 308—309. — 3) §. 29. — 4) Man hat sich zwar abgemüht, das Christenthum als ein Product natürlicher Geistesentwickelung darzustellen. Nichts kann unbegründeter sein. Im alten Testament sind allerdings die Mysterien des Christenthums durch die Offenbarung grundgelegt; allein selbst diese göttlichen Keime hätten sich ohne die Sonne der neuen und vollkommenen Offenbarung in Christus nie erschlossen, wie die Geschichte des von der Verheißung und dem Heile abgefallenen Judenthums genugsam beweist. Auch lagen durch die Natur der Dinge und die Vorsehung Gottes nicht nur in der heidnischen Philosophie, sondern auch in den so entstellten Traditionen der heidnischen Religionen, wie z. B. in der Idee des Opfers und der Versöhnung, Anknüpfungspunkte für das Christenthum, die auch von den christlichen Apologeten, mitunter mit Uebertreibung, ausgenutzt wurden. Dagegen die sich selbst überlassene heidnische Philosophie war, wie gleichfalls die Geschichte documentirt, nicht bloß unchristlich, sondern antichristlich und rief, wo sie bestimmend auf das christliche Denken einwirkte, nur Irrlehren hervor, die gerade die Grundwahrheiten des Christenthums zerstörten. (Vgl. oben S. 192, Note 2.) Die philonisch-platonische Logoslehre erzeugte nicht, sondern zerstörte in emanatistisch-pantheisti-

Aber auch der Inhalt der übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums selbst schließt, wie Väter und Theologen zum Theil ausdrücklich, zum Theil implicite lehren, apologetische Momente von großer Kraft und Wirksamkeit in sich.

In ihrem der Vernunft einleuchtenden harmonischen Zusammenhange unter einander und mit allen natürlichen Wahrheiten, in ihrer Congruenz zur Natur des Menschen und allen Bedürfnissen des Einzelnen und der Gesammtheit, in dem Lichte, das sie über alle natürlichen Verhältnisse und insbesondere über die sonst so räthselhafte Beschaffenheit und Geschichte der Menschheit verbreiten, in den wesentlich aus dem Glauben an die Geheimnisse entspringenden Tugenden und Früchten des christlichen Lebens erkennt die erleuchtete Vernunft starke Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Was den zuletzt angedeuteten Punkt betrifft, so beruht die ganze Wirklichkeit der Kirche und des Christenthums auf dem lebendigen Glauben gerade an die übernatürlichen Geheimnisse desselben. Ohne diese Geheimnisse ist die ganze Wirklichkeit des Christenthums unerklärlich, nur durch sie wird sie erklärlich. Dieser wesentliche Zusammenhang zwischen den christlichen Glaubensgeheimnissen und der großen Thatsache des Christenthums und der Kirche berechtigt uns allerdings zunächst, wie in dem äußeren Criterium geschieht, von dieser Thatsache, die sich nur übernatürlich erklären läßt, auf den göttlichen Ursprung und die Wahrheit des Christenthums und seiner Geheimnisse zu schließen, und in so fern sind die Mysterien das zu Beweisende, nicht selbst Beweis. Allein es documentirt sich auch in dieser Thatsache die Angemessenheit der übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums zur menschlichen Natur und den höchsten und wesentlichsten Bedürfnissen derselben, und in so fern liegt in den Thatsachen die Bestätigung dieses inneren Criteriums.

---

scher Weise den richtigen Begriff der Trinität und selbst die wahre Gottesidee. Wenn man von Verwandtschaft der stoischen Moral mit dem Christenthum geredet hat, so ist zu erwidern, daß dem Geiste des Christenthums nichts so sehr widerspricht, als die vernunftstolze Selbstgerechtigkeit der Stoa. Nicht das Christenthum ist mit dem Stoicismus verwandt, sondern, wie Hieronymus bemerkt, der Pelagianismus. Das Gleiche läßt sich von allen angeblich mit dem Christenthum verwandten Systemen alter und neuerer Zeit nachweisen. Alle, welche diese Theorie von der Entwickelung der christlichen Ideen aus der Geschichte des menschlichen Geistes aufstellten, haben selbst vom Christenthum keine richtigen Begriffe gehabt.

Insbesondere kommt hier das Centralgeheimniß des Christenthums: der Fall des Menschengeschlechtes im Stammvater und dessen Erlösung durch Christus in Betracht.

In dieser Beziehung ist namentlich das Wort Pascal's berühmt, daß ohne das Geheimniß des Sündenfalls und der Erbsünde der Mensch ein viel unerklärlicheres Geheimniß, als diese Dogmen, wäre [1]). Dieser Gedanke, daß nur der Fall und die Erlösung den wirklichen Zustand und die wirkliche Geschichte der Menschheit erklärt, ist namentlich durch die neuere Apologetik vielfach als ein Hauptbeweis für die Wahrheit des Christenthums ausgebeutet und sind dergestalt gerade die dem Rationalismus so anstößigen beiden Hauptgeheimnisse als die entscheidendsten Beweise für das Christenthum aufgestellt worden. Von anderer Seite wurde jenem Worte Pascals ein bajanisch-jansenistischer Sinn vorgeworfen.

Nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Behauptung, daß der Zustand der Menschheit sich nur durch das Mysterium der Erbsünde erklären lasse, den bajanisch-jansenistischen Irrthum nahe legen kann, daß die Verleihung der ursprünglichen Gerechtigkeit nothwendig, weil eine Forderung der Menschennatur, der status naturae purae also unmöglich gewesen sei. Allein jener Gedanke kann auch in richtigem Sinne aufgefaßt und durchgeführt werden, wie dieses auch von den angesehensten Theologen geschehen ist [2]).

Der gegenwärtige Zustand der Menschheit ist, wie wir oben sahen, keineswegs in jeder Beziehung dem Stande der puren

---

1) L'homme serait plus inconcevable sans la mystère de la déchéance, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. Vgl. namentl. Pensées, part. 2, art. 5. Vgl. oben S. 207, Note 3.

2) Z. B. Bossuet, der gewiß nicht bajanisch-jansenistisch war. Vom Menschen in seinem gefallenen Zustande sagt er: „Contemplez cet édifice, ces masures mal assorties avec ces fondements si magnifiques, ne crient elles pas assez haut que l'ouvrage n'est pas en son entier? J'ai peine à me reconnaître. Est-ce là cet homme faite à l'image de Dieu, le miracle de sa sagesse et le chef-d'oeuvre de ses mains? C'est lui même, n'en doutez pas. D'où vient donc cette discordance? C'est que l'homme a voulu bâtir à sa mode sur l'ouvrage de son créateur, et il s'est éloigné du plan. Ainsi, contre la regularité du premier dessein, l'immortel et le corruptible, le spirituel et le charnel, l'ange et la bête, en un mot, se sont trouvés tout-a-coup unis. *Voilà le mot d'énigme.* La fois nous a rendus à nous-mêmes, et nos faiblesses honteuses ne peuvent plus cacher notre dignité naturelle. *Serm.* Carême, vendr. 4. Sem. Vgl. *Dechamps*, Archev. de Malines. La question religieuse résolue par les faits. Tournai chez Casterman 1860, tom. 1, chap. 9 sq. & tom. 2, p. 396 sq.

Natur gleichzusetzen. Allerdings kann man aus diesem Zustande an und für sich weder die Existenz eines übernatürlichen Urzustandes, noch die Thatsache des Falles und der Fortpflanzung der Erbsünde mit vernünftiger Nothwendigkeit folgern. Aber das kann die Vernunft mit großer Klarheit einsehen, daß das Dogma vom Falle und von der Erbsünde einer- und der Erlösung andererseits in der befriedigendsten Weise die größten Fragen der Menschheit und der Menschheitsgeschichte löset und die tiefsten Bedürfnisse der menschlichen Seele befriediget [1]).

Daß darin aber in der That, namentlich für tiefer blickende Geister, ein sehr gewichtiger Grund der Glaubwürdigkeit liegt, ist eben so gewiß, als in der Wirklichkeit zahllose Ungläubige nicht so sehr durch äußere Beweise, als durch das Bedürfniß der Seele nach Erlösung, nach Sündenvergebung, nach Licht und Kraft, mit Hilfe der Gnade zum Glauben geführt worden sind.

---

1) Auch löst das Geheimniß des Sündenfalles und der Erlösung allein in befriedigender Weise den schweren Einwand, den schon Diognet gegen das Christenthum erhob und der bis auf diese Stunde als der wichtigste unter allen Einwänden geltend gemacht wird, nämlich die Frage: Wenn das Christenthum und die Kirche göttlich und zum Heile nothwendig sind, wie vereinigt es sich dann mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes, daß so viele Jahrtausende und bis auf diese Stunde der bei weitem größte Theil der Menschheit desselben entbehret? Freilich wäre dieser Einwand, wenn wir ihn auch nicht zu lösen vermöchten, kein vernünftiger Grund, dem Christenthum den Glauben zu versagen, wenn es durch genügende positive Gründe als göttlich beglaubigt ist. Noch weniger wäre es vor der Vernunft und dem Gewissen zu rechtfertigen, wenn man für sich selbst und seine Mitmenschen das einzig gegebene Mittel des Heiles verschmähen wollte, weil man Gottes Gerichte und den Untergang so vieler Seelen nicht begreift. Die Apostel und alle ihre ächten Nachfolger haben nicht gefragt: warum ist die Welt nicht längst christlich, sondern haben sich beeilt, sie so schnell als möglich christlich zu machen. So sollen auch wir handeln, nicht aber zu unserem und Anderer Verderben grübeln. Allein immerhin verbreitet das große Geheimniß des Sündenfalls und der gerechten Zulassung seiner Entwickelung in der Menschheit, in Verbindung mit der auf alle Zeiten sich erstreckenden Gnade der Erlösung, auch über jene Frage genügendes Licht, um jede gesunde Vernunft vollkommen zufrieden zu stellen. Das Christenthum ist eben nicht die normale Entfaltung der ursprünglichen Gnade in der sündelosen Menschheit, sondern es ist das Geheimniß der Wiederversöhnung und Wiederherstellung der gefallenen und dem gerechten Gerichte verfallenen Menschheit, eine Gnadenordnung, welche die Ordnung der Natur und die freie Entwickelung des Bösen nicht vernichtet. Daraus erklärt es sich, warum die Wahrheit und Gnade in dieser Menschheit nur in einem beständigen Kampfe mit dem Bösen und nur allmählig sich offenbart, sich ausbreitet und Boden gewinnt.

IV. Mit diesem inneren positiven Beweis aus der allseitigen Angemessenheit der katholischen Lehre, sowie auch aller Einrichtungen der Kirche, zu den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens, wie nicht minder zu den Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft, ist ein anderes Argument: das aus der eigenen inneren Erfahrung der Wahrheit und Gnade des Christenthums, nicht identisch, wohl aber nahe verwandt. Daß diese innere Erfahrung der Kraft und des Trostes, insbesondere aber der heiligenden Wirkungen des wahren katholischen Christenthums ein Glaubwürdigkeitsgrund für dessen Wahrheit und Göttlichkeit ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Hat ja Christus, und haben die Apostel ausdrücklich darauf hingewiesen[1]). Allein ebenso gewiß ist es, daß die ausschließliche Geltendmachung dieses Grundes nicht als zuverlässiges objectives Criterium genügt, vielmehr den größten und verderblichsten Täuschungen und dem extremsten Subjectivismus Thor und Thüre eröffnet. Denn obwohl keine Irrlehre und auch kein unverschuldeter Irrthum jemals in Wahrheit der Seele jenen Frieden, und noch weniger jene Heiligung verleihen kann, welche Christus Denen, die guten Willens sind, in seiner Kirche schenkt, und obwohl nur Jene, welche dem äußeren Worte Christi in seiner Kirche gehorsam sind, auch das innere Zeugniß des heiligen Geistes in sich selber tragen; so können doch Irrgläubige und Schwärmer, wie die tägliche Erfahrung lehrt, eines falschen Friedens genießen, bezüglich ihres Seelenzustandes den größten Selbsttäuschungen sich hingeben und eines innerlichen Lichtes und Zeugnisses sich rühmen, das nichts weniger, als das Licht und Zeugniß des heiligen Geistes ist.

Umgekehrt kann der Rechtgläubige aus Schuld seiner Sünden in einem Zustande des inneren Unfriedens sein, der nicht die Falschheit seines Glaubens, wohl aber die Sündhaftigkeit und Gnadenlosigkeit seiner Seele beweist. Denn etwas anderes ist der Gnadenstand und etwas anderes der wahre Glaube und die Theilnahme an der wahren Kirche.

Aber auch im Stande der Gnade, ja im Stande hoher Heiligkeit kann die Seele schwere innere Kämpfe und Versuchungen gegen den Glauben erleiden, in einen Zustand der Finsterniß und Desolation gerathen, wo sie die Kraft des Christenthums und seiner Gnade nicht mehr empfindet. In einem solchen Zustande müßte dann leicht die Seele der Verzweiflung anheimfallen, wenn sie meinte, daß innerliche Erfahrung das einzige Criterium der

1) S. oben S. 294 ff.

Wahrheit sei, während die durch eine Wolke äußerer Zeugnisse beglaubigte Autorität Christi und seiner Kirche für sie der unzerreißbare Anker im Sturme und die sichere Leuchte auch in der tiefsten Nacht[1]) der Versuchung bleibt.

Daher haben die Apostel die Gläubigen wohl auch an den Frieden Christi und das innere Zeugniß des heiligen Geistes erinnert, und hat Christus selbst Denen, die sein Wort halten, versprochen, daß sie seiner Wahrheit und Göttlichkeit in sich selbst innewerden sollten; nimmermehr aber haben sie diese innere Erfahrung zum einzigen oder auch zum hauptsächlichsten Criterium der Wahrheit gemacht.

V. Obwohl nach dem Bisherigen die inneren Criterien des Christenthums — seine im nachdenkenden Geiste sich bewährende göttliche Wahrheit, seine in der eigenen innersten Lebenserfahrung sich documentirende versöhnende und heiligende Kraft — vollkommen berechtigte und die gesunde und redliche Vernunft überzeugende Glaubwürdigkeitsgründe sind, so haben sie dennoch ihre volle Geltung nur in Vereinigung mit den äußeren Criterien, welche aus vielen Gründen die erste Stelle einnehmen, daher auch stets von Schrift und Ueberlieferung in den Vordergrund gestellt werden. Denn die inneren Criterien sind allzu leicht subjectiver Täuschung ausgesetzt; sie eignen sich weniger für die Fassungskraft Aller; das Argument aus dem Inhalt der Geheimnisse insbesondere setzt eine genauere Kenntniß derselben, das aus der inneren Erfahrung den Glauben und die Bekehrung voraus. Es sind daher diese beiden Argumente zwar für die Gläubigen einleuchtend, nicht aber für die Ungläubigen. Auch entspricht es dem Charakter einer für die ganze Menschheit ein- für allemal gegebenen göttlichen Offenbarung und Kirche, daß, wie sie selbst als göttliche Thatsache und als objective Autorität in der Geschichte dastehen, zunächst auch für alle Menschen und alle Zeiten durch historisch feststehende äußere Zeugnisse und Merkmale beglaubigt seien.

§. 40.

Von den Glaubwürdigkeitsgründen im Einzelnen. Fortsetzung. Aeußere Kriterien.

I. Die äußeren Glaubwürdigkeitsgründe sind historisch nachweisbare äußere Thatsachen, in welchen eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes sich bekundet und aus denen daher diese göttliche Wirksamkeit mit vernünftiger Gewißheit erschlossen werden kann.

---

1) 1 Petr. 1, 19.

Es ist daher an diesen Thatsachen ein Doppeltes zu unterscheiden: 1) das wahrnehmbare äußere Faktum, das wir, wenn es noch fortdauert, selbst wahrnehmen, wenn es vorübergegangen, durch die allgemein giltigen historischen Zeugnisse[1]) nachweisen können; 2) die in dem äußeren Faktum sich kundgebende übernatürliche göttliche Wirksamkeit, welche an sich und unmittelbar nicht wahrgenommen, wohl aber nach den allgemein giltigen Vernunftprincipien durch einen logischen Schluß aus jener Thatsache mit vernünftiger Gewißheit gefolgert werden kann.

Der rationalistische Einwand gegen den Beweis aus äußeren Criterien, insbesondere aus Wundern und Weissagungen, daß derselbe nämlich auf einem fehlerhaften Cirkelschluß beruhe, indem man ein übernatürliches Wunder, z. B. die göttliche Sendung Christi, durch andere übernatürliche Wunder, z. B. seine Wunderthaten oder seine Auferstehung beweisen wolle[2]), ist daher ein ganz oberflächliches Sophisma. Denn wir beweisen nicht durch ein unbewiesenes Uebernatürliche ein anderes unbewiesenes Uebernatürliche, sondern aus einer bewiesenen historischen Thatsache erschließen wir durch evidenten Vernunftschluß den übernatürlichen Charakter dieser Thatsache, die dadurch als ein Zeugniß Gottes vernünftig feststeht, und woraus wir dann nach denselben Gesetzen der Vernunft die Wahrheit des dadurch Bezeugten, z. B. der göttlichen Sendung Christi, folgern.

---

1) Wenn daher für den Beweis von Wundern oder erfüllten Prophetieen allerlei willkürliche und allen Grundsätzen historischer Beweisführung widersprechende Forderungen aufgestellt wurden, z. B. daß Wunder, von denen wir nicht selbst Augenzeugen gewesen, nicht vernünftiger Weise als wirklich angenommen werden könnten, oder daß derselbe Zeuge die Prophetie und ihre Erfüllung bezeugen müsse, so ist das, wenn nicht Hohn, eine Absurdität. Dahin gehört auch das rationalistische Sophisma: Wunder könnten gar nicht bewiesen werden, weil sie unendlich unwahrscheinlich seien, oder weil die Zahl Derer, die ein Wunder nicht gesehen, unendlich größer sei, als die Zahl Derer, die es gesehen. Daß der Rationalismus aber gegen die Thatsachen der Wunder und erfüllten Prophetieen keine anderen Argumente hat, als solche, zeigt deutlich seine Schwäche. In der wahren historischen und kritischen Wissenschaft gibt es aber keine Ausnahmegesetze gegen Christenthum und Kirche. Historische Zeugnisse, die genügend sind um die Thaten Cäsar's zu beweisen, sind auch genügend, um die Wunder Christi und die Aechtheit der Evangelien darzuthun.

2) Die denselben falschen Gedanken in mannigfaltigen Formen wiederholenden Behauptungen von Reimarus, Lessing, Schelling, Hegel, Strauß, de Wette, Erdmann, ferner Wegscheider, Röhr, Daub, Paulus ꝛc. bei *Denzinger*, Rel. Erk., Bd. 2, S. 317 ff.

II. Was die äußeren Kriterien im Einzelnen betrifft, so liegt eine unerläßlich nothwendige Beglaubigung des unmittelbaren Empfängers und ersten Vermittlers der göttlichen Offenbarung als Gesandten Gottes in seinem sittlichen Charakter. Denn obwohl Gott selbst böse Menschen wider ihren Willen zu Werkzeugen einer übernatürlichen Offenbarung machen kann und in einzelnen Fällen wirklich gemacht hat [1]), so hat doch Gott zur Begründung, Entwickelung und Vollendung der wahren Religion, die wesentlich heilig ist, vermöge seiner Weisheit und Heiligkeit heilige Werkzeuge gebraucht.

Hierbei ist nicht ausgeschlossen, daß die menschlichen Träger göttlicher Offenbarungen, wie das Document ihrer Sendung vom Allerheiligsten, auch das Merkmal ihrer eigenen menschlichen Gebrechlichkeit, und namentlich im alten Bunde das Gepräge der Ohnmacht und Noth der vorchristlichen Zeit an sich tragen [2]). Allein stets muß dem Gesandten Gottes eine seinem Standpunkt entsprechende Reinheit und Würde, namentlich der Charakter einer vollendeten Wahrhaftigkeit und Frömmigkeit eigen sein.

Zunächst ist dieses Kriterium sittlicher Reinheit und Heiligkeit ein negatives Argument, dessen Nichtvorhandensein göttliche Sendung von vornherein als unglaubwürdig erscheinen läßt, sowie eine Bürgschaft dafür, daß Derjenige, welcher es an sich trägt, sich nicht betrügerischer Weise für einen Gottesgesandten ausgebe. Wenn dagegen die Heiligkeit und Reinheit des Trägers göttlicher Offenbarung sich über das Maß menschlicher Vollkommenheit erhebt, so nimmt unser Argument einen positiven Charakter, weil den einer Offenbarung übernatürlicher göttlicher Heiligkeit in dem Menschen an. Das ist im höchsten Grade bei Christus der Fall, dessen Sündelosigkeit und übermenschliche Heiligkeit ein großer Glaubwürdigkeitsbeweis, nicht blos seiner göttlichen Sendung, sondern selbst seiner göttlichen Persönlichkeit ist. Dasselbe gilt aber auch, obgleich in niederem Grade, von seinen Heiligen. Letzteres fällt mit dem unten näher zu betrachtenden Argumente aus den sittlichen Wirkungen des Christenthums und der Heiligkeit der Kirche zusammen.

III. Unter den äußeren Beglaubigungen göttlicher Offenbarung und Sendung werden, wie wir oben sahen, Wunder und Weissagungen von der heil. Schrift, von den Vätern und den Lehraussprüchen der Kirche besonders hervorgehoben. Das Vaticanische Concil bezeichnet sie als die gewissesten und der Erkenntniß aller Menschen angemessensten Beweise der göttlichen Offenbarung,

1) Cf. *Num.* 23 & 24 (Balaam). *Joann.* 11, 51 (Kaiphas). — 2) Cf. Matth. 11, 11.

und zwar deßhalb, weil in ihnen sich die Allmacht und Allwissenheit Gottes am Klarsten kundgibt[1]). Daß dem wirklich so sei, bezeugt auch der sensus communis aller Zeiten und Völker, welcher Wunder und Weissagungen stets als die charakteristischen Merkmale göttlicher Offenbarung betrachtet hat, und ist durch sich selbst klar. Denn in der concreten Thatsache des Wunders ist das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Allmacht, in der erfüllten Prophetie die Manifestation der göttlichen Allwissenheit für jede gesunde Vernunft sofort einleuchtend.

Gerade deßhalb hat der Naturalismus und Rationalismus von jeher seine Hauptangriffe gegen die Wunder und Weissagungen, gegen ihre Möglichkeit, ihre Congruenz, ihre Wirklichkeit, ihre Beweiskraft und ihre Erkennbarkeit gerichtet. Anstatt nun mit um so größerer Entschiedenheit für diese göttlichen Beweise des Christenthums einzutreten, haben in der neueren Zeit die meisten protestantischen und hie und da auch katholische Vertheidiger des Christenthums, in halbrationalistischer Weise, den Beweis aus den Wundern und Weissagungen theilweise preisgegeben, theilweise wenigstens in den Hintergrund gestellt; auch vielfach den wahren Begriff des Wunders und der Prophetie abgeschwächt oder gänzlich verfälscht, und so nicht nur die wichtigsten apologetischen Interessen, sondern auch die Wahrheit des Glaubens selbst verletzt[2]).

Allein wenn wir solchem rationalistischen und semirationalistischen Beginnen entgegentreten müssen, so dürfen wir auch nicht in das andere Extrem fallen, und die Apologie des Christenthums allzu einseitig und dürftig nur auf den Beweis aus den Wundern und Weissagungen gründen. Wenn daher die neuere Apologetik die s. g. sittlichen Wunder des Christenthums: seine Ausbreitung, Erhaltung und weltumgestaltende Wirksamkeit, wenn sie die alle Jahrhunderte von Anbeginn der Zeit an umfassende und beherrschende welthistorische Wirklichkeit der wahren Religion, ihre Einheit, Allgemeinheit, wenn sie namentlich das Argument aus der Kirche, ihren evident göttlichen Merkmalen und ihrer ganzen Lebensthätigkeit mehr, als dieses noch von den Apologeten des vorigen Jahrhunderts geschah, geltend gemacht hat, so ist dies ein wesentlicher Fortschritt. Demgemäß hat auch das Vaticanum[3]) den Beweis aus der Kirche, in dem alle s. g. moralischen Wunder des Christenthums vereinigt sind, mit besonderem Nachdruck als das allezeit gegenwärtige, nächste und

1) *Vat. Decr. de fide*, cap. 3. S. oben S. 314, Note 1.
2) Vgl. *Denzinger*, *Rel. Erk.*, Bd. 2, S. 358 ff. 408 ff.
3) *Decr. de fide*, cap. 3. S. oben S. 315, Note 1.

Allen sichtbare Argument hervorgehoben. Auch ist es vollkommen berechtigt und angemessen, einem rationalistischen und deßhalb wunderscheuen Zeitalter vorzüglich jene Argumente geltend zu machen, für welche es empfänglicher ist und die geeignet sind, es zur Erkenntniß und Anerkenntniß der Uebernatürlichkeit des Christenthums und des Beweises aus den Wundern und Weissagungen hinzuführen. Nie aber darf die Apologetik zu Concessionen sich herbeilassen, welche mit der Wahrheit in Widerspruch stehen, indem sie den Rationalismus durch Rationalismus oder Semirationalismus bekämpfen und überwinden zu können meint [1]).

§. 41.

Von den Wundern; Begriff und Arten [2]).

Die Lehre von den Wundern pflegt von den Theologen in der Lehre von der Schöpfung und ihrem Verhältnisse zu Gott und an anderen Stellen der speciellen Dogmatik, namentlich in der Lehre von den Wundern Christi, von der Wirksamkeit der Engel, von den Gnadengaben, behandelt zu werden. Auch gehört streng genommen an diese Stelle nur die Lehre von der Erkennbarkeit und Beweiskraft der Wunder. Es wird jedoch über die hier zu behandelnden Fragen größeres Licht verbreiten und uns spätere Auseinandersetzungen ersparen, wenn wir das Wesentliche über das Wunder bereits an dieser Stelle zusammenstellen.

I. Ein Wunder, sagt der heil. Thomas, ist im Allgemeinen Etwas, worüber man sich verwundert. Man verwundert sich aber oder staunt über etwas, dessen Ursache uns unbekannt ist. Aber nicht Alles, wovon man die Ursache nicht kennt, ist ein Wunder im eigentlichen Sinne. Zu diesem uneigentlichen Sinne des Wunderbaren *(mirabile, mirabilia)*, Staunenerregenden, kann dem Einen eine Erscheinung wunderbar und selbst irrthümlicher Weise als ein

---

1) Wie verächtlich entschiedene und consequente Rationalisten solche halb gläubige und halb ungläubige Bestrebungen behandeln s. bei *Denzinger* a. a. O. S. 391 u. 392, namentlich die hier angeführten Aeußerungen von Kant, Wegscheider, Strauß.

2) *S. Th.* 1, q. 115. *S. c. g.* l. 3, c. 98—107. *QQ. disp. de Pot.* q. 6. *Bened. XIV.* de canon. SS. lib. 4. *Denzinger*, l. c. B. 2, S. 334—401. *Theol. Wirceb.* t. 1. De relig. dissert. 7, sect. 3. Card. Gousset, Dogm. B. 1, Abh. 2, Abschn. 3, Kap. 4, S. 330 sq. *Schwetz*, Theol. fund. ed. IV. §. 56—61. Hettinger, Apol., B. 1, Abth. 2, Vortr. 13.

wahres Wunder vorkommen, weil er deren Ursache nicht kennt, während sie für den Andern, der die Ursache kennt, nicht wunderbar ist.

Ein Wunder im eigentlichen Sinne ist nur eine Wirkung, deren Ursache schlechthin und für Jeden verborgen ist. Die schlechthin und für jeden erschaffenen Intellect an sich verborgene und deßhalb absolut wunderbare Ursache ist aber Gott, wenn er nicht durch erschaffene Ursachen, sondern unmittelbar und außer der allgemeinen Ordnung eine Wirkung setzt[1]).

Durch diese einfache, jedoch noch allgemeine Begriffsbestimmung sind alle aus natürlichen Kräften erschaffener Ursachen und deßhalb nach den natürlichen Gesetzen der Wirksamkeit (oder auch des Deficirens) dieser creatürlichen Ursachen erfolgenden Wirkungen (oder Defecte), Veränderungen, Erscheinungen, vom Begriffe des Wunders ausgeschlossen. Damit sind sofort alle jene mannigfaltigen rationalistischen und semirationalistischen Wunderbegriffe verworfen, welche die Wunder in irgend einer Weise auf natürliche Ursachen zurückführen und damit das eigentliche Wunder negiren[2]).

---

1) Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsin solis, et ignorat causam, ut dicitur in princ. Metaph. c. 11. Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quae tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis admiratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas miracula sunt. *S. Th.* 1, q. 105, a. 7, c.

2) Alle diese rationalistischen und rationalisirenden Wunderbegriffe sind, bald offener, bald versteckter, darauf gerichtet, das Uebernatürliche an dem Wunder zu leugnen und dasselbe entweder als Wirkung einer Naturkraft, oder als Täuschung, oder als eine blos subjective Auffassung, oder als ein Werk der blos natürlichen Vorsehung darzustellen, welche außerordentliche Naturereignisse oder auch rein subjective Stimmungen und Auffassungen zur Förderung der wahren Religion einem sinnlichen und noch unaufgeklärten Zeitalter gegenüber benutzt habe. Denzinger classificirt die rationalistischen Wunderbegriffe und Wundererklärungen folgendermaßen: I. Materiale Erklärungen. Zu diesen gehören 1) die natürlichen (auch z. g. physischen oder physikalischen) Erklärungen, welche die Wunder a. als nicht begriffene, ungewöhnliche Naturereignisse, oder b. als natürliche Producte besonderer geistiger Kraft (wozu man auch die magnetischen Wirkungen rechnen kann); oder c. besonderer Kunst und Wissenschaft; oder d. als gemeinen Betrug ansehen; 2) die Er-

Gott ist die erste und absolute Ursache auch von allem Dem, was die erschaffenen Ursachen (die *causae secundae*) wirken; er ist insbesondere die Ursache alles Guten, durch den *concursus universalis* und seine providentielle Leitung; aber auch das Böse, alle Defecte sind von ihm vorhergesehen und zugelassen und müssen den weisen und heiligen Plänen seiner Vorsehung dienen. Daher schreibt die heilige Schrift an unzähligen Stellen einfach Gott zu, was immer die Geschöpfe wirken. Gott wirkt eben durch die von ihm erschaffenen, getragenen und geleiteten secundären Ursachen. Wenn aber der Rationalismus behauptet hat, daß die Wunder der heiligen Geschichte lediglich nach der religiösen Auffassung und Sprache der heiligen Schrift in demselben Sinne, wie Alles, was geschieht, als ein Werk Gottes bezeichnet würden [1]), so ist dieses exegetisch und thatsächlich falsch.

---

klärungen des Wunders als subjectiver Auffassung der Thatsachen; womit vielfach zusammengeworfen wird 3) die psychologische Erklärung, welche das Wunderbare in die außergewöhnliche Einwirkung auf das Gemüth der Zeugen setzt; 4) die teleologische, wonach die Wunder Ereignisse sind, welche die Beförderung der Religion bezwecken; wozu 5) noch andere Modificationen kommen. II. die formellen oder genetischen Erklärungsarten suchen die Wunderberichte, namentlich der heiligen Schrift, irgendwie so zu erklären, daß eben das Wunder wegfällt. Dahin gehört 1) die exegetische, welche entweder a. durch grammatische und lexicale Deutungen, oder b. durch Annahme einer besonderen Darstellungsweise, namentlich der orientalischen und poetischen, oder c. durch allegorische Erklärung die rationalistische Leugnung des Wunders mit dem Schrifttexte in Einklang zu bringen sucht. 2) die kritische, welche den Bericht entweder a. als unwillkürlich in der Sage, der Tradition entstandene Mythen, wie Strauß, oder b. als absichtliche Compositionen und Dichtungen zur Darstellung irgend welcher Ideen oder zur Erreichung irgend welcher Zwecke hinstellt. Die unter diese Kategorie fallenden Systeme protestantischer und jüdischer Theologen, deistischer und pantheistischer Philosophen berühmten und nicht berühmten Namens möge man im Einzelnen bei *Denzinger, Rel. Erkennt.*, B. 2, S. 336 ff. nachlesen. Seit Denzinger sein Buch schrieb, sind noch eine gute Zahl anderer Versuche hinzugekommen, wie die aus diesen Theorien gemischte Theorie Renan's; Perty's gäodämonische Hypothese; der aus Dämonismus und gemeinem Trug gemischte Spiritismus, der selbst durch Hilfe der Geister seine signa medaciae producirt. All' diese Theorien widerlegen einander gegenseitig und legen Zeugniß ab für die Wahrheit, welche man in immer neuen Weisen wegzudeuten sucht, während sie sich mit der Gewalt der Wirklichkeit immer wieder geltend macht und jeden neuen Erklärungsversuch als ungenügend erscheinen läßt. Allein die „Wissenschaft" gibt lieber dem Gäodämon, als Gott die Ehre!

1) So z. B. Hase, Leben Jesu, 3. Ausg., §. 15. „Jede Wirksamkeit Gottes in der Welt, meist nur durch ihre großartige und geheimnißvolle Kraft als solche empfunden, erscheint der religiösen Betrachtung als Wunder. Ins-

Auch geschieht der Wahrheit und dem richtigen Begriff des Wunders keineswegs Genüge, wenn man das Wunder lediglich als ein freies Eingreifen Gottes in den Lauf der Natur und der Geschichte bezeichnet [1]). Gottes Vorsehung beherrscht den Lauf der Natur und der Geschichte, im Ganzen, wie in allen einzelnen Momenten, immer und überall mit unumschränkter Freiheit, auch innerhalb der Grenzen der blos natürlichen Providenz. Desgleichen genügt es nicht, die Wunder als außerordentliche, durch die Vorsehung herbeigeführte oder geleitete Ereignisse, sei es des Natur-, sei es des Geisteslebens, sei es der Geschichte, anzusehen, welche den Zweck und den Erfolg hatten, die Aufmerksamkeit der Menschen auf die Propheten und insbesondere auf Christus hinzulenken, den Glauben an ihre Lehre zu wecken und zu bestärken und die Entwickelung der wahren Religion zu befördern: rationalistische Auffassungen des Wunders, die mit der oben erwähnten rationalistischen Auffassung der Offenbarung als einer providentiellen Erziehung des Menschengeschlechtes zur Vernunftreligion eng zusammenhängen!

Solcher rationalistischen Auffassung der Wunder, als an sich natürlicher und durch natürliche Kraft gewirkter, aber von der Vorsehung zum Zwecke der wahren Religion geordneter Ereignisse und Phänomene, kommt es dann nicht darauf an, den Propheten und insbesondere Jesus Christus ganz besondere, aber immer nur natürliche, Heilkräfte und Heilkenntnisse zuzuschreiben, welche die-

---

besondere auf dem Standpunkte des Alterthums, des Morgenlandes ꝛc." S. *Denzinger* a. a. O. S. 340. Als ob die heilige Schrift die großen Naturereignisse, die sie als Erweise der göttlichen Allmacht schildert, nicht auf's Schärfste von den Wundern und allem Uebernatürlichen unterschiede!

1) So z. B. wenn Hase sagt: „Die Regierung der durch die Freiheit bewegten Welt ist nur möglich durch die Einwirkung göttlicher Freiheit. Diese Einwirkung gibt den philosophischen Begriff des Wunders, welches daher nur mit der Vorsehung selbst geleugnet werden könnte. Weil aber die Welt nicht eine unabhängig von Gott fortrollende Maschine ist, sondern ein in Gott lebendes Abbild göttlichen Lebens: so wird jede Einwirkung göttlicher Freiheit eben dadurch, daß sie eintritt in die Natur, als Naturkraft wirken; denn die Natur ist die Offenbarung des göttlichen Willens." (Dogm. §. 137, Leben Jesu, §. 9, bei *Denzinger* a. a. O. S. 343.) So auch de Wette: „Alles, was zur Weltregierung gehört, ist als Wunder zu betrachten. Das in anderer Hinsicht Natürliche erscheint dem religiösen Auge als übernatürlich. Warum wir aber nur gewisse Facta als wunderbar betrachten, hängt von dem Uebergewichte des frommen Gefühls über den reflectirenden Verstand ab." Protest. Dogm. S. 38 bei *Denzinger* a. a. O. S. 340 u. 343.

selben nach ihrer Weisheit und nach den Absichten der Vorsehung zum Zwecke ihrer religiösen Mission geltend gemacht hätten. Man steht selbst nicht an, die Leichtgläubigkeit, den Aberglauben der Menschen und die Accomodation an denselben und dessen Ausbeutung als ein Moment in dieser „göttlichen" Erziehung des Menschengeschlechtes und in der „göttlichen" Wirksamkeit Jesu Christi gelten zu lassen.

Das Wunder ist ein im strengen Sinne des Wortes übernatürliches Werk Gottes und dadurch unterscheidet es sich von allen Wirkungen natürlicher Ursachen, mögen dieselben noch so ungewöhnlich sein, mag sich in ihnen die göttliche Vorsehung und deren freies und weises Walten noch so sichtbar manifestiren. Bloße wunderbare Fügungen der Vorsehung, auch bloße, ob auch außerordentliche, Gebetserhörungen, wenn sie lediglich durch die providentielle Leitung geschaffener Kräfte erfolgen, sind keine Wunder im eigentlichen Sinne[1]). Wohl aber können daraus andere Glaubwürdigkeitsbeweise abgeleitet, und können dieselben selbst in einem weiteren und uneigentlichen Sinne als Wunder der Providenz bezeichnet werden, wie man ja auch von Wundern der Natur spricht und daraus Beweise für Gottes Dasein ableiten kann. Die apologetischen Argumente, die man aus der wunderbaren Leitung des Volkes Israel im alten, und der Kirche im neuen Bunde zieht, die s. g. moralischen Wunder, gehören zum Theil zu diesen Wundern der Vorsehung und wurden eben deßhalb stets von dem eigentlichen Wunder unterschieden.

II. Im weitesten Sinne kann man Alles, was nicht die natürlichen Kräfte erschaffener Naturen, sondern Gottes allmächtigen Willen allein und unmittelbar zur Ursache hat, übernatürlich und ein Wunder nennen. In so fern kann man sagen, daß die Schöpfung der Welt etwas Uebernatürliches und ein Wunder sei. Allein das Uebernatürliche oder das Wunder im engeren Sinne hat das Natürliche zur Voraussetzung und wird eben in Beziehung auf dasselbe übernatürlich oder ein Wunder genannt. In so fern ist die

---

1) So war z. B. die Errettung des Kindes Moses durch die Tochter des Pharao eine wunderbare Fügung der Vorsehung, nicht aber ein eigentliches Wunder, wie der Durchgang Israel's durch's rothe Meer allerdings war. Die Magier wurden durch ein Wunder, die Völker aber in der Völkerwanderung nicht durch ein Wunder, wohl aber durch eine der großartigsten Führungen der Vorsehung zum Heiland geführt.

Schöpfung der Welt kein Wunder, nichts Uebernatürliches[1]).

Aber wir müssen das Wunder im engeren und eigentlichen Sinne auch von dem Uebernatürlichen als dem weiteren Begriffe unterscheiden.

Jedes Wunder ist übernatürlich, aber nicht alles Uebernatürliche ein Wunder im engeren Sinne, sondern nur im weiteren Sinne wird es öfters so genannt[2]). Es sind nämlich nur jene übernatürlichen Wirkungen Wunder im engeren Sinne, welche sich wie zur gesammten Naturordnung, so auch zur allgemeinen Gnadenordnung als Ausnahmen verhalten. Daher werden die Rechtfertigung des Sünders, die Wirksamkeit der heiligen Sacramente, die Austheilung und Wirksamkeit der Gnade, die Assistenz des heiligen Geistes bei den Lehrentscheidungen der Kirche u. s. w., obwohl sie im strikten Sinne übernatürlich sind, nicht im engeren Sinne Wunder genannt. Nur dann, wenn eine Bekehrung durch ihren Verlauf und ihre Umstände die ganze gewöhnliche Ordnung der Gnadenwirksamkeit schlechthin überschreitet, kann sie, wie die Bekehrung des heil. Paulus, eine im eigentlichen Sinne wunderbare, ein Wunder der Gnade genannt werden[3]). Viel klarer, als bei der

---

1) Dasselbe gilt von der Erschaffung der einzelnen Menschenseelen, welche innerhalb der Naturordnung nach einem allgemeinen Gesetze erfolgt. Der heil. Thomas beweist aus diesem allgemeinen Grund, daß das Wunder eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze der Wirksamkeit der causae secundae constituire, daß sowohl die Schöpfung, wie die Justification kein Wunder sei. Creatio et justificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen proprie loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae non pertinent. S. Th. 1, q. 105, a. 7, ad 1.

2) In diesem weiteren Sinne wird die Bekehrung eines Sünders, und gar die Bekehrung der Welt, ein Wunder und das größte Wunder genannt. Sie wird ein Wunder genannt, weil sie ein im strengen Sinne übernatürliches Werk Gottes ist, und das größte Wunder weil es die natürliche Kraft mehr, als alle Wunder, übersteigt, da die Sünde und der böse Wille der Bekehrung ein größeres Hinderniß setzt, als alle Ohnmacht und Macht der körperlichen Natur dem Wunder.

3) Der heil. Thomas unterscheidet bezüglich der Frage, ob die Rechtfertigung des Sünders ein Wunder sei, ein Dreifaches. a. In so fern seiner Ursache nach Alles wunderbar ist, was nicht durch eine erschaffene Ursache, sondern unmittelbar von Gott gewirkt ist, könne die Justification ein Wunder genannt werden. b. In so fern dagegen die Seele der Gnade von Natur empfänglich sei, sei sie nicht, wie die Erweckung eines Todten, wunderbar. c. Was aber das dritte

heiligenden actuellen und habituellen Gnade (gratia *gratum faciens*), tritt der Unterschied zwischen dem Nicht-Mirakulösen und Mirakulösen bei den Gnadengaben oder Charismen (gratiae *gratis datae*) hervor. Die Gabe der Weisheit und Wissenschaft z. B., wie sie in der gewöhnlichen Gnadenordnung verliehen wird, constituirt kein eigentliches Wunder, dagegen hat die eingegossene Wissenschaft[1]), kraft welcher nicht blos eine höhere Befähigung zum Studium der Wissenschaft, sondern die Weisheit und Wissenschaft selbst ohne Studium verliehen wird, einen eigentlichen Wundercharakter, weil sie das allgemeine Gesetz der gewöhnlichen Gnadenordnung übersteigt[2]).

Wenn wir aber sagen, daß das Wunder eine Ausnahme von der gesammten Natur- und allgemeinen Gnaden-Ordnung[3]) bilde, so bezeichnen wir dasselbe keineswegs als ein

---

Moment betreffe, daß das Wunder eine Ausnahme von der gewöhnlichen Ordnung der Dinge bilde, so sei die Bekehrung bald wunderbar, bald nicht wunderbar, ähnlich wie die Heilung von einer Krankheit bald natürlich, bald wunderbar ist, letzteres cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito praeter solitum cursum sanationis, quae fit a natura vel arte. So verhält es sich auch mit der Heilung der Seele von der Sünde. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat, *quia charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit, tract. 5 in Epist. Joann. ante med. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur. *S. Th.* 1. 2, q. 113, a. 10, c.

1) Cf. oben S. 15, Note 1.

2) Sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium (wenn auch mit Hilfe der Gnade und übernatürlicher Gnadengaben); et ideo quando praeter hunc modum sapiens et sciens efficitur, est miraculosum. *S. Th.* 1. 2, q. 113, a. 10, ad 3. Wahrhaft wunderbar war deßhalb die Wissenschaft und Weisheit der Apostel; deßgleichen die scientia infusa einer heil. Katharina von Siena, einer heil. Hildegard. Dagegen kann die Weisheit und Wissenschaft eines heil. Augustinus oder Thomas von Aquin, zwar als eine sichtliche Offenbarung ungewöhnlicher Gnadengaben, doch nicht im eigentlichen Sinne als Wunder bezeichnet werden.

3) Das Wunder bildet eine Ausnahme von der gesammten Natur- und Gnadenordnung; also das blos Ungewöhnliche in der Natur, wie in der Gnadenordnung ist noch kein Wunder; weder ungewöhnliche Naturereignisse, seltene Naturspiele, noch weniger Mißgeburten (auch oft portenta genannt), sind

rein willkürliches, zufälliges, grund- und zwecklosses, keiner höheren Ordnung eingegliedertes Ereigniß. Vielmehr sind die Wunder, wie wir unten näher sehen werden, Ausflüsse derselben göttlichen Weisheit, durch welche auch die Natur- und allgemeine Gnadenordnung festgestellt ist, und bilden wesentliche Momente in dem Gesammtplane Gottes; und zwar gehören sie der übernatürlichen Ordnung an, aber nicht als regelmäßige und ordentliche, sondern als exceptionelle Factoren zur Vollziehung des Einen göttlichen Weltplanes. In ähnlicher Weise bilden im Staate die Gnadenacte der höchsten Gewalt Ausnahmen von der regelmäßigen auf die Verwirklichung der öffentlichen Ordnung gerichteten obrigkeitlichen Thätigkeit, obwohl sie zur Ergänzung und Vervollkommnung jener Ordnung gehören und erforderlich sind.

Eine wunderbare Ausnahme von der Natur- und allgemeinen Gnadenordnung kann sich unserer natürlichen Erkenntniß gänzlich entziehen, somit unsichtbar und nur aus der Offenbarung Gottes durch den Glauben gewiß, oder sie kann auch irgend wie sichtbar, wahrnehmbar, und daher für die natürliche Vernunft erkennbar sein. Beides wird Wunder genannt, aber nur das letztere ist ein Wunderzeichen, oder ein Wunder im engsten Sinne[1]).

Wunder. Wenn der heil. Augustin das Wunder definirt als etwas, was Gott gegen den uns bekannten und gewöhnlichen Lauf der Natur thut, so ist zwar der Ausdruck minder präcis, als der des heil. Thomas, allein daß er damit eben die gesammte Naturordnung meint, ergibt sich aus seiner ganzen Lehre und namentlich aus dem Zusammenhange der hierher gehörigen Stellen, namentlich *Contra Faust.* l. 25, c. 3 (ed. Migne t. 8, p. 481), wo er die niederen Naturgesetze gegenüberstellt dem in der Natur Gottes begründeten ewigen Gesetze der natürlichen Gerechtigkeit, nach welcher jede Sünde verboten ist und gestraft werden muß. Gegen dieses Naturgesetz kann Gott niemals etwas wollen oder thun, wohl aber gegen die Gesetze der erschaffenen Natur. Contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, *cognitum nobis solitumque cursum naturae,* contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam legem . . . tam Deus nullo modo facit, quam contra seipsum non facit. S. im folgenden § von der Möglichkeit des Wunders.

1) Aus dem Bisherigen ersehen wir, daß das Wort Wunder in verschiedenem, in einem uneigentlichen und eigentlichen, weiteren, engeren und engsten Sinne gebraucht werden kann. Was den biblischen Sprachgebrauch betrifft, so legt ihn Hettinger kurz und treffend mit folgenden Worten dar: „Die verschiedenen Namen, welche die Wunder in der heiligen Schrift tragen, bezeichnen ihre Bedeutung, je nach dem sie sich in verschiedener Weise betrachten

Nur ein solches kann als Beweismittel apologetisch geltend gemacht werden und ist daher hier zu betrachten[1]).

Zu den bisher entwickelten drei Requisiten des Wunders — daß es im strengen Sinne des Wortes übernatürlich, außerordentlich und mit natürlicher Gewißheit erkennbar sei — pflegen manche Theologen[2]) noch hinzuzufügen, daß es zur Beglaubigung der wahren Religion gewirkt sei. In der That kann es keinem Zweifel unterliegen, daß 1) diese Zweckbeziehung irgendwie mit Gewißheit aus der Wunderthatsache erhellen muß, damit sie zum Beweise der wahren Religion geltend gemacht werden kann, und daß 2) in Wirklichkeit alle wahren Wunder mit der wahren Religion irgendwie im Zusammenhange stehen und wenigstens indirect zu ihrer Bestätigung dienen. Jedoch scheint es uns nicht nothwendig, diese Zweckbestimmung in die Definition aufzunehmen, um so weniger, da keineswegs alle Wunder zunächst die Bestimmung haben, die wahre Religion zu bestätigen.

III. Aus dem von uns aufgestellten Begriffe des Wunders geht hervor, daß nur Gott, nicht aber eine Creatur, die bewirkende Ursache (causa efficiens) des wahren und eigentlichen Wunders ist und sein kann: denn nur Das ist im strengen Sinne ein Wunder, was nicht durch irgend eine geschaffene Kraft, sondern außer der gesammten erschaffenen Ordnung unmittelbar durch Gottes allmächtigen Willen geschieht[3]).

---

lassen. Sie sind גְּבוּרוֹת, δυνάμεις, virtutes, d. h. Großthaten . . . Ausfluß der göttlichen Macht und Erscheinung seiner Herrlichkeit; so Ps. 117, 16. Marc. 5, 30. 6, 5. Sie erregen Staunen und wecken die Aufmerksamkeit נִפְלָאוֹת oder מוֹפְתִים, τέρατα, θαυμάσια, prodigia, portenta, Wunder; so Joel 3, 3. Matth. 21, 14. Apostelg. 2, 19. Sie weisen hin auf eine höhere Causalität אוֹתוֹת σημεῖα, Zeichen; so Joel a. a. O. Die drei Momente des Wunders, das ontologische, psychologische und teleologische, sind hiermit bezeichnet." Apolog. 2. Aufl. B. 1, Abth. 2, S. 170, Note 1. Jedoch werden auch alle diese Ausdrücke im weiteren Sinne gebraucht und sind keineswegs alle Großthaten Gottes, alle *prodigia* und *portenta* und alle *signa* im eigentlichen Sinne Wunder.

1) So ist z. B. die Bewahrung Mariä vor der Makel der Erbsünde, weil eine singuläre Ausnahme von der gesammten übernatürlichen Gnadenordnung, ein Wunder zu nennen; aber ein Wunderzeichen im eigentlichen Sinne ist sie nicht, sondern ein übernatürliches Glaubensgeheimniß.

2) Vgl. *Schwetz*, Theol. fund. edit. IV. pag. 144.

3) Daß Gott allein wahre Wunder thut und thun kann, daher durch sie der wahre Gott bezeugt wird, erklärt die heilige Schrift ausdrücklich und setzt

Wenn daher auch die puren Geister Wirkungen hervorbringen können, welche die Kraft der körperlichen Natur, so wie die des Menschen übersteigen, so können solche Wirkungen wohl in einem uneigentlichen Sinne als Wunder und als relativ, nämlich im Verhältnisse zur Natur der Körper und des Menschen, übernatürlich, nicht aber als absolut, d. h. bezüglich jeder Creatur übernatürlich und als Wunder [1]) im strengen und engsten Sinne bezeichnet werden.

Es kann nach Schrift und Tradition und der allgemeinen Lehre der Theologen, so wie nach der gesunden Vernunft keinem Zweifel unterliegen, daß die puren Geister, nicht nur aufeinander, sondern auch auf die Körperwelt und auf die Menschen einwirken und dadurch Effecte und Erscheinungen hervorbringen können, welche die natürlichen Kräfte der Körper und des Menschen irgend wie übersteigen [2]). Allein diese Wirkungen beruhen auf der natürlichen Kraft und Wirkungsweise der Geister und auf dem natürlichen Zusammenhange des Universums.

Es ist mithin zwischen diesen durch die natürliche Kraft der puren Geister hervorgebrachten Wirkungen und den eigentlichen Wundern, die außer der gesammten natürlichen Ordnung unmittelbar und allein durch Gottes Allmacht gewirkt sind, ein innerer, wesentlicher und specifischer Unterschied.

Eine andere Frage ist es, ob dieser Unterschied auch für uns erkennbar sei, so daß wir mit vernünftiger Gewißheit die eigentlichen göttlichen Wunder von den von reinen Geistern, seien es gute oder gefallene Engel, vermöge ihrer natürlichen Kraft bewirkten Phänomenen zu unterscheiden vermögen. Diese Frage ist aber erst weiter unten bei der Erkennbarkeit der Wunder zu beantworten.

---

es überall voraus. Deus Israel, qui facit mirabillia solus. Ps. 71, 18 cf. Ps. 135, 4. Eccli. 11, 4. So alle Väter und Theologen. Darum beweist Thomas die Congruenz, daß Christus Wunder wirkte, vor Allem aus seiner Gottheit. S. Th. 3, q. 43, a. 1.

1) Dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicujus particularis; quia sic cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter naturam lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus; quia quidquid facit Angelus, vel quaecunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit. S. Th. 1, q. 110, a. 4, c.

2) S. Th. 1, q. 110 & 111.

Hier nur die Bemerkung, daß in Schrift und Ueberlieferung, welche auf's nachdrücklichste lehren, daß Gott allein der Urheber wahrer Wunder sei und sein könne, auch die durch Engel bewirkten außerordentlichen Erscheinungen vielfach Wunder genannt werden, ohne zu unterscheiden, ob und in wie weit dieselben von den Engeln aus ihrer eigenen Kraft oder durch die Kraft Gottes, der sich ihrer als Diener und Werkzeuge bedient, gewirkt wurden. Auch ist klar, daß es bezüglich der Beweiskraft praktisch keinen Unterschied macht, ob eine wunderbare Wirkung unmittelbar durch die Kraft Gottes oder die natürliche Kraft eines Engels hervorgebracht ist, da die guten Engel in Allem den Willen Gottes vollziehen und daher durch die von ihnen ausgehenden Wunderzeichen nichts Anderes bezeugen können, als was Gott selbst durch sie als wahr bezeugen will[1]).

Die von bösen Geistern ausgehenden außerordentlichen Erscheinungen und Wirkungen, deren Wirklichkeit von Schrift und Tradition anerkannt wird, werden dagegen nie als wahre Wunder oder als Wunder schlechthin und ohne Beisatz bezeichnet. Es sind vielmehr Lügenwunder[2]), diabolische Blendwerke, die mit den göttlichen Wundern und mit den Wirkungen der heiligen Engel

---

1) *Bened. XIV de can. SS.* lib. 4, c. 2, nr. 5. 7 & 8.

2) Cujus (Antichristi) est adventus secundum operationem satanae in omni virtute et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis iis qui pereunt, eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. — Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut judicentur omnes, qui non crediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati. 2 Thess. 2, 9—11. Die dämonischen Wunder sind Lügenwunder nicht nur, weil sie vom Lügner ausgehen, zur Lüge verführen und ihr zur Bestätigung dienen wollen, sondern auch ihrem Wesen nach, als unwahre Nachäffungen der Wunder Gottes. Darum können auch nur Jene durch sie verführt werden, die der Lüge bereits verfallen sind. Aus dreifachem Grunde, sagt der heil. Thomas, Comment. in Ep. S. Pauli in h. l., könne ein Wunder als ein Lügenwunder bezeichnet werden: 1) weil die Thatsache selbst nur ein Blendwerk und keine Wirklichkeit, 2) weil die Thatsache zwar wirklich, aber kein Wunder im eigentlichen Sinne sei, 3) weil sie zwar ein Wunder sei, aber nicht die Wahrheit, sondern eine Lüge bezeuge. Das letzte sei unmöglich und daher geschehen nie wahre Wunder zum Zeugnisse der Unwahrheit. Dagegen Lügenwunder der beiden anderen Arten geschähen, zumal in der Zeit des Antichrist. Aber wie groß auch diese Zeichen seien, so daß sie selbst, wenn möglich, die Auserwählten in Gefahr bringen könnten. — Matth. 24 cf. Apoc. 13 — es sind keine wahren Wunder: Non habent veram rationem miraculi, quia daemones non possunt illa, quae sunt supra naturam.

nichts gemein haben und auch von uns, wie wir später sehen werden, mit Sicherheit von wahren Wundern unterschieden werden können.

IV. Wenn wir hiernach festhalten müssen, daß der allmächtige Wille Gottes allein und unmittelbar die Ursache (causa efficiens) der Wunder ist, so ist dadurch nicht in Abrede gestellt, 1) daß Gott sich der Geschöpfe als Werkzeuge und Diener zur Vollbringung von Wundern bedienen kann und in der Regel wirklich bedient; und daß 2) zum Totaleffekt eines Wunders auch natürliche Kräfte mitwirken können.

Ad 1. Da Gott allein die bewirkende Ursache des Wunders ist und sein kann, so ist klar, daß wenn er sich zur Wirkung des Wunders eines Geschöpfes bedient, dieses aus eigener Kraft zur Hervorbringung des Wunders nichts beiträgt, wie allerdings unsere Werkzeuge, z. B. Hammer und Meißel, zu der Wirkung, welche der Künstler dadurch hervorbringt, aus eigener Kraft etwas beitragen; wie deßgleichen der Diener, der die Anordnungen seines Herrn vollzieht, auch aus eigener Kraft dazu mitwirkt. Daher bedarf auch der Künstler seines Werkzeuges, der Herr seines Dieners, und ist daher Werkzeug und Diener nicht lediglich instrumentale oder ministeriale, sondern auch mitwirkende Ursache. Nicht so wenn Gott eine übernatürliche, hier also eine Wunderwirkung durch ein Werkzeug oder einen Diener wirkt; hier ist Gott allein die *causa efficiens*, die werkzeugliche oder dienende Ursache aber ist nur dieses, *mere* instrumentalis resp. ministerialis. Zwischen dem Werkzeuge im engeren Sinne und dem Diener ist aber der Unterschied, daß letzterer ein mit Vernunft und Freiheit wirkendes Werkzeug ist.

Die vernünftigen und freien Geschöpfe, Menschen und Engel, können aber zur Wirkung eines Wunders in doppelter Weise thätig sein: entweder blos durch ihr Gebet, indem sie ein Wunder von Gott erflehen; oder indem sie selbst, sei es mit, sei es ohne vorhergehendes oder begleitendes Gebet, sei es durch einen innerlichen oder einen irgend wie durch Wort oder That manifestirten Act ihres Willens, im Namen und in der Kraft Gottes ein Wunder wirken, mag nun Gott sie hiezu im einzelnen Falle antreiben, oder ihnen im Allgemeinen dazu Auftrag, Ermächtigung und Befähigung gegeben haben. Daß Gott Menschen die Gabe Wunder zu wirken wirklich verliehen hat, lehrt die Offenbarung und bezeugt die Geschichte. Die Wundergabe aber gehört zu den *gratiae gratis datae*, d. h. zu jenen übernatürlichen Gaben, welche dem Menschen nicht zunächst, wie die gratia gratum faciens, zur eigenen Heiligung, sondern zum gemeinen Besten gegeben werden und daher auch Bösen

verliehen werden können, obwohl sie in der Regel den Gerechten und Heiligen vorbehalten sind[1]).

In Beziehung auf die Wundergabe bemerken aber die Theologen, daß sie dem puren Geschöpfe nicht in Weise eines bleibenden Habitus, als bleibenden Principes des Wunderactes, sondern in Weise eines Actes und als vorübergehende Befähigung[2]), Wunder instrumentaliter zu wirken, verliehen werde. Der Grund davon liegt darin, daß das Wunder wesentlich ein Werk der Allmacht, die Allmacht aber incommunicabel ist; daher kann zwar die Allmacht durch ein creatürliches Werkzeug Wunder wirken, nicht aber kann die Wundermacht, die wesentlich und allein der Allmacht zukommt, als eine bleibende Qualität oder ein Habitus einem puren Geschöpfe mitgetheilt werden[3]).

Nur Christo war vermöge seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit, weil die göttliche Allmacht, die absolute Wundermacht wesentlich eigen, während seine Menschheit nur Instrument, aber das principale und allgemeine Werkzeug jeglicher Wunder ist. Diese der Menschheit Christi aus ihrer göttlichen Persönlichkeit als Charisma zufließende allgemeine Wundergabe ist als eine der Creatur inhärirende gratia creata von der Gottheit und ihrer Allmacht wohl zu unterscheiden, daher immerhin endlich und

---

1) Vgl. Spec. Dog., die Gnadenlehre, von den gratiae gratis datae.

2) Non per modum habitus, sed per modum actus et qualitatis transeuntis. *Bened. XIV* de canon. SS. lib. IV, c. 3.

3) Hierüber, sowie über die verschiedenen Weisen, wie Geschöpfe Wunder wirken, sagt der heil. Thomas *S. Th.* 2. 2. q. 178, a. 1, ad 1. Sicut prophetia se extendit ad omnia, quae supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia, quae supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Et ideo impossibile est, quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum: ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque fit praecedente oratione . . . . Quandoque autem non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante . . . Unde *Gregorius* dicit in 2 Dialog. c. 30, a med. *quod Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione.* Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, vel etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Ueber letzteres vgl. 4 *Reg.* 2, 14 (pallium Eliae); 4 *Reg.* 13, 21 (ossa Elisaei); *Matth.* 9, 20. 14, 36 (fimbria Christi); *Act.* 19, 12 (sudaria Pauli); *Act.* 5, 15 (umbra Petri).

namentlich auf die Bestimmung der Menschheit Christi als Organ der Erlösung und daher auf die Ordnung der Erlösung beschränkt[1]).

Ad 2. Wenn wir sagen, Gott allein sei die bewirkende Ursache des Wunders, so schreiben wir ihm allein die effective Verursachung alles Dessen zu, was an dem Wunder übernatürlich, also wahrhaft Wunder ist. Dadurch ist also nicht ausgeschlossen, daß zum Totaleffect einer Wunderthatsache auch natürliche Kräfte nach ihren natürlichen Gesetzen mitwirken; allein in so fern sie eben mitwirken, ist das von ihnen Bewirkte etwas Natürliches, wenn auch mit dem übernatürlichen Ereignisse unauflöslich Verbundenes[2]). So treten z. B. bei einer Wunderheilung sofort die von der Wunderkraft Gottes entbundenen, bewegten und wiederhergestellten natürlichen Organe und Kräfte in Mitthätigkeit, ähnlich wie in der gewöhnlichen Gnadenordnung mit der Gnade der freie Wille in Kraft der Gnade mitwirkt.

V. Wenn das Wunder als etwas die Kräfte und die gesammte Ordnung der Natur Uebersteigendes bezeichnet wird, so ist selbstverständlich die erschaffene Natur gemeint, und ihre Ordnung, an und in welcher, nicht die göttliche Natur, von welcher das Wunder gewirkt wird; wie denn überhaupt irgend etwas übernatürlich genannt wird und ist bezüglich der Creatur, nicht bezüglich Gottes. Wenn daher das Wunder etwas Außerordentliches, oder etwas Großes, Schwieriges genannt wird, so wird damit nicht der thörige Gedanke ausgesprochen, als ob es für Gott etwas Außerordentliches, Großes, Schwieriges oder gar etwas seiner Natur Widerstreitendes wäre. In der Gotteslehre werden wir sehen, daß Gott Alles, was immer er wirkt, durch einen einzigen, absolut einfachen, ewigen, unendlich vollkommenen Act wirkt, der, wie an sich mit seinem Wesen realiter identisch, seinem Wesen unendlich angemessen und daher, wenn man diesen Ausdruck hier anwenden will, unendlich leicht ist. Während aber der Act Gottes, wie Gott selbst, unendlich vollkommen, ewig, absolut einfach ist, ist das durch denselben gewirkte Creatürliche sehr verschieden und mannigfaltig; wenn wir daher Natürliches und Uebernatürliches, Ordentliches und Außerordentliches, Großes und Kleines, Schweres und Leichtes unterscheiden, so bezieht sich das nicht auf Gott, sondern auf die Geschöpfe.

---

1) *S. Th.* III, q. 13. Das Nähere in der Christologie.

2) Das gilt auch von der effectiven Mitwirkung, welche Engel durch ihre natürlichen Kräfte bei einem Wunder leisten. *S. Th.* 1, q. 110, a. 4, ad 1.

Da das Wunder die Kräfte aller erschaffenen Naturen übersteigt, so ist es für diese nicht nur etwas Schwieriges[1]), sondern geradezu etwas Unmögliches, und da die Geschöpfe nur nach den aus ihrer Natur und der Naturordnung resultirenden Gesetzen wirken können, so ist das Wunder nicht blos etwas Außerordentliches, Ungewöhnliches, Seltenes, sondern eine Ausnahme von der gesammten Naturordnung und ihren Gesetzen. Daraus folgt aber nicht, daß jedes Wunder an sich etwas Größeres ist, als alle natürlichen Dinge, d. h. etwas, was mehr Vollkommenheit besitzt und Gottes Vollkommenheit und Allmacht mehr offenbart, als alle oder irgend welche Geschöpfe[2]). Nur in so fern das Wunder übernatürlich ist, steht es schlechthin über allem Natürlichen.

Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob ein Wunder größer sei, als das andere. In Beziehung auf Gott und seine Allmacht allerdings nicht, wohl aber im Vergleiche zur natürlichen Kraft der Geschöpfe, die es übersteigt. In dieser Beziehung gibt es der Art und dem Grade nach, wie auch dieses die heilige Schrift voraussetzt[3]), größere und kleinere Wunder.

Ein Wunder ist aber um so größer, je mehr es die Kräfte der Natur übersteigt. In dieser Beziehung unterscheidet der heil. Thomas drei absteigende Stufen. Es kann nämlich etwas die Kraft der Natur übersteigen:

---

1) So z. B. Augustinus: Miraculum voco, quidquid arduum et insolitum supra spem aut facultatem mirantis apparet. *De util. cred.* c. 16.

2) In so fern kann man mit Recht sagen und wird unzählige Mal von den Vätern und Theologen gesagt, daß die Schöpfung der Substanzen etwas Größeres sei, als eine durch ein Wunder bewirkte Verwandlung oder Veränderung an denselben, und daß die große Ordnung der Natur Gottes Dasein und Vollkommenheit herrlicher offenbare, als ein einzelnes Wunder. Daher der Schluß a majori ad minus: Sollte Gott, der Alles aus Nichts erschuf, nicht Wasser in Wein, Wein in Blut verwandeln, und der alljährlich wenige Körner so vermehrt, daß sie die ganze Welt ernähren, nicht einige Brode zur einmaligen Speisung einiger Tausende vermehren können? Vgl. z. B. *August.* in *Joann.* tract. 8, c. 1. Ipse . . . fecit vinum illo die in nuptiis . . ., qui omni anno facit hoc in vitibus . . . . Quis est enim, qui considerat opera Dei, quibus regitur et administratur totus hic mundus, et non obstupescit et obruitur miraculis . . . Sed quia homines in aliud intenti perdiderunt considerationem operum Dei, in qua darent laudem quotidie creatori, tanquam servavit sibi Deus inusitata quaedam, quae faceret, ut tanquam dormientes homines ad se colendum mirabilius excitaret . . .

3) Z. B. *Joann.* 14, 12: Opera quae ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet. . . . . .

1. *Secundum substantiam facti*, wenn der Effect des Wunders etwas seinem Wesen nach Uebernatürliches ist, einer Creatur eine schlechthin übernatürliche Qualität mittheilt, wie z. B. die Verklärung des Leibes, die Compenetration.

2. *Ratione subjecti*, wenn der Wundereffect an sich zwar etwas Natürliches und daher aus natürlichen Kräften Mögliches ist, nicht aber an dem in Frage stehenden Subjecte. So ist z. B. das natürliche Leben, ist die Gesundheit nichts Uebernatürliches; wohl aber ist übernatürlich, daß ein Leichnam das natürliche Leben oder ein absolut unheilbarer Kranker die Gesundheit, ein organisch zerstörtes Auge die Sehkraft wieder erhält u. dgl.

3. *Ratione modi*, wenn das Uebernatürliche weder im Wesen des Effectes, noch in der Beschaffenheit des Subjectes, sondern nur in der Weise oder den Umständen, wie der fragliche Effect an dem fraglichen Subjecte zu Stande kommt, gelegen ist, wie die plötzliche Heilung eines heilbaren Kranken[1]).

---

1) Nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcunque factum divinae potentiae comparatum est minimum . . . Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter: uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, illuminatio coecorum, et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo; et potest praestare visum, sed non caeco; et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus; et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae (1 Reg. 12. 3 Reg. 18); et ejusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen eorum habet diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae. *S. Th.* 1, q. 105, a. 8 cf. S. c. g. lib. 3, cap. 101. — Manche Theologen, wie Gretser, Pinamonti u. A. nehmen noch eine vierte Klasse von Wundern an, nämlich solche, die unter keine der drei genannten Klassen fallen, nämlich solche Thatsachen, bei denen an sich der übernatürliche Ursprung ungewiß wäre, wenn nicht aus einer Reihe von Umständen erhellte, daß sie unmittelbar Gott zum Urheber haben. Man führt hiefür auch den heil. Thomas an, der In 2. Sent. dist. 18, q. 1. a. 3 c. unter den drei Weisen, wie etwas praeter naturam geschehen könne, anführt „propter hoc, quod hora deter-

Diese Unterscheidungen sind in der Natur der Sache begründet und für die Beurtheilung und Erkennbarkeit des Wunders von großer Wichtigkeit.

Mit der vorstehenden Eintheilung der Wunder fällt die Eintheilung in Wunder außer, über und gegen die Natur (miracula *praeter* naturam, *supra* naturam, *contra* naturam[1]) nur theilweise zusammen. Wenn an sich natürliche und auch am fraglichen Subjecte mögliche Effecte nur in übernatürlicher Weise erfolgen, so sagt man, es sei ein Wunder *praeter naturam*, es fällt also dasselbe mit dem miraculum *quoad modum* zusammen. Dagegen ist *supra naturam* Alles, was die Kräfte der Natur, sei es quoad substantiam facti, sei es ratione subjecti, übersteigt. *Contra naturam* wird das Wunder genannt, wenn der supernaturale Wundereffect das conträre Gegentheil von Dem ist, was an dem Subjecte des Wunders den Naturgesetzen und der Beschaffenheit und Disposition der Natur nach eintreten müßte[2]).

Wie der Art, können auch die Wunder ihrem Gegenstande nach sehr verschieden sein. An allen Geschöpfen können vermöge ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott die mannigfaltigsten Wunder geschehen. Namentlich pflegt man hier die Wunder, deren Subject zunächst die körperliche Natur, sei es des Menschen, sei es der

---

minata contingunt ad invocationem divini nominis, sicut quod manus Jeroboam extensa contra prophetam arefacta est." Obwohl auch in den Acten der Congr. rit. mehrfach diese vierte Art der Wunder angenommen wurde, so rechnet sie doch Benedict XIV. zur dritten Klasse, der miracula *praeter naturam*. *De can. SS.* l. 1, c. 28. l. 4, c. 1, nr. 6—8. Gewiß mit Recht; so weit überhaupt solche Thatsachen in die Klasse der eigentlichen Wunder gehören, was dann der Fall ist, wenn der fragliche Effect durch Gottes unmittelbares Eingreifen erfolgt. Sonst sind sie wohl, wie außerordentliche Gebetserhörungen, zu den ungewöhnlichen, aber die natürliche Ordnung nicht überschreitenden Fügungen der Vorsehung zu rechnen. Manche pflegen die Thatsachen dieser Klasse im Unterschiede von miracula durch den Ausdruck *signa* zu bezeichnen, während im gewöhnlichen Sprachgebrauche der heiligen Schrift und der Kirche beide Ausdrücke gleichbedeutend gebraucht werden. *Bened. XIV.* l. c. l. 1, c. 28. Die Unterscheidung zwischen einem eigentlichen Wunder und einer wunderbaren Fügung der Vorsehung kann im einzelnen Falle oft schwierig, ja unmöglich sein. Das apologetische Interesse wird davon wenig berührt.

1) Cf. *Bened. XIV.* de can. §§. l. 4, c. 1, nr. 6—11. *S. Thom.* In 2 Sent. dist. 18, q. 3.

2) Daß die Jünglinge im Feuerofen unversehrt blieben Dan. 3, Petrus auf dem Wasser wandelte Matth. 14, 29, sind Beispiele solcher Wunder.

anderen Naturdinge ist, von den Wundern zu unterscheiden, welche an der geistigen Natur, zunächst an dem Intellecte und dem Willen des Menschen [1]), geschehen.

Was die Wunder am Willen betrifft, so gehören hierher zumeist die wunderbaren Bekehrungen [2]). Die Wunder am Intellecte pflegt man unter dem Namen der Inspiration oder der Prophetie im weiteren Sinne zusammenzufassen, wobei jedoch zu bemerken, daß bei der Inspiration und Prophetie auch der Wille Subject dieses geistigen Wunders ist. Von der Prophetie werden wir unten §. 44 insbesondere handeln. Die allgemeinen Grundsätze

---

1) Man hat jene auch Wunder der Natur und diese Wunder des Geistes genannt, wogegen nichts einzuwenden, wenn diese Ausdrücke nicht gar verschiedenartige Bedeutung haben könnten und daher vom Rationalismus oft zu seinen Zweideutigkeiten benützt würden. — Da die Seele das Lebensprincip des menschlichen Leibes ist und Leib und Seele in der innigsten Wechselwirkung stehen, so sind bei den Wundern, die an dem Menschen geschehen, oft Leib und Seele zugleich betheiligt. Das gilt namentlich von vielen wunderbaren Charismen, mystischen Zuständen und Erscheinungen. So erscheint in dem Sprachenwunder (gratia linguarum) ein übernatürliches Erkennen und Denken in leiblichem Sprechen; so tritt ein wunderbar übernatürliches Erkennen der Seele in der Ekstase auch leiblich zu Tage; so offenbart sich das Charisma seelischer Compassion in der wunderbaren Stigmatisirung des Leibes. Bei dem zunächst geistigen Wunder der Prophetie sind oft die Sinne in der Vision mitbetheiligt. Die übernatürlichen s. g. mystischen Erscheinungen und wunderbaren Charismen, wie sie im Leben der Kirche und ihrer Heiligen thatsächlich durch alle Jahrhunderte hervorgetreten sind, hat Görres in seiner Mystik zugleich mit der ihnen als Zerr- und Gegenbild gegenüberstehenden dämonischen Mystik seinen Zeitgenossen in großartiger Darstellung in Erinnerung gebracht. Es war dieses in dem Zeitalter des Rationalismus eine große wissenschaftliche That des genialen Mannes. Im Einzelnen ist jedoch, sowohl bezüglich der Kritik der Thatsachen, als ihrer speculativen Erklärung, den Darstellungen von Görres und verwandten neueren Schriftstellern gegenüber dem Theologen Vorsicht und Rückhalt geboten. Mit welcher Vorsicht die Kirche bezüglich der Wunder und wunderbaren Charismen überhaupt verfährt und wie sie zumal im Beatifications-Proceß alle Thatsachen ausschließt, deren übernatürlicher Ursprung und Charakter, wenn auch wahrscheinlich, doch nicht gewiß ist, kann man u. A. dem klassischen Werke Benedict's XIV. entnehmen. Die Charismen, namentlich die I Cor. 12 angeführten, sowie die verschiedenen Arten der Ekstase (excessus, ecstasis, raptus), die Visionen, Erscheinungen und Offenbarungen sind daselbst lib. IV, c. 42—53, die Wunder lib. IV, insbes. die verschiedenen Arten der Krankenheilungen und Todtenerweckungen c. 8—20; die übrigen Wunder und Wundererscheinungen c. 21—33 behandelt. Dort ist auch die Literatur bis auf Benedict XIV. zu finden. Vgl. auch *S. Th.* 2. 2, q. 175 sq. — 2) S. oben S. 343.

vom Wunder, seiner Möglichkeit, Congruenz, Erkennbarkeit und Beweiskraft gelten selbstverständlich auch von ihr.

§. 42.

Von den Wundern — Fortsetzung: Möglichkeit und Congruenz derselben.

I. Die Möglichkeit der Wunder ist in der Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung[1]) eingeschlossen und es bedürfte daher eines besonderen Nachweises nicht. Allein da der Naturalismus und Rationalismus vor Allem gegen die Wunder seine Angriffe richtet, ist ein näheres Eingehen auf die Sache zweckmäßig. Es wird dadurch zugleich das Wesen des Wunders noch mehr in's Licht gestellt. Der beharrliche Kampf des Rationalismus gegen das Wunder, sowie die entsprechende Wunderscheu des Halbglaubens ist ein schlagender Beweis von der Wichtigkeit und der Beweiskraft der Wunder für das Christenthum. Zugleich liegt darin die einfachste Widerlegung jener pseudo-frommen und pseudo-wissenschaftlichen Behauptung, daß das Christenthum zum Erweise seiner Wahrheit der Wunder nicht bedürfe[2]). Wohl ist es wahr, daß es außer den Wundern noch andere überwältigende Beweise seiner Wahrheit gibt[3]); allein eben so gewiß ist es auch, daß das Ignoriren, wenn nicht gar Leugnen der Wunder einem Leugnen des ganzen wirklichen Christenthums und seiner ganzen Geschichte, die eine Geschichte voller Wunder ist, nahe kommt.

Wir können, auch den modernen Gegnern gegenüber, die Möglichkeit der Wunder nicht einfacher und lichtvoller nachweisen, als der heil. Thomas thut, indem er die Frage nach der Möglichkeit des Wunders auf die andere Frage zurückführt: ob Gott etwas thun könne außer der den Dingen innewohnenden Ordnung[4]). Einer jeden Ursache, antwortet er, entspricht eine bestimmte

---

1) S. oben das II Kapitel, insbes. §. 29 und §. 33.

2) Ueber die Mißdeutung mancher Väterstellen in diesem Sinne *Denzinger*, Rel. Erk., Bd. 2, S. 357 ff. Die Lehre der heiligen Schrift und der Väter haben wir oben §. 35 u. 36 genügend dargelegt.

3) Auch Das ist nicht in Abrede zu stellen, daß die praktische Apologie je nach Beschaffenheit der Gegner und der Zeit mit Grund bald mehr das eine, bald mehr das andere Argument in den Vordergrund stellt. S. oben §. 337.

4) Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum. S. Th. 1, q. 105. De mutatione creaturum a Deo. a. 6. Cf. *S. c. g.* l. 3, c. 98. 99. 101. *De potent.* q. 6, a. 1.

Ordnung ihrer Wirkungen. Daher gibt es nach der Verschiedenheit der Ursachen verschiedene Ordnungen, die, wie die Ursachen selbst, einander über- und untergeordnet sind. Daraus folgt, daß zwar die niedere Ursache der Ordnung der höheren Ursache, nicht aber umgekehrt die höhere Ursache der Ordnung einer niederen Ursache unterworfen ist. Hier ist es in der physischen ähnlich wie in der socialen Welt[1]).

Wenn man daher unter der Ordnung der Dinge jene Ordnung versteht, welche in Gott, der ersten Ursache aller Dinge, ihr Princip hat, so kann Gott gegen diese Ordnung nicht handeln: denn er würde so gegen sich selbst handeln. Meint man dagegen darunter eine Ordnung, die in irgend einer erschaffenen Ursache ihren Grund hat, so kann Gott allerdings gegen diese Ordnung handeln. Denn an die Ordnung der erschaffenen Ursachen ist der Schöpfer nicht gebunden, vielmehr ist jede geschöpfliche Ordnung ihm unbedingt unterworfen: denn sie ist von ihm ausgegangen nicht vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur, sondern nach seinem freien Willen. Er kann daher auch schalten über jede creatürliche Ordnung mit voller Freiheit, also z. B. Dasjenige, was in der Naturordnung natürliche Ursachen zu wirken pflegen, ohne diese unmittelbar durch seinen allmächtigen Willen setzen oder durch denselben Wirkungen hervorbringen, welche erschaffene Ursachen nicht hervorzubringen vermögen[2]).

1) A qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habet rationem principii: et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso; cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. *S. Th.* 1, q. 105, a. 6, c.

2) Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, si voluerit: puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus (c. Faust. l. 26, c. 3) dicit, quod *Deus contra solitum cursum naturae facit: sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.* *S. Th.* l. c.

Wir brauchen nur diese einfache und gedrängte Antwort des heil. Thomas näher zu entfalten, und nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Congruenz der Wunder tritt in's hellste Licht, die naturalistisch-rationalistischen Einwände aber zeigen sich in ihrer ganzen Falschheit.

Gott hat allen erschaffenen Wesen ein gewisses Maß und eine gewisse Art des Seins und damit der Kraft oder, was dasselbe ist, des Vermögens zu wirken gegeben. Daher können alle Dinge nur solche Wirkungen setzen, welche dem Maße und der Art ihres Wesens und ihrer Kraft entsprechen, d. h. connaturale, ihrer Natur entsprechende Wirkungen. Nach dem Maße und der Art ihrer natürlichen Kräfte und nach der durch Gottes freien Schöpferwillen festgestellten Ordnung ihres gegenseitigen Verhältnisses können auch die verschiedenen erschaffenen Dinge aufeinander und zu gemeinsamen Wirkungen zusammen wirken. Aus dieser Natur der Dinge und ihrem gegenseitigen Verhältnisse in dem Universum resultirt Das, was man das Naturgesetz nennt; d. h. alle Dinge können nur nach dem Maße und der Art ihrer in ihrem Wesen begründeten Kräfte, und in der durch das Wesen und die connaturale Wirksamkeit aller übrigen Dinge bestimmten Ordnung des Universums wirken, und anders nicht. Wirkungen zu setzen, welche die Art und das Maß ihrer natürlichen Kräfte übersteigen, und zu wirken außer der, sie und alle Wesen bindenden Ordnung oder außer dem Gesetze der Natur, also Wunder zu thun, ist daher allen Geschöpfen als solchen schlechthin unmöglich. Daß aber, was den Geschöpfen unmöglich ist, auch Gott unmöglich oder in irgend einer Weise unangemessen sei, kann nur unter Voraussetzung der Leugnung oder Verfälschung der wahren, schon der Vernunft einleuchtenden Gottesidee logischer Weise behauptet werden. Nur dann wären Wunder, wäre überhaupt das Uebernatürliche unmöglich, wenn außer den erschaffenen Dingen, ihren Kräften und ihrer Ordnung Nichts wirklich und möglich wäre, d. h. wenn es keinen Gott gäbe, oder, was auf dasselbe hinausläuft, wenn der Gott, von dem man redet, nicht Gott und Schöpfer, daher den Geschöpfen gegenüber nicht frei und allmächtig wäre. Also nur unter Voraussetzung des Materialismus oder Pantheismus hat die Leugnung der Möglichkeit des Wunders vernünftigen Sinn. Gewiß, wenn es kein anderes Wesen und keine andere Kraft gibt, als den Stoff und die Kraft der Materie, dann kann es auch keine anderen, als die aus den materiellen Kräften nach den nothwendigen Gesetzen der Materie resultirenden Wirkungen geben — und Wunder sind ein Unsinn. Gewiß, wenn das Universum die Selbstver-

wirklichung des absoluten Wesens ist und wenn diese Selbstverwirklichung nach dem Gesetze absoluter Nothwendigkeit sich vollzieht, wenn somit das Gesetz des Naturlebens das Gesetz des göttlichen Lebens selbst, d. h. wenn Gott und Welt identisch sind: dann kann von einem Wunder nicht die Rede sein; dann wäre das niedere Naturgesetz das ewige Gesetz selbst und könnte Gott nichts gegen das Naturgesetz thun, weil er nicht wirken könnte gegen seine eigene Natur[1]).

So wie man aber die Welt als Das anerkennt, was sie ist: als das durch Gottes freien Willen erschaffene Universum endlicher Wesen, so ist es einleuchtend, daß der freie und allmächtige Wille Gottes an die Gesetze der von ihm erschaffenen Natur nicht gebunden ist und daher außer der Ordnung dieser Natur wirken kann, was und wie er will. Daher ist auch schon mit der natürlichen Gotteserkenntniß die Erkenntniß gegeben, daß Gott Wunder wirken kann, wie das auch der *sensus communis* der ganzen Menschheit bezeugt und alle, die je richtig von Gott gedacht haben, anerkennen[2]). Nichtsdestoweniger hat die Menge auch deistischer Rationalisten die Möglichkeit der Wunder durch allerlei Sophismen zu bestreiten gesucht.

1. Vor allem hat man gesagt, das Wunder sei unverträglich mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. Denn da Gott von Anbeginn an die Naturordnung gewollt habe, so könne er nicht nachträglich seinen Willen ändern und die mit der Naturordnung in Widerspruch stehenden Wunder wollen. Allein Gott hat beides: das Natürliche und Uebernatürliche, die Naturordnung und das Wunder mit ewigem und unveränderlichem Willen gewollt; indem er aber durch seinen ewigen und wirksamen Willen die Ursache aller creatürlichen Veränderungen ist,

---

1) Das ist das Hauptargument von Spinoza (Tract. theol. polit. c. 6. de mirac. nr. 9) und Strauß (die christl. Glaubenslehre, B. 1, S. 229) — und ist von ihrem pantheistischen Standpunkt aus ganz consequent. Aber auch Kant und die vulgären Rationalisten adoptiren es.

2) Rousseau, der die deutschen Rationalisten, wie an so vielem Anderen, auch an Logik übertrifft, erklärt daher von seinem deistischen Standpunkt den Zweifel an der Möglichkeit des Wunders für absurd. „Cette question (ob Wunder möglich) sérieusement traitée, sérait impie, s'il n'était absurde . . . Mais aussi quel homme a jamais nié que Dieu pût faire de miracles? Lettres de la montagne ed. de 1793, t. 13, p. 104. Freilich sucht er dann die Wunder des Evangeliums durch noch größere Absurditäten zu beseitigen. Vgl. *Nicolas*, Etudes philos. sur le Christian. 3. ed. Bruxelles 1849, t. 2. p. 470 sq.

ändert er sich selbst nicht, wie wir dieses in der Gotteslehre näher sehen werden[1]).

2. Es ist dasselbe Sophisma nur in anderer Fassung, wenn man sagt: Gott, weil er die Welt als eine natürliche Ordnung gewollt habe, könne daneben nicht Wunder und überhaupt nicht Uebernatürliches in derselben Welt wollen; es sei überhaupt neben dem ordentlichen Willen Gottes als Ursache der Naturordnung ein außerordentlicher Wille als Ursache des Wunders unmöglich; denn indem Gott das Weltganze als ein natürliches gesetzt habe, seien auch alle einzelnen Theile, Momente und Entwickelungen desselben als natürliche gesetzt, damit aber vom Universum alles Uebernatürliche und Wunderbare ausgeschlossen[2]). Da der göttliche Wille absolut einfach sei, so sei

---

1) Man hat mitunter die Erwiderung auf obigen Einwand in sehr ungenügender, ja falscher Weise formulirt. Man hat z. B. gesagt, auch die Wunder träten, wie die Naturereignisse, zu der von Gott bestimmten Zeit und an dem von ihm bestimmten Orte mit derselben Nothwendigkeit, wie die Naturereignisse ein; auch sie erfolgten nach einem Naturgesetze; der Naturlauf wie das Wunder hätten eine und dieselbe Ursache, den freien Willen Gottes, der die Ursache aller Dinge ist. Das alles kann einen richtigen, aber auch einen falschen Sinn haben. Gewiß ist Gottes Wille die absolute Ursache, wie der natürlichen Effecte, so der Wunder; aber er ist es in verschiedener Weise: jener vermittelst der *causae secundae*, dieser unmittelbar. Gewiß muß das Wunder, weil Gott es will, nothwendig (necessitate subsequente), wie die Naturordnung, weil Gott sie will, sich verwirklichen; aber die Naturwirkungen erfolgen mit Naturnothwendigkeit aus ihren creatürlichen Ursachen, während das Wunder eine solche creatürliche und mit Nothwendigkeit wirkende Ursache nicht hat, sondern unmittelbar eine freie That Gottes ist. Es ist daher eine falsche Vorstellung, daß die Wunder gerade so einträten, wie die gewöhnlichen Naturereignisse, durch irgend eine im Ganzen der großen Weltmaschine im Voraus angebrachte creatürliche Ursache: von Houteville und Bonnet (Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum, übersetzt von Lavater) aber auch von Leibnitz und Malebranche (*Denzinger* a. a. O. Band 2, S. 359 ff.) vorgetragene, zum Theil gutgemeinte, aber die Wahrheit compromittirende und selbst dem Naturalismus verwandte Vorstellungen! Der heil. Thomas antwortet einfach auf obigen Einwand: Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret, quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur. l. c. ad 3. Damit ist Alles erschöpft. Es versteht sich dabei von selbst, daß der wunderwirkende Wille Gottes nicht ein nachträglich gefaßter, sondern derselbe Eine ewige und unwandelbare Wille ist, der auch die Natur erschuf und ihre gesammte Wirksamkeit und Entwickelung erhält, trägt und leitet.

2) So Schleiermacher, Strauß u. A. Es ist selbstverständlich pure Täuschung, wenn diese Pantheisten, wie auch Schoppenhauer, von

sein Wollen ein einartiges und Dem widerspreche es, daß Gott mittelbar und unmittelbar, natürlich und übernatürlich, im Naturlauf und in Wundern wirke[1]). — Allerdings ist das natürliche Universum ganz und in all' seinen Theilen natürlich; es versteht sich von selbst, daß Gott es als solches ganz und in allen seinen Momenten will; allein zu leugnen, daß Gott deßhalb keine übernatürliche Ordnung gewollt habe, welche die natürliche Ordnung zu ihrer Voraussetzung hat und für welche daher diese natürliche Ordnung von Ewigkeit im Rathschlusse Gottes bestimmt ist, das hat auch nicht den Schein eines vernünftigen Grundes. Daß es aber mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens und Wollens nicht im Widerspruch steht, wenn das Creatürliche, das er will und wirkt, verschieden und verschiedenartig ist, wurde bereits gesagt und gehört zu den einfachsten Wahrheiten nicht blos der Theologie, sondern aller gesunden Philosophie[2]).

3. Eine andere Kategorie verschiedenartig formulirter Einwände geht darauf hinaus, daß das Wunder mit der Vollkommenheit, insbesondere mit der Weisheit des Schöpfers unverträglich sei. Möge nun, sagt man, das Wunder und überhaupt das Uebernatürliche die Schöpfung ergänzen und vervollkommenen, oder in dieselbe störend und zerstörend eingreifend, immer widerspreche es der göttlichen Vollkommenheit: denn das Schöpfungswerk sei so vollkommen, daß es einer Nachbesserung und Nachhilfe durch Wunder nicht bedürfe, und wer solches behaupte, lästere den Schöpfer; noch viel weniger könne Gott sein eigenes Werk, die Natur, theilweise selbst wieder durch Wunder stören und zerstören.

Um diese Sophismen zu widerlegen, müssen wir noch mehr, als bereits geschehen, in die Frage eingehen:

a) ob und in wie fern das Wunder und überhaupt das Uebernatürliche die Natur vervollkommnet oder ergänzt;

b) ob und in wie weit das Wunder die Naturordnung stört oder gegen die Natur ist.

Dadurch wird dann das Wesen des Wunders und sein Verhältniß zur Naturordnung noch genauer bestimmt und klarer beleuchtet werden.

---

einem göttlichen Schöpferwillen reden, als ob sie mit uns die Begriffe von Gott, Schöpfung und Willen gemein hätten.

1) So Schoppenhauer's Schüler und Commentator Frauenstädt. *Denzinger*, l. c. S. 350 ff. — 2) S. oben S. 351, V.

Ad a) Vor Allem machen wir aufmerksam, daß der Schluß von der imperfectibelen Vollkommenheit des Schöpfers auf eine imperfectibele Vollkommenheit des Geschöpfes nicht blos eine logische, sondern auch eine metaphysische Absurdität ist.

Das göttliche Wollen und Wirken ist in sich selbst unendlich vollkommen, wie das göttliche Wesen selbst, mit dem es realiter identisch und von dem es nur unserem menschlichen Begriffe nach (ratione rationata) verschieden ist[1]). Die Geschöpfe dagegen sind eben so wesentlich und nothwendig, weil endlich und contingent, nur von einer endlichen und contingenten Vollkommenheit, daher in ihrer Vollkommenheit sowohl defectibel, als perfectibel, d. h. sie können sowohl ihrer Vollkommenheit beraubt, als auch vervollkommnet werden, und zwar letzteres dem Grade und der Art nach, in natürlicher und in übernatürlicher Weise.

Daß das ganze Universum aus lauter endlichen und contingenten und deßhalb perfectibelen und defectibelen Wesen besteht, ist eine evidente Wahrheit; eben so evident ist es, daß innerhalb der Naturordnung und ihrer Gesetze die einzelnen Geschöpfe theils vervollkommenend und in so fern ergänzend, theils zerstörend auf einander wirken.

In den Geschöpfen also, da sie wesentlich perfectibel und defectibel sind und wirklich fort und fort durch natürliche Ursachen nach dem endlichen Maße ihrer Kräfte perficirt und zerstört werden, liegt offenbar Nichts, was ihrer Vervollkommnung und auch ihrer Zerstörung durch Gottes unbegränzte Allmacht im Wege steht.

Hier könnte man aber einwenden, daß die einzelnen Geschöpfe auf einander in der angegebenen Weise einwirken, sei gewiß, aber das gehöre eben zum Wesen und zur Vollkommenheit der gesammten Naturordnung und gerade darin zeige sich die Weisheit und Allmacht des Schöpfers; dagegen sei mit der Vollkommenheit dieser Weisheit und Allmacht die Vorstellung unverträglich, daß die Naturordnung in ihrer Einheit und Ganzheit sich nicht genüge, sondern einer Nachhilfe und einer Nachbesserung durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes, insbesondere durch Wunder, bedürfe.

Hierauf ist zu antworten, daß dieser Einwand auf einer falschen Supposition beruht. Die Wunder und das Uebernatürliche überhaupt ergänzt und verbessert die Naturordnung als solche nicht, und bedarf letztere, um als Naturordnung zu bestehen, keiner Nach-

1) S. die specielle Dogmatik. Von dem Verhältnisse des göttlichen Wesens zu seinen Eigenschaften und seinem Wirken.

hilfe durch das Wunder. Das Wunder gehört der übernatürlichen Ordnung an und nur in dem Sinne kann man sagen, daß durch übernatürliche Wirkungen, in specie durch Wunder die Natur vervollkommnet und ergänzt werde, als dadurch Geschöpfen entweder eine übernatürliche Vollkommenheit verliehen wird oder sie von natürlichen Unvollkommenheiten oder Defecten in übernatürlicher Weise befreit werden.

So gewiß nun Gott der Natur weder eine übernatürliche Vervollkommnung, noch eine übernatürliche Befreiung von den natürlichen Uebeln schuldet; eben so gewiß steht solches in Gottes Macht, entspricht seiner Güte und ist wirklich nach seinem ewigen Rathschlusse der Fall: denn keineswegs hat Gott in seinem ewigen Rathschlusse, wie der Naturalismus ohne jeden vernünftigen Grund voraussetzt, lediglich die Naturordnung, sondern deren Erhebung zu einem übernatürlichen Ziele und einer übernatürlichen Vollkommenheit gewollt.

Ad b) Da nun Gott durch denselben ewigen und unendlich weisen Rathschluß seiner Liebe die Naturordnung und die übernatürliche Ordnung, zu welcher die Wunder gehören, festgestellt hat, so ist es von vornherein gewiß, daß beide Ordnungen in allen ihren Momenten in vollkommener Harmonie stehen. So wenig daher die Naturordnung der Gnadenordnung widerspricht, eben so wenig wird jene durch diese irgendwie gestört oder gar zerstört. Die Wunder insbesondere lassen die gesammte Naturordnung, mit allen ihren Kräften und Gesetzen in ihrer ganzen Integrität bestehen, um so mehr, da ja diese Natur-Ordnung die Voraussetzung des Wunders und die Bedingung seiner Existenz und Erkennbarkeit ist. Das gilt selbst von jenen Wundern, welche man als miracula *contra naturam* zu bezeichnen pflegt. Durch dieselben werden nämlich nicht Kräfte oder Gesetze der Natur vernichtet oder verändert, sondern es werden particulare Wirkungen natürlicher Kräfte durch die göttliche Allmacht gehindert und aufgehoben [1]).

---

1) Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicujus particularis causae ad suum effectum. *QQ. disp. de potest.* q. 6, a. 1, ad 7. cf. ad 21 und S. c. g. lib. 3, c. 100. Wenn Gottes Allmacht die Jünglinge im Feuerofen vor der verzehrenden Wirkung des Feuers schützte, so hat er dadurch die Natur dieses Feuers und die Gesetze seiner Wirksamkeit nicht verändert. Nicht das Wasser, sondern Gottes Allmacht trug den Petrus und verhinderte dadurch sein Untersinken, ungeachtet die größere Schwere seines Leibes, die Flüssigkeit

Daß aber die Wirksamkeit der Wesen niederer Ordnung durch stärkere Kräfte von Wesen einer höheren Ordnung beherrscht, überwunden, aufgehoben oder umgewandelt werde, widerspricht so wenig der Natur der Dinge, daß vielmehr dieses Gesetz in der ganzen Naturordnung besteht. Das Gesetz der Abhängigkeit der niederen von höheren Kräften innerhalb der Naturordnung ist aber ein Bild und somit eine Analogie des über der gesammten Naturordnung stehenden höchsten Gesetzes: der allseitigen und unbedingten Abhängigkeit aller erschaffenen Dinge von Gott und der freien Herrschaft Gottes über sie.

Wenn daher Wunderwirkungen zu der natürlichen Wirkungsweise einer erschaffenen Kraft im Gegensatze stehen, dem höchsten Grundgesetze aller Dinge, ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von ihrem Schöpfer und seinem allmächtigen Willen, sind sie vollkommen gemäß [1]).

4. Noch ein Einwand, den man gegen die Wunder erhoben hat, verdient Beachtung, weil seine Widerlegung ein neues Licht über unseren Gegenstand verbreitet. Man hat gesagt: Gott könne gegen das Sittengesetz nicht handeln; nun seien aber die Naturgesetze nicht minder heilig als die Sittengesetze. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen beiden Gesetzen. Das Sittengesetz, in so fern es ein Ausfluß der göttlichen Heiligkeit ist, gründet in dem ewigen Gesetze, das Gott selbst ist. Deßhalb ist allerdings das Sittengesetz unwandelbar und muß ihm nothwendig Genüge geschehen. Daher kann Gott nicht gegen das Sittengesetz, weil nicht gegen sein

---

des Wassers und alle Naturgesetze fortbestunden. Wäre letzteres nicht der Fall, so wäre das Wunder kein Wunder, d. h. nicht unmittelbar ein Werk der göttlichen Allmacht.

1) In so fern kann man auch sagen, daß Das, was Gott außer der von den erschaffenen Dingen dependirenden Ordnung thut, nicht gegen die Natur dieser Dinge ist. Denn Gottes Willen zu gehorchen ist eines jeden Dinges innerste Natur, während allerdings die, nicht selbst in der allgemeinen Naturordnung begründete Einwirkung eines Geschöpfes auf ein anderes mit der Natur des letzteren in Widerspruch stehen kann. In ähnlicher Weise, sagt Thomas, ist es gegen die Natur eines schweren Körpers, wenn er durch den Arm eines Menschen aufwärts geschleudert wird; keineswegs aber ist das durch die Anziehung des Mondes bewirkte Steigen der Meeresfluth etwas der Natur des Wassers Widerstreitendes zu nennen, weil diese Einwirkung des Mondes zur Naturordnung gehört. Da nun der göttliche Wille die Ursache der Naturordnung ist, so kann nichts, was dieser Wille auch außer der Naturordnung thut, als widernatürlich bezeichnet werden. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid contra hunc ordinem faciat, non est contra nuturam. Unde Augustinus dicit, l. c., quod *id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.* S. Th. q. 105, a. 6, ad 1.

eigenes Wesen und insbesondere seine Heiligkeit handeln[1]). Nicht so verhält es sich mit jenen natürlichen Gesetzen, deren Wirksamkeit durch ein Wunder aufgehoben wird. Diese resultiren, so weit ihnen das Wunder derogirt, nicht mit Nothwendigkeit aus dem göttlichen Wesen, sondern sind Anordnungen des freien göttlichen Willens, welche möglicher Weise sein und nicht sein, so und anders sein können[2]). Was aber Dasjenige betrifft, was auch in allem Contingenten nothwendig ist, nämlich die allem Seienden wesentlichen Seinsbestimmungen, so werden dieselbe durch kein Wunder aufgehoben, sondern sind in allen Wundereffecten, wie in allem Seienden verwirklicht; m. a. W. Gott setzt im Wunder wohl etwas für die Kräfte erschaffener Naturen m. a. W. etwas physisch Unmögliches, nimmer aber etwas metaphysisch oder ontologisch und darum auch nichts logisch Unmögliches.

5. Endlich erwähnen wir noch den Einwand, daß es Gottes unwürdig sei, zu Gunsten eines so geringen Geschöpfes, wie der Mensch ist, Wunder zu thun. Es ist dieses nur eine specielle Anwendung eines auf die ganze übernatürliche Offenbarung und insbesondere auf die Menschwerdung Gottes sich beziehenden Einwandes, der namentlich von den französischen Encyklopädisten, aber auch von deutschen Rationalisten ausgebeutet wurde. Allein es ist leicht einzusehen, daß, während das göttliche Wollen und Wirken an sich in allen seinen Werken unendlich vollkommen und daher unendlich gotteswürdig ist, die Werke Gottes als solche um so gotteswürdiger sind, je mehr sich Gottes Vollkommenheiten in ihnen offenbaren. Da nun Gottes Allmacht, Freiheit, Liebe u. s. w. in den Wundern sich überaus herrlich offenbart, so sind sie auch Gottes in ganz besonderer Weise würdig[3]).

II. Aus Dem, was bisher über die Möglichkeit der Wunder gesagt wurde, ergibt sich auch bereits die Congruenz derselben. Heben wir jedoch einige besonders wichtige Congruenzgründe hervor:

1. Die Wunder manifestiren in besonderer Weise Gott als den Schöpfer und Herrn aller Dinge: nicht nur, weil die Menschen, denen die Wunder der Schöpfung durch ihre Alltäglichkeit gleichgiltig

---

1) Ordo justitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis justitiae; et ideo praeter hunc ordinem Deus nihil facere potest. *S. Th.* l. c. ad 2.

2) Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit. *S. Th.* q. 105, a. 6, c.

3) Dem entsprechend werden sie auch vorzugsweise „Herrlichkeit Gottes" von der heiligen Schrift genannt. S. oben S. 285, Note 8.

geworden, solcher außerordentlicher Anregung durch Wunder bedürfen[1]); sondern auch, weil Gott in dem Wunder seine absolute Herrschaft und unbegränzte Freiheit gegenüber den Geschöpfen thatsächlich beweist. Allerdings kann die Vernunft aus der natürlichen Schöpfung nicht nur die Existenz Gottes erkennen, sondern auch aus der also gewonnenen wahren Gottes-Idee und aus der Contingenz der Geschöpfe mit vernünftiger Gewißheit folgern, daß er frei über die Schöpfung herrscht und an die physischen Gesetze, welche für die Geschöpfe bestehen, selbst nicht gebunden ist, somit Wunder wirken kann. Allein durch das wirkliche Wunder wird diese Erkenntniß mächtig gestärkt und in's hellste Licht gesetzt. Auch lehrt die Geschichte, daß die Naturordnung mit ihren unwandelbaren Gesetzen, ihrer sinnlichen Größe und Schönheit dem gefallenen Menschen den wahren Gott nicht blos, wie es sein sollte, offenbart, sondern leider auch verhüllet hat. Alles Heidenthum, wie nicht minder auch die falsche Philosophie, läuft immer und immer wieder auf Naturvergötterung und Identificirung Gottes mit der Natur hinaus. Daher der Polytheismus, der Pantheismus, der Materialismus. All' diesen Verirrungen hat die göttliche Weisheit das Wunder als das wirksamste Heilmittel entgegengesetzt. Mit Naturvergötterung und Naturalismus aber hat sich zu allen Zeiten, auch die neueste Zeit nicht ausgenommen, vielfach Magie und dämonische Mystik verbunden; auch ihnen gegenüber sind die göttlichen Wunder, wie auch die heilige Geschichte lehrt, eine Waffe, um die Finsterniß mit ihren Lügenwundern zu zerstören und den allein wahren Gott den Menschen zu offenbaren.

2. Einer übernatürlichen Offenbarung sind Wunder im höchsten Grade angemessen. Daher auch alle Gründe für eine übernatürliche Offenbarung[2]) auch für sie sprechen. Das ist so einleuchtend, daß Alle, welche eine wahrhaft übernatürliche Offenbarung anerkennen, auch die Wunder als selbstverständlich betrachten, und umgekehrt jede naturalistische Bekämpfung der Offenbarung und ihrer Uebernatürlichkeit immer und überall auch die Wunder entweder gänzlich leugnet, oder doch, wie wir im vorigen § sahen, ihren Begriff zu fälschen und ihre Bedeutung herabzusetzen sucht.

Insbesondere ist das Wunder die angemessenste, praktisch wirksamste, ja unter Umständen allein genügende Beglaubigung der Gottes-Gesandten: eine Congruenz, die bei Christus, da er

---

1) Vgl. *August.* tract. 8 in Joannu., c. 1. oben S. 352, Note 2. — 2) S. oben das zweite Kapitel.

Gott selbst ist, in eminentester Weise hervortritt[1]): Wer von Gott ist, wirkt auch göttliche Thaten[2]).

Insbesondere aber ist es angemessen, daß eine Offenbarung welche Geheimnisse enthält, die über die Fassungskraft der Vernunft erhaben sind, auch durch Werke beglaubigt werde, welche alle Kräfte der Natur übersteigen[3]).

3. Da in dem Wunder das göttliche Wirken unmittelbar und in außerordentlicher Weise in die Erscheinung tritt, so ist es hier auf Erden, wo wir das Wesen Gottes nicht schauen können, die ergreifendste Manifestation seiner lebendigen Nähe, Vorsehung und Liebe, welche jedes unbefangene Gemüth zur anbetenden Bewunderung, zum lebendigsten Glauben, zur begeisterten Liebe und Dankbarkeit hinreißt, wie dieses die heilige Schrift und

---

1) *S. Th.* 3, q. 43. Das Nähere über die Congruenz der Wunder Christi in der Christologie. Wir werden dort namentlich sehen, wie sehr dieselben auch seiner Eigenschaft als Erlöser entsprechen, Wenn man dagegen in neuerer Zeit alle Wunder lediglich als Manifestationen der Erlösungsgnade oder auch als Herstellung des paradiesischen Zustandes darstellen wollte, so ist diese Lehre in mehr als Einer Beziehung falsch, wie sie auch von irrigen Voraussetzungen ausgeht und zu irrthümlichen Consequenzen führt. Man geht nämlich hiebei theilweise von der Voraussetzung aus, daß die im Wunder sich offenbarende Macht über die Natur ursprünglich der dem Menschen natürliche Zustand gewesen sei, wodurch dann geradezu das Wesen der Wunder als specifischer göttlicher Werke, die über alle natürliche Kraft der Creatur, auch der nicht gefallenen, erhaben sind, geleugnet und überdies, unter Aufhebung des Unterschiedes zwischen Natur und Uebernatur, der Urstand als etwas Natürliches betrachtet wird. Aber auch für den wirklichen, auf übernatürlichen Gnadengaben beruhenden Urzustand kann keineswegs die Macht, Wunder zu wirken, als eine Folge dieser dem Menschen habitualiter verliehenen Gnaden betrachtet werden. Wunderwirkungen sind immer außerordentliche und transeunte Gaben Gottes. S. oben S. 350. Auch haben wir weder in der Offenbarung, noch in der Vernunft einen Grund anzunehmen, daß Adam vor dem Falle die Wundergabe besessen habe. Jene Herrschaft, die er über die Natur besaß, war wohl übernatürlich, allein schloß nicht eine Macht, eigentliche Wunder zu wirken, in sich. Mit jener falschen Auffassung hängt die Meinung zusammen, daß die Wunder nur der gefallenen Natur gegenüber solche seien. Es entspricht dieses dem häretischen Irrthum, daß auch die Gnade nur bezüglich der gefallenen Natur Gnade, an sich aber die wahre Natur sei. Vgl. die Lehre vom Urzustande und der Gnade. *Denzinger*, Rel. Erk. Bd. 2, S. 387 ff. 393 ff.

2) Me oportet operari opera ejus, qui misit me. *Joann.* 9, 4. Vgl. oben S. 289, Note 1.

3) Ad confirmandum ea, quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quae totius naturae superant facultatem. *S. Thom. S. c. g.* l. 1, c. 6. Vgl. oben S. 311, Note 4.

insbesondere das Evangelium [1]) so vielfach schildert und die Erfahrung aller Zeiten lehrt [2]).

§. 43.

Von den Wundern; Erkennbarkeit und Beweiskraft derselben.

I. Die Wunder sind als solche mit vernünftiger Gewißheit erkennbar. Dieses ist *de fide*. Denn da nach der Lehre des Glaubens die Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Wahrheit mit vernünftiger Gewißheit erkannt werden kann [3]), und da nach derselben kirchlichen Lehre die Wunder zu den hauptsächlichsten Beweisen der Glaubwürdigkeit gehören [4]), so folgt daraus, daß sie auch als solche mit vernünftiger Gewißheit erkennbar sein müssen. Dieses setzen denn auch Schrift und Tradition überall voraus, wo sie von der Beweiskraft der Wunder reden, und liegt in der Natur der Sache, da Gott ja hauptsächlich zur Bestätigung seiner Offenbarung und zur Bekehrung der Ungläubigen [5]) Wunder wirkt. Dieser Zweck kann aber nur unter der Bedingung erreicht werden, daß die menschliche Vernunft mit Gewißheit zu urtheilen vermag, ob eine Thatsache ein göttliches Wunder ist oder nicht.

Daher auch die Bemühungen der Naturalisten und Rationalisten die Erkennbarkeit der Wunder zu leugnen, oder dieselbe wenigstens zweifelhaft zu machen, indem sie behaupten, daß Wunder, wenn sie auch möglich und wirklich wären, jedenfalls nicht mit vernünftiger Gewißheit erkannt werden könnten. Auch hier haben semirationalistische Vertheidiger des Christenthums allerlei Zugeständnisse gemacht und namentlich gelehrt, daß Wunder als solche nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens seien, daher nicht selbst zu Beweisen des Glaubens dienen könnten.

Was das zuletzt Gesagte anlangt, so sind die Wunder beides: Gegenstand des Glaubens und Beweise des Glaubens, aber in verschiedener Beziehung. Daß Gott im alten und neuen Bunde Wunder gewirkt hat und fort und fort in seiner Kirche wirkt, ist eine Glaubenswahrheit. Was aber die Wunder im Ein-

1) Z. B. *Luc.* 5, 26. Et stupor apprehendit omnes, et magnificabant Deum, et repleti sunt timore, dicentes: quia vidimus mirabilia hodie. Cf. *Matth.* 9, 8 . . . et glorificaverunt Deum, qui dedit talem potestatem hominibus.

2) Man lese nur die Schilderung des heil. Augustinus über die Wunder bei den Reliquien des heil. Stephanus, deren Zeuge er war. *Civ. Dei*, l. 22, c. 8, nr. 22. — 3) S. oben S. 278 ff. — 4) S. oben S. 314. — 5) Cf. I Cor. 14, 22. Linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus.

zelnen betrifft, so ist es de fide, daß alle jene Wunder, welche die heilige Schrift meldet und als solche bezeichnet, wirklich geschehen und wahre Wunder sind. Allein derselbe Glaube lehrt uns zugleich, wie wir gesehen haben, daß die Wunder auch Glaubwürdigkeitsbeweise sind, deren Existenz und Beweiskraft die Vernunft aus vernünftigen Gründen zu erkennen vermag, und was der Glaube in dieser Beziehung lehrt, das bestätigt auch die Vernunft.

II. Wie die Erkennbarkeit der Offenbarung überhaupt, so setzt die des Wunders insbesondere voraus, daß 1) die Wunderthatsache und daß 2) deren Wundercharakter mit vernünftiger Gewißheit erkannt werden kann.

Was das Erstere betrifft, so ist den Sophismen und Ausflüchten des Naturalismus[1]) gegenüber mit aller Entschiedenheit festzuhalten,

---

1) Die eingehende Widerlegung müssen wir der Apologetik überlassen. Hier nur die folgenden Andeutungen. Geht man auf den eigentlichen und letzten Grund der Bestreitung der Erkennbarkeit der Wunder zurück, so liegt er überall in der falschen Voraussetzung ihrer Unmöglichkeit. Diese beruht aber wiederum auf der Leugnung der Möglichkeit einer übernatürlichen Ordnung, habe nun diese Leugnung ihren Grund im Pantheismus, Materialismus oder Deismus. Weil man eines dieser falschen Systeme festhalten will, muß man die Möglichkeit, und deßhalb auch um jeden Preis die Wirklichkeit der Wunder leugnen. Gäbe man die Wirklichkeit der Wunder zu, so müßte man auch deren Möglichkeit und damit die Falschheit des eigenen Systemes zugeben. Umgekehrt folgt, wie wir im vorigen § sahen, aus der wahren Gotteserkenntniß, wie sie auch der Vernunft einleuchtet und von dem sensus communis bezeugt ist, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Angemessenheit und damit die Wahrscheinlichkeit der Wunder. Damit fallen bereits alle jene Sophismen, welche die Rationalisten und Naturalisten, von den alten englischen und französischen bis auf die neuesten deutschen s. g. Freidenker, gegen die Beweiskraft der Wunderthatsachen vorbringen. Es ist lediglich die Behauptung der Unmöglichkeit der Wunder, wenn man sagt: man könne Wundererzählungen nie glauben, da Wunder mit der Natur und deßhalb mit der Vernunft in Widerspruch stünden. So z. B. Spinoza und nach ihm Strauß. Es ist ein von Hume aufgebrachtes und in verschiedenen Formen wiederholtes Sophisma, wenn man sagt: „kein historischer Beweis könne jemals die Gewißheit eines Wunders herstellen, da immer demselben ein weit stärkerer Gegenbeweis entgegenstehe; denn die physikalische Gewißheit der Naturgesetze, welche Wunder ausschlössen, sei stärker als die blos moralische Gewißheit irgend welcher historischen Zeugnisse; ferner stehe den historischen Zeugnissen Einzelner für Wunderereignisse die allgemeine Erfahrung entgegen, welche darthue, daß keine Wunder geschehen." Die Auflösung dieser Sophismen liegt auf der Hand. Die Naturwissenschaft lehrt, daß durch die bloßen Kräfte der Natur Thatsachen, wie die Wunder, unmöglich stattfinden können — und gerade Das behaupten auch wir mit der größten Entschiedenheit und ziehen daraus den Schluß, daß

daß Wunderthatsachen eben historische Thatsachen sind, und daß daher bezüglich ihres Beweises lediglich dieselben Grund-

diese wunderbaren Thatsachen aus keiner natürlichen Ursache entspringen. Daß aber diese Thatsachen geschehen sind, ist historisch bewiesen und diese historische Gewißheit wird von der physikalischen Gewißheit der Naturgesetze gar nicht berührt. Daß die Wunder nichts Alltägliches, sondern etwas Außerordentliches sind, behaupten auch wir auf das Allerentschiedenste; die alltägliche Erfahrung, daß gewöhnlich keine Wunder geschehen, steht aber mit der nicht minder feststehenden Erfahrung, daß ausnahmsweise Wunder geschehen, in vollem Einklang. Es ist nur dasselbe Sophisma in einer anderen Form, wenn man sagte: „Wunder seien, weil in Widerspruch mit dem Naturgesetz und der allgemeinen Erfahrung, unendlich unwahrscheinlich, sie könnten daher durch keine Beweise wahrscheinlich oder gar gewiß gemacht werden." Wir haben gesehen, daß Wunder nicht blos nicht unendlich unwahrscheinlich, sondern wahrscheinlich sind. Was aber das Berufen auf die allgemeine Erfahrung und die angeblich ganz exorbitante Seltenheit der Wunder betrifft, so ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wunder zwar im Vergleiche zum gewöhnlichen Laufe der Dinge außerordentliche Ausnahmen von der Regel, deßhalb aber nicht vereinzelte, nur von Wenigen bezeugte Thatsachen sind. Vielmehr sind die Wunder, welche die gesammte Geschichte der göttlichen Offenbarung und der wahren Religion begleiten, überaus zahlreich und durch eine große Menge der zuverlässigsten Zeugen bestätigt. Nicht nur sind alle Hauptmomente der Geschichte des alten Bundes von großen Wundern, deren Zeuge das Volk Israel und zum Theile selbst die Heiden waren, und nicht nur ist das Christenthum bei seinem Eintritte in die Welt von zahlreichen durch eine Fülle von Beweisen feststehenden Wundern begleitet, sondern es dauern auch in der Kirche Christi die Wunder durch alle Jahrhunderte fort und sind durch unzählige, einander gegenseitig stützende Zeugnisse für Jeden, der die Thatsachen redlich prüft, über allen Zweifel erhaben. Demnach sind auch die Wunder keineswegs auf einige längst entschwundene Zeiten und weit entlegene Oertlichkeiten beschränkt. Obwohl auch abgesehen von der Fortdauer der Wunder in der Kirche, die Wunder des alten und noch mehr die des neuen Testamentes, wie die der ältesten Kirchengeschichte, historisch vollkommen feststehen, so läßt es sich doch nicht bestreiten, daß die Protestanten durch ihre Leugnung aller, wenn auch historisch noch so beglaubigter, Wunder in der katholischen Kirche und die rationalisirende Preisgebung dieser Wunder, ganz folgerichtig die Gewißheit der biblischen Wunder im Bewußtsein der Menschen tief erschüttert und der „kritischen" Vernichtung derselben den Weg bereitet hat. Treffend spricht hierüber Görres in seiner Mystik, Band 2, Vorr. S. V ff. Nachdem er den, achtzehn Jahrhunderte und die ganze Welt umfassenden Zusammenhang der bei diesen wunderbaren Thatsachen in Betracht kommenden Beweise charakterisirt, sagt er mit voller Wahrheit: „So ist also der Thatbestand in diesen Sachen, durch den strengsten und gründlichsten Zeugenbeweis, der in menschlichen Angelegenheiten irgend gefordert, und mit menschlichen Kräften geleistet werden kann, hergestellt; ihn nicht anerkennen, und das durch ihn Ausgemittelte als Trug und Täuschung verwerfen, heißt die Wahrheit selbst aufgeben; und aller

sätze gelten, welche bezüglich aller anderen Thatsachen in der historischen Wissenschaft, so wie bei allen Gerichten anerkannt sind und

---

Möglichkeit, sie aufzufinden und zu bewähren, völlig entsagen. Leugnet mir, was die Betheuerung der Besten und Glaubwürdigsten zu allen Zeitaltern wiederholt festgestellt; und ich leugne euch die ganze Weltgeschichte, — die auf keinem besseren Zeugniß, sondern einem viel schlechteren ruht, dem der durch Interessen bestochenen Leidenschaften nämlich, — vom Anfang bis zum Ende ab; ja selbst, was ihr mit eigenen Augen davon gesehen zu haben, betheuert, gilt mir nichts; weil, wer Treue und Glauben nicht an Andern ehrt, gleiche Ehrung auch nicht für sich selber in Anspruch nehmen kann." Es ist übrigens die Schädigung des biblischen Wunderbeweises durch die Leugnung der späteren Wunder nur ein Theil jener unheilvollen Vernichtung des Christenthums durch die Leugnung der katholischen Kirche und die namenlose Entstellung ihrer Geschichte. Der Einwand: „auch das Heidenthum, der Muhamedanismus, die Häresie, kurz fast alle Religionen rühmten sich, Wunder zu ihrer Bestätigung aufweisen zu können," soll theils dazu dienen, die Existenz der Wunderthatsachen, theils deren Wundercharakter verdächtig und zweifelhaft zu machen. Allein in der Wahrheit können die Wundererzählungen der falschen Religionen und die unhistorischen Wundersagen die historisch feststehenden und vernünftig gewissen Wunder in keiner Weise zweifelhaft machen, so wenig überhaupt die Geschichte durch bloße Sage und das ächte Gold durch die Existenz falschen Goldes zweifelhaft wird. Durch die Möglichkeit der Täuschung bei oberflächlicher Beobachtung ist eben nur sorgfältige Prüfung geboten. Uebrigens dient das Verhalten falscher Religionen zu den Wundern den Wundern des Christenthums in vielfacher Beziehung zur Bestätigung: 1. kann sich keine falsche Religion auf irgend welche historisch nachweisbare und die Kritik bestehende Wunder berufen, während die Wunder des Christenthums und der Kirche jede redliche Critik bestehen; 2) die Zerrbilder, welche theils die Phantasie, theils der Betrug den ächten Wundern entgegen oder zur Seite setzte, stellen letztere durch ihren Contrast nur noch mehr in's Licht. Uebrigens gilt sich 3) in dem Streben der falschen Religionen, das Wunderzeugniß für sich geltend zu machen, der *sensus communis* für den Wunderbeweis kund. Wenn in neuester Zeit die „Wissenschaft" also sich vernehmen ließ: „daß man auf allen anderen Gebieten Wundererzählungen ohne Weiteres für Täuschung erachte und weder die Naturwissenschaft noch die Geschichtswissenschaft Wunder anerkenne; daß es daher unvernünftig sei, nur in Sachen der Religion solche zuzulassen," so ergibt sich aus dem Bisherigen, was von solcher Rede zu halten. Die Naturwissenschaften haben sich allerdings mit den Wundern nicht zu befassen; wenn dagegen die historische Wissenschaft das übernatürliche Christenthum mit seinen Wundern vornehm ignorirt und blind verwirft, so ist Solches über die Maßen unhistorisch und unwissenschaftlich und führt nothwendig zu einer Verfälschung der ganzen Geschichte: denn das Christenthum ist nun ein- für allemal der Kern der ganzen Weltgeschichte und dieses historische Christenthum ist thatsächlich nichts Natürliches, sondern etwas Uebernatürliches.

angewendet werden [1]). Wunderthatsachen also, die entweder durch eigene Erfahrung wahr genommen oder durch glaubwürdige Zeugen genügend verbürgt sind, mag dieses Zeugniß mündlich abgelegt werden oder in ächten und glaubwürdigen Urkunden niedergelegt sein, sind vernünftig gewiß und können nur unvernünftiger, nicht aber vernünftiger Weise bezweifelt werden.

Wie bezüglich der Thatsache die allgemein giltigen Grundsätze des historischen Beweises, so sind bezüglich des Urtheils, ob dieselbe ein wahres Wunder sei, einzig und unbedingt die allgemein giltigen Grundsätze der Erfahrung, der Naturwissenschaft und der gesunden Philosophie festzuhalten und zur Anwendung zu bringen. Hiernach aber sind wir, wenigstens in der Regel, im Stande mit voller vernünftiger Gewißheit zu beurtheilen, ob eine thatsächlich vorliegende Wirkung aus einer natürlichen Ursache hervorgegangen ist oder nicht. Hat sie aber keine erschaffene Ursache, dann schließt die Vernunft mit metaphysischer Gewißheit, daß sie den allmächtigen Willen Gottes unmittelbar zur Ursache hat, mithin ein wahres Wunder ist.

Alle Einwände hiegegen reduciren sich auf die Behauptung, daß die Vernunft niemals mit Gewißheit zu erkennen vermöge, ob eine angebliche Wunderthatsache nicht natürliche, oder auch dämonische Kräfte zur Ursache habe.

1. Die erstere Behauptung, man könne nie beurtheilen, ob die fragliche Wirkung nicht eine natürliche Ursache habe, ist eigentlich nur eine Verhüllung des widervernünftigen Grundaxioms des Naturalismus, daß Uebernatürliches unmöglich sei. Der wahre Sinn des Einwandes ist eigentlich dieser: „Wenn wir auch nicht im Stande sind, eine thatsächlich vorhandene Wirkung aus einer natürlichen Ursache zu erklären, so müssen wir dennoch unter allen Umständen festhalten, daß sie keine andere, als eine natürliche Ursache habe: denn andere Ursachen gibt es nicht m. a. W. es ist unmöglich, daß irgend etwas in der Welt unmittelbar und allein durch den allmächtigen Willen Gottes verursacht sei."

Um jedoch diese nackte Negation der Möglichkeit des Wunders, welche mit der Negation der wahren vernünftigen Gottesidee zusammenfällt, zu verbergen, spricht man gar demüthig von den engen Grenzen menschlicher Erkenntniß und von den unberechenbaren und verborgenen Kräften der Natur. Müsse man daher auch zugestehen, daß man eine Thatsache aus keiner natürlichen Ursache zu erklären vermöge, so könne doch die fortgeschrittene Wissenschaft späterer

1) Vgl. oben S. 329, Note 1.

Zeiten die uns verborgene Ursache entdecken; jedenfalls könne man nie behaupten, daß die Ursache nicht eine natürliche sein könne. Allein das sind theils leere Phrasen, theils ist es bodenloser Skepticismus, der mit der gesunden Vernunft, der göttlichen Weltregierung, dem allgemein menschlichen Urtheile im Widerspruch steht, alle natürliche Wissenschaft vernichtet und folgerichtig jedes sittlich vernünftige Handeln unmöglich macht.

Da die Naturordnung die Regel, das Wunder die Ausnahme bildet, so sind allerdings Wunder da nicht anzunehmen, wo vernünftiger Weise eine natürliche Ursache noch als möglich zugestanden werden kann[1]); dagegen ist es Unvernunft, eine natürliche Ursache auch da noch als möglich anzunehmen, wo man mit Evidenz einsieht, daß es unmöglich ist, daß der fragliche Effect durch irgend eine natürliche Ursache hervorgebracht sei. Um dieses aber mit Evidenz einzusehen, dazu ist es keineswegs nothwendig, alle natürlichen Kräfte des Universums, deren Umfang und Wirkungsweise zu kennen; es ist vielmehr nur jenes Wissen nothwendig, das zur sicheren Beurtheilung des fraglichen Falles erfordert wird. Die Wiederbelebung eines Leichnams ist aus natürlichen Ursachen absolut unmöglich. Die plötzliche Heilung langwieriger, ja unheilbarer Krankheiten lediglich durch ein Wort, kann keine natürliche Ursache haben. Das beweist die Wissenschaft; das weiß aber auch jeder Mensch und haben alle Menschen zu allen Zeiten gewußt, und an diesem evidenten und allgemeinen Wissen kann weder Unwissenschaftlichkeit, noch jeder denkbare Fortschritt der Wissenschaften je etwas ändern. Wo immer daher z. B. die Thatsache des Todes eines Menschen und seiner Wiedererweckung, die Thatsache der schweren oder gar der unheilbaren Krankheit und ihrer plötzlichen und vollständige Heilung z. B. durch ein Wort feststeht, da ist auch für jeden vernünftigen Menschen die übernatürliche Verursachung und somit der Wundercharakter dieser Thatsache vernünftig gewiß. Daher verfängt auch der Einwand nicht, daß z. B. die Wunder des Evangeliums nicht von einer medicinischen Facultät wissenschaftlich untersucht worden seien. Denn obwohl unzählige Wunder späterer Zeiten auch allseitig von der Fachwissenschaft geprüft und als solche anerkannt wurden, so ist dennoch bei den meisten evangelischen Wundern, so wie die Thatsachen feststehen, auch der Wundercharakter, wie damals, so heute und immer für jeden vernünftigen Menschen gewiß[2]).

1) Nach diesem Grundsatz verfährt die Kirche in dem Canonisationsprocesse mit großer Strenge.

2) Cf. *Denzinger* l. c. S. 351 ff. Im Grunde ist auch der in Rede

2. Wenn der Rationalismus zur Entkräftigung des Wunderbeweises an dämonische Wunder erinnert und sagt: „man könne bei einem Wunder nicht wissen, ob es Gott oder den Teufel zum Urheber habe," so ist das einigermaßen sonderbar, da der Rationalismus die Existenz böser Geister und deren Wirksamkeit leugnet. Er will aber wohl der Theologie den Einwand machen, daß sie nach ihren eigenen Principien Wunder nicht als Beweise göttlicher Offenbarung geltend machen könne, da es ja nach ihrer Lehre auch diabolische Wunder gebe. Allein, wie wir bereits oben[1]) sahen, hat die Theologie diesen Einwand auf Grund der geoffenbarten Wahrheit und der Vernunft längst vollkommen gelöst.

Wohl, haben wir gesehen, kann man in einem weiteren und uneigentlichen Sinne von dämonischen Wundern reden, in so fern die bösen Geister vermöge ihrer natürlichen Kräfte für uns wahrnehmbare Wirkungen setzen können, welche irgend wie die Kraft der körperlichen und der menschlichen Natur übersteigen. Allein Wunder im strengen und eigentlichen Sinne sind es nicht, und lassen sich diese dämonischen Zeichen von den wahren Wundern mit aller Sicherheit unterscheiden[2]).

Dieses ergibt sich schon aus der Glaubenswahrheit, welche zugleich eine evidente Vernunftwahrheit ist, daß die göttliche Vorsehung nicht zulassen kann, daß die Wunder Gottes, diese Siegel der göttlichen Wahrheit, durch satanischen Trug zweifelhaft und illusorisch gemacht werden.

Um die satanischen Wunder, die als solche der Lüge und dem Bösen dienen, von den wahren Wundern zu unterscheiden, stellen die Theologen auf Grund des Wortes Gottes[3]) vor Allem das

---

stehende Einwand nur eine Ausrede. In Wirklichkeit ist schwerlich je ein Rationalist aufrichtig der Meinung gewesen, Thatsachen, wie die Auferweckung des Lazarus, die Heilung des Blindgebornen, wenn sie wirklich stattgefunden, könnten aus natürlichen Ursachen erklärt werden. Deßhalb hat z. B. Strauß zwar diesen, wie fast alle alten Einwände der Rationalisten wiederholt, eigentlich aber seine Leugnung der Uebernatürlichkeit des Christenthums auf die Leugnung der evangelischen Thatsachen, die er für Mythen erklärt, gegründet. Wenn man aber die Thatsachen zugibt und doch die götliche Verursachung derselben leugnet, dann greift man, wie wir unten bei Perty sehen werden, zu ganz anderen Kräften, als den gewöhnlichen Naturkräften.

1) S. oben S. 346—349. — 2) *Denzinger* a. a. O. S. 354.

3) *Matth.* 12, 24 ff. cf. *Luc.* 11, 15 sq. cf. *Deut.* 13, 1 sq. Hier ist auch anwendbar Gal. 1, 8.: Sed licet nos, aut angelus de coelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Es versteht sich übrigens von selbst, daß die vom Apostel gesetzte Bedingung, daß ein

negative Criterium auf, daß ein Zeichen, das in seinem Wesen oder seiner Tendenz mit der natürlichen oder übernatürlichen Wahrheit in Widerspruch steht, nie und nimmer Gott oder einen guten Engel zur Ursache haben und ein wahres Wunder sein kann. Hierin liegt keineswegs ein fehlerhafter Cirkel[1]). Denn da die Wahrheiten der natürlichen Religion und Moral durch die Vernunft, die übernatürlichen Wahrheiten des Christenthums aber einestheils durch das übernatürliche Licht des Glaubens und anderntheils durch die mannigfaltigsten Glaubwürdigkeitsgründe, wozu auch die Fülle zweifelloser göttlicher Wunder gehört, über jeden Zweifel erhaben sind, so ist ein Widerspruch einzelner, in ihrem Ursprung zweifelhafter Zeichen mit dieser doppelten Wahrheit der Vernunft und des Glaubens ein peremptorischer Beweis, daß dieselben nicht göttlichen Ursprungs sein können.

Uebrigens lassen sich auch, abgesehen davon, die wahren Wunder von den dämonischen *signa mendaciae* mit aller Sicherheit unterscheiden:

a) Durch die Natur des wunderbaren Effectes selbst: denn, wie weit man auch die Kraft und das Wirkungsvermögen reiner Geister ausdehnen möge, sie können unter allen Umständen nur die Kräfte der Natur nach den denselben innewohnenden Gesetzen benutzen und daher höchstens durch lokale Bewegung von Körpern[2]), durch Anwendung natürlicher Stoffe, durch gewisse Einwirkungen auf die Sinne und dadurch auf die Phantasie wirken, nimmer aber darüber hinaus Wirkungen setzen, welche allein der Allmacht des Schöpfers möglich sind[3]), wie z. B. die Erweckung von Todten, die Heilung unheilbarer und die plötzliche und dauerhafte Heilung schwerer Krankheiten[4]).

b) Durch Charakter, Umstände und Zweck der fraglichen Thatsachen[5]): denn während die göttlichen Wunder in dieser drei-

---

Engel ein falsches Evangelium predige, eine unmögliche ist; deßgleichen auch, wenn der heil. Chrysostomus sagt, daß man Irrlehrern nicht glauben dürfe, auch wenn sie Todte erweckten. Es ist daraus also nicht zu folgern, daß zur Bestätigung einer Irrlehre wahre Wunder möglicher Weise geschehen könnten.

1) Wie z. B. Strauß, Glaubensl. §. 18 behauptet. — 2) Cf. *S. Thom. S. Th.* 1, q. 110. — 3) Cf. *Joann.* 10, 20 & 21. Dicebant autem multi ex ipsis: Daemonium habet . . . Alii dicebant: . . . numquid daemonium potest caecorum oculos aperire? — 4) *Bened. XIV.* l. c. lib. 4, c. 3 & 4.

5) Der heil. Thomas (In 2 Sent. d. 7, q. 3, a. 1.) führt den Unterschied zwischen wahren Wundern und falschen dämonischen und magischen Wundern auf fünf Punkte zurück; jene unterscheiden sich von diesen *efficacia, duratione, utilitate, modo, fine.*

fachen Beziehung der Weisheit, Güte und Heiligkeit Gottes entsprechend sind[1]), tragen die dämonischen Zeichen das Gepräge ihres Urhebers, der Lüge, der Bosheit, der Nichtswürdigkeit an sich. Das genügt zur Widerlegung des aus den dämonischen Zeichen hergenommenen Einwandes gegen die göttlichen Wunder.

3. Man hat die Wunder auch aus gewissen geheimnißvollen, aber immerhin natürlichen Kräften und Wirksamkeiten, die man mit verschiedenen Namen: der Imagination[2]), Magie, Theurgie, des thierischen Magnetismus, des Spiritismus belegt, erklären wollen und dieselben bald auf göttliche Kräfte, in deren Besitz der Mensch sich setzen könne, bald auf geheimnißvolle Kräfte der menschlichen Seele, bald auf niedere Geister oder abgeschiedene Seelen, bald auf die Wirksamkeit von Himmelskörpern, oder des menschlichen Geistes, oder höherer Geister, oder des Erdgeistes zurückgeführt und so die Wunder der heiligen Schrift und des Christenthums als solche magische,

---

1) Alle Wunder sind im höchsten Grade congruent, weil angemessen der göttlichen Weisheit, auch den besonderen Zwecken, für welche, und den Umständen, Orts- und Zeit-Verhältnissen, unter welchen sie gewirkt sind. Dagegen wäre es sehr verkehrt, die Wunder nach subjectiven Gedanken oder gar nach dem gegenwärtigen Zeitgeschmack zu messen, wie dieses so vielfach durch die Rationalisten geschieht. Auch können wir uns nicht anmaßen, Gottes Gedanken und Absichten überall zu ergründen; wohl aber können wir die Angemessenheit der Wunder mehr und mehr einsehen. Andere Arten von Wundern ziemten sich für die vorchristliche Zeit, andere für Christus, andere für die verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte; andere gegenüber den Heiden, andere für christliche Zeiten; einen anderen Charakter haben Wunder der Erbarmung, einen anderen Wunder der Strafgerechtigkeit. Treffendes enthält hierüber die Abhandlung Muzarelli's (Del buon uso de la logica etc.) über die Wunder. Es gibt Wunder, auf welche das Wort Christi Anwendung leidet: Si hi tacuerint, lapides clamabunt. Luc. 19, 40.

2) Unter dem Namen *imaginatio* verstund man, wie z. B. Paracelsus in seinem Buche De imaginatione, dasselbe, was andere die Kraft des Willens, die Geisteskraft, die Glaubenskraft, die magische Kraft nannten; auch die magnetische Kraft des neueren Somnambulismus läuft auf dasselbe hinaus. Theosophen und Pseudomystiker führen diese wunderthätige Kraft auf eine Gemeinschaft mit Gott zurück; sei es nun in einer religiösen Weise, wie Jacob Böhme, der lehrt, daß die in Gott versenkte Seele alle Wunder, die sie wolle, wirken könne, sei es in philosophischer Form, wie die Anhänger der Cabbalistik und Magie. Ueber alles dieses vgl. *Denzinger* l. c. B. 2, S. 361 ff. Daß die eigene Einbildungskraft gewisse Wirkungen auf den eigenen Leib hervorbringen könne, ist ebenso gewiß, als daß die Wunder des Evangeliums daraus nicht erklärbar sind. S. *Bened. XIV.* de *canon. SS.* l. 4, c. ult. „de imaginatione et ejus viribus."

magnetische ꝛc. Wirkungen darzustellen oder doch deren Wunder-charakter zweifelhaft zu machen gesucht[1]). Alle diese Systeme, welch'

---

1) Der modernste und umfassendste Versuch dieser Art ist von Perty, Professor der Medicin in Bern (vgl. oben S. 322, Note 1.) gemacht. Er anerkennt die Thatsächlichkeit der Wunder und verwirft in so fern den alten und den mythicistischen Rationalismus, der sie, aller historischen Zeugnissen ungeachtet, ableugnet oder natürlich zu erklären sucht. Aber er wirft die übernatürlichen Thatsachen und Wunder der Offenbarung und der Kirche ohne Weiteres mit den dämonischen, magischen, wirklichen und angeblichen, Erscheinungen aller Länder und Zeiten, mit Spuckgeschichten, dem modernen Spiritismus u. dgl. zusammen und erklärt sie insgesammt aus den magischen Kräften, sei es des Menschen, sei es auch eines Erdgeistes, den er Gäodämon nennt. Er führt nämlich Alles, was aus den gewöhnlichen natürlichen Kräften und Gesetzen nicht zu erklären, auf s. g. „magische Kräfte" zurück, „welche nicht nach den bis jetzt bekannten Natur- und psychologischen Gesetzen, sondern nach Gesetzen einer höheren Ordnung sich richten." In jeder Menschenseele sei in geringerem oder größerem Maße, mehr oder weniger frei oder gebunden, diese magische Kraft und unzählige Wirkungen, die man früher Engeln, Dämonen oder auch Gott zugeschrieben, seien von den Menschen durch ihre magische Kraft bewirkt. Dieses Magische sei das Göttliche. „Wenn das Magische in seiner höchsten Bedeutung das von Raum und Zeit Freie, das Allgemeine, Allschauende, Allwirksame, mit Einem Worte Das ist, was die Menschen das Göttliche nennen, so kommt auch dem menschlichen Geiste ein Antheil am Göttlichen zu. Wir haben jedoch, unterscheidend zwischen dem Universalgeist und den Principien der Weltkörper, dasselbe speciell als das Gäodämonische bezeichnet." (Perty, Myst. Erschein. 1. Aufl. S. 768.) Alles Große in Geschichte, Religion, Kunst soll aus dieser magischen Kraft entsprungen und alle großen Männer, Künstler, selbst Feldherren, vor allem aber die Religionsstifter Magier gewesen sein. Dieses Magische ist eigentlich der Geist im Menschen. In ihm liegt auch die Bürgschaft der Unsterblichkeit (ob einer persönlichen, ist freilich eine andere Frage!) „Ist aber das Magische, das von Zeit, Raum und Stoff Freie, so ist es auch das Unvergängliche, welches schon vor dem Körper war, unabhängig von demselben wirkt und seine Zerstörung überlebt. Wenn durch irgend Etwas, so haben wir durch das Magische in uns eine Bürgschaft, daß, mögen auch alle Hüllen fallen, ein unzerstörbarer Kern vorhanden ist . . . Wie dieses Unzerstörbare sich nach dem irdischen Leben bethätigen, in welcher Form und Verbindung es fortbestehen werde, das wird kein menschlicher Verstand ergründen. Es mag wohl eingehen in das Gedankenreich zunächst des gäodämonischen Geistes, nicht um blos in seiner Erinnerung fortzuleben, sondern auch um mit ihm als ein mehr oder minder werthvoller Theil seiner Kraft und seines Wesens seine Wandlungen und Geschicke zu bestehen." (A. a. O. S. 770). Und diese Theorie meint die höheren und idealen Interessen gegen den Materialismus zu vertheidigen! Aber jedenfalls ist dieser neue pantheistische Magismus eine bequeme Theorie, um mit den Wundern des Christenthums fertig zu werden, und dabei mit dem Verfasser

religiösen Schein sie mitunter angenommen, sind im Grunde naturalistisch und in Widerspruch mit dem katholischen Glauben. Der größte Theil der von den Vertretern dieser Theorien für dieselben angeführten Thatsachen beruht auf Einbildung oder Betrug, andere gehören zu den dämonischen *signa mendaciae*; was aber von den Erscheinungen und Wirkungen der natürlichen Mystik die Kritik bestehen kann, mögen interessante und zum Theil nicht völlig erklärliche physiologische oder medicinische Phänomene sein, haben aber mit den göttlichen Wundern der heiligen Schrift und der Kirchengeschichte nichts gemein.

III. Um die Beweiskraft wahrer Wunder für die Wahrheit einer Lehre, beziehungsweise für die göttliche Sendung Dessen, der sie verkündet, richtig zu beurtheilen, müssen wir vor Allem den Zweck der Wunder in's Auge fassen.

Selbstverständlich ist der letzte Zweck, wie aller göttlichen Werke[1]), so insbesondere der Wunder, die Verherrlichung Gottes[2]).

Die nächsten Zwecke der Wunder können zwar sehr verschieden sein, z. B. Hilfe in leiblichen oder geistigen Nöthen, Bekehrung von Sündern[3]), Strafe von Frevlern[4]) und Zurechtweisung der Frommen[5]), Sinnbildung göttlicher Wahrheiten[6]), Vorausver-

---

alle Wunder Christi und der katholischen Kirche als Thatsachen anzuerkennen. Die Propheten, Christus, die Heiligen, aber auch Muhamed und die heidnischen Religionsstifter und Zauberer waren eben Magier; nur daß Christus der Vorzüglichste von Allen war. So erklärt sich die ganze heilige Geschichte aus der magischen Kraft. Vgl. Perty a. a. O. S. 747 ff.

1) Universa propter semetipsum operatus est Deus. *Prov.* 16.

2) Vgl. z. B. *Joann.* 11, 14. Infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei, ut glorificetur Filius Dei per eam.

3) Dem erbarmungsvollen und erlösenden Charakter Christi entsprechend, haben allerdings die meisten Wunder Christi und seiner Heiligen diesen Charakter leiblicher und geistlicher Heilung und Belebung. Gegenüber den Lügenwundern Satans, die da, wie ihr Urheber, zerstören und verführen, hat man dieses auch mit Recht als ein Unterscheidungszeichen zwischen den wahren und den dämonischen Wundern aufgestellt. Einseitig und unwahr ist es dagegen, deßhalb die Strafwunder zu leugnen oder zu beanstanden. Gott ist nicht blos barmherzig, sondern auch gerecht — und es ist höchst congruent, daß auch in seinen Wundern sich nicht blos die Erbarmung, sondern auch die Gerechtigkeit offenbare.

4) Vgl. z. B. das Strafwunder des Elias 4. *Reg.* 1, 10 — aber auch des Petrus *Act.* 5, 1—11. (Ananias und Saphira) und Paulus *Act.* 13, 6—12 (Elymas).

5) Vgl. z. B. *Numer.* 12 (Maria die Schwester Mosis), *Luc.* 1, 20 (Zacharias).

6) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß alle Wunder, wie sie der gött-

kündigung göttlicher Thaten[1]), ganz besonders die Bestätigung göttlicher Sendung und göttlicher Offenbarung[2]), so wie die Bezeugung wahrer Heiligkeit[3]).

Alle verschiedenen Zwecke der Wunder lassen sich auf das Wohl Einzelner oder auf das Wohl der Gesammtheit zurückführen. Wie es aber die rechte Ordnung fordert, ist, wie bei allen Werken Gottes und seiner Providenz, so auch bei den göttlichen Wundern der allgemeine Nutzen der primäre und der Nutzen Einzelner nur secundärer Zweck. Daher kann man den Zweck der Wunder mit dem heil. Thomas zurückführen auf die Bestätigung

---

lichen Weisheit entsprungen sind, auch irgend eine sinnbildliche, typische Bedeutung haben. Die Wunder des alten Testamentes weisen, wie das ganze alte Testament, typisch auf Christus und sein Werk hin. Vgl. z. B. 1 *Cor.* 10, 2. Ganz allgemein bereiten alle übernatürlichen Offenbarungen Gottes, und so auch die Wunder, auf die letzte und größte Offenbarung, die Incarnation, vor. Das gilt namentlich von den Theophanien und den Engelerscheinungen. Dadurch fällt namentlich ein Licht auf das Buch Tobias. Was das neue Testament anlangt, so haben die Väter den sinnbildlichen Charakter der Wunder Christi in mannigfaltigster Weise geltend gemacht. Ohne deßhalb sämmtliche Deutungen als begründet anzunehmen, können wir diese typische Bedeutung der Wunder Christi nicht bestreiten, ohne dem Sinne der Kirche und der heiligen Schrift zu widersprechen. Hat ja Christus selbst mitunter, wie den Sinn seiner Parabeln, so auch die sinnbildliche Bedeutung seiner Wunder förmlich ausgesprochen. Vom wunderbaren Fischzuge nimmt er Anlaß, Petrus und den Aposteln zu erklären, daß sie Menschenfischer sein sollen. Bei anderen Wundern ist durch deren Natur, den Zusammenhang der Begebenheiten und Reden die vor- und sinnbildliche Bedeutung über jeden Zweifel erhaben; so namentlich die Beziehung des Wunders der Brodvermehrung und des Hochzeitswunders zu Cana auf die Eucharistie Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die göttliche Weisheit, die alles ordnet, auch den späteren Wundern, wie ihre entsprechende Stellung in der Geschichte der Kirche, auch ihre entsprechenden tieferen Bedeutungen und Beziehungen verliehen hat. Vgl. das Gebet der Kirche: Dne J. Chr., qui frigescente mundo, ad inflammandum corda nostra tui amoris igne, in carne b. Francisci passionis tuae sacra stigmata renovasti... So gewiß aber diese sinnbildliche Bedeutung der Wunder ist und mit wie viel Recht die Väter die Christen mahnen, nicht bei der äußeren Begebenheit stehen zu bleiben, sondern in den tieferen Sinn der Wunder einzudringen, so falsch wäre es, deßhalb die historische Wahrheit und den nächsten Zweck der Wunder zu leugnen, und so verkehrt ist es, wie theilweise Origenes und Andere thaten, in willkürliche allegorische Deutungen sich zu verlieren.

1) Eine solche rein typische und prophetische Bedeutung hat z. B. die wunderbare Verdorrung des Feigenbaumes. *Matth.* 21, 19 sq. *Marc.* 11, 13 sq.

2) S. oben §. 35. Wir fügen hier noch bei 3 Reg. 18.

3) Ein Beispiel ist die Todtenerweckung durch die Gebeine des Elisäus. 4. *Reg.* 13, 21.

einer verkündeten Wahrheit, oder auf die Bezeugung wahrer Heiligkeit, die Gott den Menschen als Vorbild hinstellen will [1]).

Was immer aber Gott wirkt und welche näheren Zwecke er insbesondere bei den Wundern beabsichtigt, immer können diese Zwecke, so wie die Mittel zu ihrer Erreichung in allen ihren Beziehungen nur gut und heilig, und deßhalb und vor Allem nur durch und durch wahr sein und die Offenbarung der Wahrheit zum Zwecke haben [2]).

Daraus ergibt sich, daß Gott durch Wunder nur der wahren Lehre und wahrer Heiligkeit Zeugniß geben kann. Daraus folgt ferner, daß so gewiß Gott seine Wunder zum Zeugnisse für die Wahrheit und die Heiligkeit wirkt, diese Zweckbeziehung und die daraus sich ergebende Beweiskraft der Wunder, gerade so wie der Wundercharakter einer Thatsache selbst, für Jeden, der guten Willens ist, mit vernünftiger Gewißheit erkennbar sein muß. Denn wäre dieses nicht der Fall, so würde der Hauptzweck, den die Wunder nicht blos nach der Lehre der Schrift, der Ueberlieferung und der Kirche, sondern auch nach dem *sensus communis* der ganzen Menschheit, d. h. dem Urtheile der gesunden Vernunft, erreichen sollen, nämlich göttliche Zeugnisse zu sein, absolut vereitelt, was mit der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes schlechthin unverträglich ist.

Daß Gott vermöge seiner Wahrhaftigkeit, so weit er thätig ist, nur der Wahrheit Zeugniß geben kann, ist eine Grundwahrheit des Glaubens und der Vernunft. Nun ist aber das Wunder als solches ein von Gott gesetzter Effect, es kann also seiner Natur nach nur zur Bezeugung der Wahrheit geordnet sein. Wohl ist es möglich, daß menschliche Bosheit oder Thorheit wahre Wunder zu schlechten Zwecken mißbrauche und namentlich durch falsche Deutung — wie sie dieses ja auch mit allen anderen Zeugnissen und Offenbarungen Gottes, z. B. der heiligen Schrift, thut — als Beweise für falsche Lehren geltend zu machen suche. Allein das sind eben falsche Deutungen, welche der realen und für die richtige Vernunft erkennbaren Bedeutung und Zweckbeziehung der

1) Vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; et hoc dupliciter: uno quidem modo ad praedicatae veritatis confirmationem, alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. *S. Th.* 2. 2. q. 178, a. 2, c.

2) Darüber eingehend unten in der Lehre vom Glauben, und in der speciellen Dogmatik, in der Lehre von der Wahrhaftigkeit Gottes.

in Frage stehenden Wunder widersprechen. Es kann daher in concreto stets gezeigt werden, daß die betreffenden Wunder nicht der Unwahrheit, für die, sondern der katholischen Wahrheit, gegen welche man sie geltend machen will, Zeugniß geben[1]).

Wunder können auch an Ungläubigen und Irrgläubigen gewirkt werden, nicht aber zur Bestätigung ihres Unglaubens oder Irrglaubens, sondern vielmehr zu ihrer Bekehrung; und da die Wundergabe, wie nicht minder die Gabe der Prophetie, eine gratia gratis data ist, so kann sie, wenn es auch nur ausnahmsweise geschiebt, auch solchen verliehen werden, welche für ihre Person Sünder[2]), ja ohne den wahren Glauben sind; aber auch diese können nimmermehr zur Beglaubigung einer Unwahrheit, sondern nur zur Beglaubigung der göttlichen Wahrheit Wunder wirken resp. weissagen[3]).

---

1) Eine solche Mißdeutung wäre es z. B., wenn das von dem Kirchenhistoriker Socrates (l. 7, c. 17) gemeldete Wunder, seine Wirklichkeit vorausgesetzt, zu Gunsten des Novatianismus gedeutet würde. Im Gegentheil beweist das wunderbare Entschwinden des Taufwassers bei der Widertaufe eines bereits getauften Juden für die katholische Lehre von der Taufe. *Baron.* ad ann. 419. *Bened. XIV.* l. c. l. 4. c. 4.

2) *Matth.* 7, 22 sq. Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia ejecimus; et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: quia nunquam novi vos. Diese Stelle haben die Väter stets, dem klaren Wortsinn gemäß, nicht von Scheinwundern, sondern von wahren Wundern verstanden. Vgl. I *Cor.* 13, 1.

3) Daraus folgt, daß unzweifelhafte Wunder zwar ein Beweis für die Wahrheit der Lehre sind, zu deren Bestätigung sie gewirkt werden, keineswegs aber ohne Weiteres für die Wahrheit des Glaubens des Wunderthäters oder für die Heiligkeit seines Lebens. Daher ist, wie *Bened. XIV* l. c. nach *Mart. del Rio* anführt, wohl zu unterscheiden die Conclusion: Fecit miraculum verum in confirmationem fidei, quam profitebatur ipse: ergo haec fides erat vera, welcher Satz unbedingt wahr ist, von der anderen Conclusion: Fecit miraculum, ergo fides ejus est vera. Diese Folgerung ist falsch, da Gott auch durch Ungläubige Wunder wirken kann. Wenn Judas Wunder wirkte, was man aus *Luc.* 10, 17 zu folgern pflegt, so sind diese Wunder beweisend für Christus, in dessen Namen sie gewirkt wurden, und für seine Lehre, welche Judas damals predigte und verkündigte, nicht aber beweisen sie für den Glauben, den Judas im Herzen trug. — Hieraus ergibt sich auch, daß zum Beweise der Heiligkeit eines Menschen bloße Wunder, die er im Leben wirkte für sich allein keine genügenden Beweise sind. Daher werden im Canonisationsprozeß die Wunder erst nach der Constatirung der Tugenden in Betracht gezogen und wird auf die nach dem Tode des Heiligen auf seine Fürbitte gewirkten Wunder das Gewicht gelegt.

Es steht daher unter allen Umständen fest, daß alle wahren Wunder Beweise für die geoffenbarte Wahrheit und die wahre Kirche überhaupt, oder wenigstens für einzelne, zu derselben in wesentlicher Beziehung stehende Wahrheiten sind; daß dagegen für eine falsche Religion oder für irgend eine Unwahrheit niemals wahre Wunder geschehen sind, noch geschehen können[1].

§. 44.

Von der Prophetie[2].

I. Im weitesten Sinne versteht man unter Prophetie dasselbe, was man in neuerer Zeit mit dem Namen Inspiration im weiteren Sinne[3] zu bezeichnen pflegt, nämlich jede außer-

1) Alle Theologen sind darin einig, daß in der wirklich bestehenden Ordnung der Vorsehung — potentia ordinata in diesem richtigen Sinne — Wunder nur zur Bestätigung der Wahrheit geschehen können. Dagegen war es eine viel ventilirte Controverse, ob nicht in einer anderen Ordnung der göttlichen Vorsehung — potentia absoluta — Gott durch einen Menschen Wunder wirken könne, der sich derselben zur Bestätigung einer Unwahrheit bedient. Man führte für die Bejahung der Frage namentlich den göttlichen Concurs auch bei bösen Handlungen und bei der giltigen Spendung der Sacramente durch Häretiker an. Manche haben diese Frage einfach bejaht. Vgl. z. B. *Ripalda*, De ente supernat. t. 4, de fide div. disp. 4, sect 5. Andere, wie *Suarez* und *Lugo*, haben diese Affirmative durch den Zusatz beschränkt, daß aber in diesem Falle durch andere Mittel die Möglichkeit gegeben sein müsse, die Wahrheit vom Irrthume zu unterscheiden Der heil. Thomas verneint einfach die Möglichkeit wahrer Wunder zur Bestätigung einer Unwahrheit, ohne einen Unterschied zwischen der potentia ordinata und absoluta zu machen. *Bened. XIV* l. c. hält ein Eingehen auf diese Controverse für überflüssig. Und in der That, wie wir bei Beurtheilung der Kräfte und Gesetze der Natur nur diese wirkliche Schöpfung in Betracht ziehen können und müssen; so kommt auch bei der Frage nach der Beweiskraft der Wunder nur die wirklich bestehende Ordnung der Vorsehung in Betracht. Der concursus universalis und die Giltigkeit der von Unwürdigen gespendeten resp. empfangenen Sacramente bietet offenbar für etwaige Wunder zur Bestärkung eines Irrthums keine Analogie: denn die Wunder sind wesentlich zur öffentlichen Bezeugung der Wahrheit geordnet.

2) *S. Thom.* S. Th. 2. 2. q. 171—174. *S. c. g.* l. 3, c. 154. QQ. disp. de verit., q. 12 de proph. Von den Vätern besonders *August.* c. *Faustum*, namentlich c. 12, und *Gregor. M.* hom. 1 *in Ezech. Gotti*, Verit. rel. tract. IV, cap. 11 & 21. *Denzinger*, Rel. Erk., tom. 2. S. 150—268. 402—425. *Bened. XIV* de can. ss., l. 3, c. 45 sq. *Schwetz*, Theol. fund. §. 62—66. Gousset, Dogm., B. 1, Abth. 2, Abschn. 2, Kap. 5. *Perrone*, Praelect. Vol. 1 de vera rel. cap. 3, a. 2. Hettinger, Apol., B. 1, Abth. 2, Vortr. 13.

3) Im engsten Sinne versteht man darunter jene Einwirkung Gottes auf die inspirirten Schriftsteller, kraft welcher die heilige Schrift Wort Gottes im

ordentliche und übernatürliche Eingebung und Erleuchtung, welche einem Menschen zu dem Zwecke geschenkt wird, damit er Anderen, einer Gesammtheit, göttliche Wahrheiten oder den göttlichen Willen, sei es mündlich, sei es schriftlich, kundthue[1]). In diesem Sinne werden alle von Gott gespendeten und erleuchteten Lehrer und Führer des Volkes Gottes, deßgleichen die inspirirten Schriftsteller ohne Ausnahme[2]), so wie die Träger außerordentlicher Geistesgaben, wenn sie auch nicht gerade verborgene Geheimnisse oder die Zukunft kundthaten, Propheten und wird ihr Reden und ihre Thätigkeit Prophezeihen genannt[3]).

---

eigentlichen Sinne ist. Davon unten in der Lehre von der heiligen Schrift. In der Gnadenlehre wird das Wort inspirare von jeder Einwirkung der Gnade auf die Seele, insbesondere auf den Willen, gebraucht, z. B. *Trid.* Sess. VI, can. 3. Deßgleichen wird das Wort *inspiratio* in einem weiteren Sinne mitunter auch von der Assistenz des heiligen Geistes bei kirchlichen Lehrentscheidungen gebraucht, von welcher Assistenz die Inspiration im eigentlichen Sinne wohl zu unterscheiden ist.

1) Von dieser Inspiration im weiteren Sinne handelt eingehend *Denzinger* a. a. O. S. 150 ff.

2) *Eccli* c. 47—49.

3) *1 Cor. 14, 3.* Nam qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem, et exhortationem et consolationem. Cf. *Num.* 11, 25. 2 *Esdr.* 6, 12. II Petr. 1, 21. Dagegen ist es eine mit der ganzen heiligen Schrift in Widerspruch stehende Behauptung protestantischer Rationalisten, daß alle begeisterten und volksthümlichen Lehrer im N. T. Propheten genannt würden. Dieser Name wird immer nur wahrhaft Inspirirten gegeben. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. 2 Petr. 1, 21. Vgl. *Denzinger* l. c. S. 402. Es ist bekannt, daß die Propheten des A. B. nicht nur Organe göttlicher Offenbarung, namentlich bezüglich der Messianischen Zukunft, sondern ebenso wesentlich in außerordentlicher Weise von Gott gesandte und inspirirte Wächter des Gesetzes und der theokratischen Verfassung, Mahner und Lehrer des Volkes Gottes waren. Daher ihre verschiedenen Namen: נָבִיא = inspiratus; רֹאִים, חוֹזִים = Seher, ὅραν, προφήτης von πρόφημι; dann aber werden sie auch Späher (Is. 52, 8. 56, 10) Wächter (Is. 21, 11) Hirten (Jer. 17, 16. Zach. 11, 4), Männer Gottes (1 Sam. 2, 27. 1 Reg. 13, 5), Knechte Jehovahs, Gesandte des Herrn genannt. Weil die Propheten Gesandte Gottes sind, die Gottes Wort verkündigen, sagt Jehovah von Aaron, weil er des Moses Wortführer sein soll, zu letzterem: Ecce constitui te Deum Pharaonis: et Aaron frater tuus, erit propheta tuus. *Exod.* 7, 1. cf. 4, 15. In so fern die Propheten Wunderthäter sind, oder Elisäus durch das fragliche Wunder als Prophet noch nach seinem Tode erwiesen wurde, heißt es: Mortuum prophetavit corpus ejus. *Eccli.* 48, 14 cf. 4 *Reg.* 13, 21. S. Welte im Frb. K.-Lex. s. v. **Propheten.**

Im engeren Sinne ist die Prophetie eine auf göttlicher Inspiration beruhende Erkenntniß und Verkündigung verborgener Wahrheiten[1], insbesondere von Zukünftigem. Dieses letztere gibt den engsten und gewöhnlichsten Sinn der Prophetie oder der Weissagung[2], welche hier, wo von den Glaubwürdigkeitsbeweisen die Rede, vorzugsweise in Betracht kommt.

Die Prophetie in diesem engsten Sinne als Vorauserkenntniß und Voraussagung von Zukünftigem ist also eine besondere Art der Prophetie oder Inspiration im weiteren Sinne. Wie wir bezüglich des Wunders gethan, wollen wir hier

---

1) So z. B. *Matth.* 26, 68. Prophetiza nobis, Christe! Quis est, qui te percussit? In diesem weiteren Sinne definirt der heil. Thomas S. Th. 3, q. 7, a. 8. Propheta dicitur, quasi procul fans, vel procul videns, in quantum scilicit cognoscit, et loquitur ea, quae sunt procul ab hominum sensibus, und kann daher in diesem Sinne nicht nur Zukünftiges, sondern auch Vergangenes und Gegenwärtiges, mag es nur relativ, oder, wie die Glaubens-Geheimnisse oder zukünftige freie Handlungen, absolut für den erschaffenen Intellect verborgen sein. Davon sagt der heil. Thomas nach *Greg. M.* hom. 1 in Ezech.: Prophetia quaedum est de futuro, sicut id quod dicitur *Isaiae* 7: Ecce virgo concipiet, et pariet filium. Quaedam de praeterito, sicut id, quod dicitur *Gen.* 1. In principio creavit Deus coelum et terram. Quaedam de praesenti, sicut dicitur 1 *Cor.* 14, 24. Si omnes prophetant, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fient. *S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 3. In diesem weiteren Sinne wird insbesondere die Cardiognosie als Prophetie bezeichnet. *Joann.* 4, 17 sq. Dicit ei Jesus . . . quinque enim viros habuisti . . . dicit ei mulier: Domine, video, quia propheta es tu . . . Venite, et videte hominem, qui dixit mihi omnia, quaecunque fecit: numquid ipse est Christus. — *Luc.* 7, 39. . . . Pharisaeus . . . ait intra se, dicens: Hic si esset propheta, sciret utique, quae et qualis est mulier, quae tangit eum . . . Johannes der Täufer ist der größte Prophet, nicht nur weil er den Messias sah und auf ihn hinwies, sondern weil er ihn vollkommener, als alle Propheten, erkannte und liebte. *Luc.* 7, 26. 28 cf. *August.* c. lit. Petil. l. 2, c. 37.

2) Davon heißt es: De qua salute exquisierunt et scrutati sunt prophetae, qui de futura in nobis gratia prophetaverunt. 1 *Petr.* 1, 10 cf. *Matth.* 13, 17. Daher die Definition schon des heil. Irenäus (Prophetia est) praedicatio futurorum, id est eorum, quae post sunt, praesignificatio, und des heil. Thomas *S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 3, c. Ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum; unde et nomen prophetiae sumi videtur. Unde et Gregorius dicit super Ezech. (hom. 1, princ.): Et cum ideo prophetia dicta sit, quod futura praedicat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit. Daher die gewöhnliche Definition der späteren Theologen: Prophetia est certa praedictio rerum futurarum, quae naturalibus causis praevideri non possunt, facta scripto, vel voce, Deo unice revelante ac inspirante. *Card. Gotti* l. c. §. 1, I.

auch bezüglich der Prophetie, im weiteren und im engeren Sinne, die wichtigsten theologischen Principien kurz zusammenstellen.

II. Wie aus der gegebenen allgemeinen Begriffsbestimmung erhellt, gehört zur Prophetie im Propheten ein Doppeltes: die Erkenntniß des zu Verkündenden und die Verkündigung des Erkannten[1]). Das Erste ist Sache des Intellectes, das Zweite auch Sache des Willens. Dem entsprechend ist die übernatürliche Gabe der Prophetie oder der Inspiration vor Allem eine Belehrung und Erleuchtung des Intellectes, dann aber auch wesentlich ein Antrieb des Willens, das prophetisch Erkannte auch Anderen, die Gott dadurch belehren will, kund zu thun, verbunden mit der göttlichen Erleuchtung und Verbeistandung, es so kund zu thun, wie Gott es will und beabsichtigt.

Beides also, sowohl die Erkenntniß, welche Gott dem Intellecte des Inspirirten oder Propheten verleiht, als die göttliche Wirksamkeit bezüglich der Verkündigung des Erkannten, muß nicht blos eine im strengen Sinne übernatürliche, sondern auch eine außerordentliche, noch präciser eine Ausnahme von der gewöhnlichen Natur- und Gnadenordnung sein. Demnach gehört die Inspiration oder Prophetie zur Gattung des Wunders; sie ist im strengen Sinne des Wortes ein am Geiste des Inspirirten gewirktes Wunder, ein durch Gottes außerordentliche Wirksamkeit hervorgebrachtes wunderbares Erkennen, verbunden mit einem wunderbaren Antrieb und Beistand in Kundmachung des also Erkannten.

Es unterscheidet sich also das prophetische, inspirirte Erkennen und Reden (resp. Schreiben) specifisch sowohl von allem blos natürlichen Erkennen und Reden, wie vollkommen oder ungewöhnlich es auch sein möge[2]), als von jeder zwar übernatürlichen,

---

1) Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetae cognoscunt ea, quae sunt procul et remota ab hominum cognitione . . . . Sed quia, ut dicitur 1 *Cor.* 12, 7.: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et infra, cap. 14, 12, dicitur: *Ad aedificationem Ecclesiae quaerite, ut abundetis*; inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea, quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud *Isaiae* 12, 10: *Quae audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. S. Th.* q. 171, a. 1, c.

2) Es haben also die göttlichen Inspirationen nichts gemein mit den Inspirationen des Genie's. Das ist es aber, worauf der offene und der verhüllte Rationalismus die Inspiration und Prophetie reduciren mögte. Wie die großen Werke der Kunst und Wissenschaft Eingebungen des künstlerischen und

aber nicht außerordentlichen, sondern auf der allgemeinen Gnadenordnung beruhenden Erkenntniß und Mittheilung resp. Bethätigung derselben.

---

wissenschaftlichen, große politische Schöpfungen Inspirationen des politischen Genie's entsprungen sind, so seien die Religionen und die mit ihnen in Verbindung stehenden großen Prophetien Inspirationen des religiösen Genie's, die man dann, sei es im pantheistischen, sei es im theistischen Sinne als Offenbarungen Gottes faßt. So der vulgäre deistische Rationalismus, z. B. Wegscheider, wenn er die Inspirirten oder Propheten definirt als homines sapientes prae ceteris, qui egregiis ingenii donis et rebus secundis adjuti et αὐτοδίδακτοι et θεοδίδακτοι rectioris cognitionis humanitatisque semina spargerent et suas de religione opiniones auctoritate sua et commendarent et stabilirent. Ebenso Bretschneider: „Wir können der alten Welt nicht Unrecht geben, welche alles Vollkommene in Kunst und Wissenschaft von einer Begeisterung ableitete, welche durch den Anhauch des göttlichen Geistes entstanden sei. Dieselbe Quelle aber ist es, aus der auch das Vollkommene in der Religion und die Begeisterung dafür abzuleiten ist, wo es dann die Namen der Offenbarung oder Erleuchtung bekommt, aber nicht der Art, sondern nur dem Inhalt nach von dem allgemeinen Wirken Gottes auf die Geisterwelt zum Vollkommenen verschieden ist." Im pantheistischen Sinne erklärt Spinoza, daß jede natürliche Erkenntniß Prophetie genannt werden könne. In uns denkt eben Gott. Cum itaque mens nostra ex hoc solo, quod Dei naturam in se objective continet et de eadem participat, potentiam habeat ad formandas notiones rerum naturam explicantes et vitae usum docentes, merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus: ea enim omnia, quae clare et distincte intelligimus, Dei idea et natura nobis dictat, non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit (Tract. theol.-polit. c. 1.) Diesen spinozistischen Offenbarungsbegriff haben unsere deutschen Pantheisten, je nach Form und Farbe der sie beherrschenden jeweiligen Schule, in allerlei Tonarten wiederholt. So Strauß: „die Gedanken in ihrer inneren Wahrheit gefühlt, aber in ihrem Hervorgang aus dem eigenen menschlichen Innern nicht begriffen, erschienen als göttliche Eingebung und der unwiderstehliche Drang, sie auszusprechen, als göttlicher Befehl zu ihrer Bekanntmachung. Je nach der Eigenthümlichkeit der Individuen oder ihrer jeweiligen körperlichen und Seelenstimmung mochte solche Gedankenerzeugung selbst eine gewaltsame ekstatische und visionäre Form annehmen." (Glaubensl. § 7). „Was heißt Eingebung? Es ist nur der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit." Hiernach ist ihm jeder religiöse Mensch ein Inspirirter. — „Wer nicht eigene Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den lebendigsten Augenblicken mit der lebendigsten Ueberzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt; wer sich nicht wenigstens . . . seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Welt-

Die Gabe der Prophetie und der Inspiration ist daher eine wunderbare Gnadengabe (gratia gratis data et miraculosa, charisma miraculosum).

Als gratia *gratis data* unterscheidet sie sich daher von allen Arten der gratia *gratum faciens*, zu welchen namentlich die Gnade des Glaubens gehört; als miraculoses Charisma aber ist sie auch von allen ordentlichen Charismen oder gratiae gratis datae, namentlich den Charismen des Intellectes verschieden, welche in der gewöhnlichen Gnadenordnung und nach einem allgemein und bleibend wirkenden Gesetze gegeben werden, so von den Gaben des heiligen Geistes, insbesondere von der Gabe der Erkenntniß und des Rathes, der Weisheit und der Wissenschaft[1]). Denn alle diese übernatürlichen Gaben, in welch' hohem Grade sie auch gegeben werden, überschreiten die allgemeine Gnadenordnung nicht und sind keine wunderbaren, in specie keine prophetischen Gaben.

Als gratia gratis data kann die Gabe der Prophetie auch Sündern und Ungläubigen verliehen werden, und ist solches in außerordentlichen Fällen zum Zeugniß für die göttliche Wahrheit

---

alls bewußt ist, dabei aber doch etwas eigenes in ihnen erkennt, was nicht nachgebildet werden kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion!" deklamirt Schleiermacher in seinen Reden über Religion (2. Rede.). Theologisch docirt er dann genauer, daß diese Eingebung im eigentlichen Sinne Inspiration, Prophetie, Offenbarung sei in ihren neuen welthistorischen Anfangspunkten, in den großen Stiftern und Reformatoren der Religionen. Wie diese Gedanken des deistischen und pantheistischen Rationalismus in den modernen theologischen Schulen bald mit mehr, bald mit weniger supernaturalistischer Färbung ausgesponnen werden, kann man sehr eingehend bei *Denzinger* a. a. O. nachlesen. Wenn alte und moderne Gnostiker, Kabbalisten, Theosophen und Pseudo-Mystiker von dem Verkehre des Menschen mit der Geisterwelt, mit Gott, von Inspiration und Divination reden, so liegt im tiefsten Grunde aller dieser Phantastereien und dieses Aberglaubens der Rationalismus, der die wahre göttliche Offenbarung und göttliche Autorität leugnet und auflöst. Vgl. *Denzinger* l. c. S. 183 ff. 408 ff.

1) Dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum spiritui sancto. *S. Th.* 1. 2, q. 68, a. 3, c. Von diesen Gaben beziehen sich vier auf den Intellect: die Gabe der Erkenntniß und des Rathes, die Gabe der Weisheit und Wissenschaft, was der heil. Thomas also erklärt: Ratio autem est *speculativa* et *practica:* et in utraque consideratur *apprehensio* veritatis et *judicium* de veritate. Ad *apprehensionem* igitur veritatis perficitur *speculativa* ratio per *intellectum, practica* vero per *consilium.* Ad recte autem *judicandum speculativa* quidem per *sapientiam, practica* vero per *scientiam* perficitur *l. c.* a. 4, c.

wirklich, jedoch nur ausnahmsweise geschehen[1]). Auch haben solche Zeugen wider Willen die Gabe der Weissagung nur in unvollkommener Weise (s. unten S. 394.) empfangen.

Auch bezüglich der Prophetie, wie bezüglich der Wundergabe lehren die Theologen auf Grund der heiligen Schrift und der Tradition, daß dieselbe nicht in Weise eines Habitus, sondern in Weise eines transeunten Actes, wann, wo und wie Gott es will, verliehen werde[2]). Nur Christus besaß vermöge der hypostatischen

1) Donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriae mentis illustrationem: et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinae operationis. Unde *Hieronymus* dicit super Matth. 7. in illud: *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* „Prophetare, et virtutes facere, et daemonia ejicere, interdum non est meriti ejus qui operatur, vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur." *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 4, ad 1.

2) Lumen . . . dupliciter alicui inesse potest: uno modo per modum formae permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cujusdam passionis sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aëre. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis: alias oporteret quod semper prophetae adesset facultus prophetandi, quod patet esse falsum. Dicit enim *Gregorius* super Ezech. (hom. 1.): *Aliquando prophetiae spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus praesto est, quatenus, cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cum habent.* Unde Elisaeus dixit de muliere Sunamite (4. Reg. 1, 27.): *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me et non indicavit mihi.* Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quae per illud lumen manifestantur, sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus prima principia omnium illorum quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum, quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur; videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formae permanentis et perfectae . . . Relinquitur quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis . . . Et inde est quod sicut aër semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur . . . Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur, quod *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam; aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum.* S. Th. 2. 2. q. 171, a. 2, c.

Union und der daraus entspringenden Gnadenfülle seiner Menschheit nach die Gabe der Prophetie habitualiter[1]).

III. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Gott allein der Urheber wahrer Prophetie ist und sein kann. Das gilt sowohl von der Prophetie im weiteren, als im engeren Sinne[2]). Es kommen hier dieselben Grundsätze wie beim Wunder zur Anwendung. Erkenntnisse und Mittheilungen daher, welche aus menschlicher Kraft oder aus der natürlichen Kraft reiner Geister hervorgehen, sind keine Prophetieen oder Offenbarungen im wahren und eigentlichen Sinne (pure et simpliciter), sondern können nur in einem weiteren und uneigentlichen Sinne und in einer gewissen Beziehung (secundum quid) so genannt werden[3]). Nicht bewirkende, sondern nur instrumentale (resp. ministeriale) Ursache wahrer Offenbarungen und Prophetien können Geschöpfe sein, wie sich denn Gott wirklich, namentlich im alten Bunde, der Engel als Werkzeuge und Diener seiner Offenbarungen und Verheißungen bedient hat[4]).

---

1) Cf. *S. Th.* 3, q. 7, a. 8. Vgl. in der spec. Dogm. die Tractate von der Gnade und dem Wissen Christi.

2) Die heilige Schrift und Väter sprechen das oftmals aus. Ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quae nondum facta sunt dicens. *Isai.* 46, 9 & 10. Quis similis mei? Vocet et annuntiet, et ordinem exponat mihi, ex quo constitui populum antiquum: ventura et quae ventura sunt, annuntiet eis. l. c. 44, 6 & 7. cf. 40, 22 sq. Pravum est cor omnium et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, et probans renes. *Jerem.* 17, 9 & 10. Cf. *Dan.* 2. Est enim nota ista divinitatis et character futurorum praedictio, quae in naturam hominis non cadit, et judicatur ex eventibus, quando evidens fit divini spiritus praenuntiatio. *Orig.* c. Cels. l. c. p. 637, B. (edit. Delarue Paris. 1733.) Cf. *Theophil.* ad Autol. l. 1, 14. (ed. Paris. 1742, p. 346.)

3) Prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina; quae autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 3, c.

4) Es ist eine auf Aussprüche der heiligen Schrift (*Act.* 7, 53. Accepistis legem in dispositione Angelorum. Gal. 3, 19. Lex ordinata per Angelos in manu mediatoris. *Hebr.* 2, 2. . . . qui per angelos dictus est sermo . . .) und die Ueberlieferung der Synagoge (Reischl, Die heilige Schrift N. T. zu Gal. 3, 19.) wohlbegründete Meinung der Väter und Theologen, daß die Offenbarungen des alten Bundes wenigstens in der Regel (*Bened. XIV.* l. c. l. 3, c. 45, 5.) durch Vermittelung der Engel geschahen. . . . sicut Apostolus dicit ad Rom. 13, 1, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit loc. cit. (Coel. hier. c. 4.) *„Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias*

Bevor wir nun von den Criterien reden, an denen wahre göttliche Offenbarungen und Prophetien von Scheinprophetien zu unterscheiden sind, mögen letztere natürlich menschlichen oder dämonischen Ursprungs sein, müssen wir Weise, Gegenstand und Umfang der wahren prophetischen Erkenntniß betrachten.

IV. Da in der eigentlichen Prophetie oder Offenbarung Gott etwas von Dem, was er selbst vermöge seines göttlichen Wissens weiß, dem Propheten mittheilt, so ist ein Doppeltes klar:

1. Daß Alles, was Gott weiß, möglicherweise auch Gegenstand der Offenbarung oder Prophetie sein kann[1]).

---

coelestes virtutes") et cap. 5 eccles. Hierarch. . . . ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinae bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinae a Deo ad homines per angelos deferuntur. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 2, c. Wir haben nicht nöthig, diese Frage hier näher zu besprechen; eben so wenig die Frage, in wie fern bei den durch Engel vermittelten Erleuchtungen und Offenbarungen deren eigene natürliche Kräfte gewirkt oder mitgewirkt habe. (Ueber die Einwirkung der Engel auf Intellect, Phantasie und Sinn des Menschen vgl. *S. Th.* 1, q. 111). Hier genügt es, wie beim Wunder, zu bemerken, daß die heiligen Engel, in welcher Weise immer sie bei göttlichen Offenbarungen mitwirken, in Allem als treue Diener Gottes, administratorii spiritus (*Hebr.* 1. 14) sich erweisen. Gott bedient sich, wie bereits gesagt, mitunter auch böser Menschen zu Prophezeiungen (ad utilitatem bonorum . . . ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur). Es kann dieses durch eine blos natürliche Leitung der Providenz, wie wohl bei Kaiphas (*Joann.* 11, 49—52), oder, wie wohl bei Balaam (Num. 23.) der Fall war, durch übernatürliche Erleuchtung und Revelation geschehen. Eine andere Frage ist es, ob Gott sich auch böser Geister zu wahren Prophetien bediene. Daß die Dämonen mitunter auch der Wahrheit Zeugniß gaben und geben mußten, wie solches die heilige Schrift wiederholt bezeugt (*Matth.* 8, 29. *Marc.* 1, 24. 3, 11. 5, 7. *Luc.* 4, 34. 8, 28. Act. 19, 15.), unterliegt keinem Zweifel. Dagegen dürfte wohl nicht anzunehmen, vielmehr als incongruent zu betrachten sein, daß sie dieses in Folge einer übernatürlichen Erleuchtung thaten, vielmehr thaten sie es aus natürlicher Erkenntniß äußerlich gezwungen. Das daemones credunt et contremiscunt. *Jac.* 2, 19. dürfte auch hier Anwendung leiden. Hieraus ergibt sich auch, daß den Weissagungen falscher Propheten und selbst der Dämonen Wahres theils aus natürlicher, theils aus übernatürlicher Quelle beigemischt sein kann. Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 6.

1) Manifestatio, quae fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quae illi lumini subjiciuntur, sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animae se extendit ad omnia illa quae subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam

2. Daß aber in der Wirklichkeit nur Dasjenige Gegenstand einer Offenbarung ist, was Gott eben mittheilen will, und daß der Prophet das ihm von Gott Mitgetheilte nur in so weit und auf die Weise erkennt, als Gott es ihm mittheilt. Denn kein Prophet ist des Princips seiner prophetischen Erkenntniß, nämlich des Lichtes des göttlichen Wissens in seiner ganzen Fülle theilhaftig, sondern er nimmt nur in dem von Gott bestimmten Maße und durch eine partiale Offenbarung und Erleuchtung daran Theil[1]).

Letzteres wird sich genauer ergeben, wenn wir die Weise der göttlichen Mittheilung und der darauf sich gründenden Erkenntniß des Propheten näher in's Auge fassen.

Es ist bereits vorstehend ausgesprochen, daß die prophetische Erkenntniß nicht aus unmittelbarer Anschauung des göttlichen Wesens entspringt, wie solche der Lohn der Seligen im Himmel ist. Nur die Seele Christi hat nach der sententia communis et certissima in solcher Weise erkannt[2]). Außer ihm hat Niemand im Stande der Erdenpilgerschaft Gott geschaut[3]), auch keiner der Propheten und Apostel[4]). Daher stellt auch der

spiritualia quam corporalia: et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit. *S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 3, c.

1) Omnia, quae per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quae per illud principium cognoscuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque per se oportet manifestari; et per consequens alia eorum possunt cognosci, alia non cognosci. — Principium autem proprium eorum, quae divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetae in se ipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei. *S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 4, c.

2) S. spec. Dogm. De scient. Christi.

3) Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18 cf. 1. *Joann.* 4, 12. . . . lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 Tim. 6, 16.

4) Zwar haben manche Väter angenommen, daß Gott Moses (*Exod.* 33.) Paulus (2 *Cor.* 12 sq.) und vielleicht auch andere Heilige transeunter zur seligen Anschauung seines Wesens erhoben habe. Allein nicht blos ist die entgegengesetzte Ansicht die wahrscheinlichere, sondern es gehören auch diese singulären Thatsachen nicht zur Prophetie. Nicht aus ihnen haben nach Gottes Ordnung Moses und Paulus geschöpft, was sie als Organe der göttlichen Offenbarung verkündet haben, wie aus jenen Stellen und ihrem Zusammenhange selbst erhellt. Vgl. *Aug. Gen. ad lit.* l. 12. Spec. Dogm. die Lehre von Gottes Unsichtbarkeit und Erkennbarkeit.

Apostel die Prophetie der seligen Anschauung als eine unvollkommenere Erkenntnißweise gegenüber, welche aufhört, wenn die Anschauung beginnt[1]), und machen die Theologen darauf aufmerksam, daß die Propheten von Ferne schauen, während das gerade Gegentheil von der seligen Anschauung zu sagen ist[2]).

Der bildliche Ausdruck, daß die Propheten im Buche der göttlichen Präscienz lesen, oder in der unwandelbaren Wahrheit die veränderlichen Dinge erkennen, ist also nicht von der Anschauung des göttlichen Wesens, sondern lediglich davon zu verstehen, das Gott den Propheten Etwas mittheilt aus seiner Allwissenheit oder seinem Vorherwissen[3]), in welcher auch alles zukünftige Contingente als unwandelbare Wahrheit feststeht[4]).

---

1) . . . prophetiae evacuabuntur . . . Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est . . . Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. 1 Cor. 12, 8—12. Alles dieses gilt offenbar nicht nur vom Glauben, sondern auch von der prophetischen Erkenntniß.

2) Prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur *Hebr.* 11, 13, quod *erant a longe adspicientes.* Illi autem, qui sunt in patria statu beatudinis existentes, non vident ut a remotis, sed magis quasi ex proquinquo. *S. Th.* 2. 2. q. 173, a. 1, c. Allerdings bezieht sich Hebr. 11, 13. zunächst auf die Hoffnung auf die zukünftige Erfüllung der Verheißung in Christo, aber es liegt darin und im ganzen Kapitel auch ausgesprochen, daß alle Propheten auch in ihren prophetischen Visionen nicht die unendliche Wahrheit selbst, sondern nur Bilder derselben geschaut, an diese Wahrheit aber geglaubt haben.

3) Prophetae dicuntur inspicere in libro praescientiae Dei, in quantum ex ipsa praescientia Dei resultat veritas in mentem prophetae. *S. Th.* l. c. ad 1.

4) Ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest inprimere menti prophetae similem cognitionem, absque eo quod prophetae Deum per essentiam vident. *S. Th.* l. c. ad 3. Hier widerlegt Thomas auch die Ansicht Einiger, welche meinten, daß die Propheten zwar nicht das göttliche Wesen, wohl aber die göttlichen Rathschlüsse und Erkenntnisse, wie sie in Gott sind, schauten (dixerunt, quod prophetae vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum aeternitatis*, non tamen secundum quod est objectum beatorum, secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum), indem er nachweist, daß dieses unmöglich ist, indem diese rationes, die göttlichen Ideen von den Creaturen, nichts vom göttlichen Wesen reell Verschiedenes sind, es eine andere Anschauung des göttlichen Wesens aber, als eben die visio beata, nicht gibt und geben kann: eine Argumentation, die bereits im Voraus ähnliche Behauptungen der modernen Ontologisten widerlegt.

In welcher Weise aber theilt Gott seine Erkenntniß dem Intellecte des Propheten mit? Hierauf ist vor Allem zu sagen, daß es in einer zwar übernatürlichen, aber der Natur des menschlichen Erkennens entsprechenden Weise geschehe.

Zu jeder menschlichen Erkenntniß gehört aber einestheils eine Wahrnehmung der zu erkennenden Dinge und anderentheils das vernünftige Urtheil über ihre Existenz und ihr Wesen, sowie auch über die Gewißheit und den Gewißheitsgrund beider[1]). Dem entsprechend vollzieht sich die prophetische Erkenntniß in einem doppelten Acte sowohl von Seiten Gottes als von Seiten des Propheten. Von Seiten Gottes wird der Gegenstand der prophetischen Erkenntniß dem menschlichen Erkenntnißvermögen durch eine übernatürliche Manifestation zur Wahrnehmung dargeboten *(revelatio, locutio Dei)*; dem entspricht von Seiten der Propheten der vitale Act wirklicher Wahrnehmung *(visio, auditio)*. Das genügt aber zur perfecten Prophetie nicht, vielmehr muß als das wesentlichste Moment hinzukommen die übernatürliche Erleuchtung des Intellectes des Propheten *(lumen prophetiae)*, wodurch derselbe befähigt und wirklich bewegt wird, mit unfehlbarer gottverliehener Gewißheit zu urtheilen, sowohl was der wahre Sinn der wahrgenommenen Offenbarung, als auch daß dieselbe und dieser ihr Sinn wahrhaft göttlichen Ursprungs und daher göttlich wahr und gewiß ist[2]). Dazu kommt dann, was keine weitere Schwierigkeit bietet, der göttliche Antrieb, das also Erkannte, sei es mündlich, sei es schriftlich, Anderen zu verkündigen und die göttliche Erleuchtung und Bewegung, es so zu verkündigen, wie es in allweg der Absicht Gottes entspricht[3]).

---

1) Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scil. acceptionem, sive repraesentationem rerum, et judicium de rebus repraesentatis. *S. Th.* 2. 2. q. 173, a. 2, c.

2) Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species . . . Horum autem duorum principalius est primum, quia judicium est completivum cognitionis. *S. Th.* l. c.

3) Denn die Prophetie wird nicht blos zur privaten Belehrung, sondern zum öffentlichen Nutzen gegeben. Wo es sich aber gar um die Offenbarung und Gründung der wahren Religion handelt, da muß nothwendig mit der Revelation auch die göttliche Inspiration verbunden sein. Quia, ut dicitur 1 Cor. 17, 7, *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* et infra cap. 14, 12

V. Die Theologen theilen die Prophetie je nach der Vollkommenheit der göttlichen Erleuchtung und der Art der göttlichen Mittheilung verschiedenartig ein und wird durch diese Eintheilungen das Wesen der Prophetie noch heller an's Licht gestellt [1]). Namentlich wird die Prophetie eingetheilt:

1) nach dem damit verbundenen prophetischen Lichte in vollkommene und unvollkommene (prophetia perfecta et imperfecta). Vollkommen ist die Prophetie alsdann, wenn mit der Revelation das prophetische Licht verbunden ist, kraft dessen der Prophet des göttlichen Ursprungs und Sinnes der ihm gewordenen Revelation unfehlbar gewiß ist. Nur mit dieser perfecten Prophetie ist somit die absolute Gewißheit verbunden, daß in ihr der Geist Gottes, nicht etwa der eigene Geist des Propheten sich ausspricht. Wo zwar irgend wie ein göttlicher Antrieb oder ein übernatürliches Zeichen vorhanden, aber es an diesem klaren Lichte der Prophetie und dem darauf sich gründenden unfehlbaren Urtheile fehlt, ist keine perfecte Prophetie vorhanden, sondern nur eine imperfecte [2]). Da bei letzterer sich mit der Eingebung des

---

dicitur: *Ad aedificationem ecclesiae quaerite, ut abundetis;* inde est, quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea, quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaiae 12, 10: *Quae audivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 1, c.

1) *Bened. XIV* l. c. liber 3, c. 45, nr. 6 & 7.

2) Unter den Begriff der imperfecten Prophetie werden verschiedenartige Fälle subsumirt. Es kann, wie bei Pharao oder Nabuchodonosor, der Fall sein, daß einem Menschen nur eine prophetische Vision ohne das prophetische Licht, einem Anderen aber dieses Licht zur unfehlbaren Erklärung jener Vision verliehen und erst dadurch die Prophetie perficirt wird. In diesem Falle ist dann nicht Derjenige Prophet, der die Vision empfängt, sondern Der, welcher sie kraft des prophetischen Lichtes deutet; also in den angegebenen Fällen Joseph und Daniel. Si cui fiat divinitus repraesentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Unde a quibusdam nominatur exstasis prophetiae, sicut est divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea, quae ab aliis imaginarie visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit 12 sap. Gen. ad litt. c. 9. in med.: *Maxime propheta est, qui utraque praecellit, ut* scilicet *videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat.* Zur imperfecten Prophetie werden aber auch prophetische

heiligen Geistes leicht Gedanken des eigenen menschlichen Geistes verbinden können, so kann solcher imperfecten Prophetie auch Falsches beigemischt werden, ohne daß die Möglichkeit gegeben wäre, beides mit genügender Sicherheit zu unterscheiden. Nur bei der perfecten Prophetie kann der Prophete selbst mit Sicherheit unterscheiden, was vom Geiste Gottes kommt, und was aus seinem eigenen Geiste stammt. Daher kann er in jenem Falle wohl nach bestem Gewissen mahnen, nicht aber wie bei der perfecten Prophetie, seine Aussprüche als Aussprüche Gottes geltend machen[1]).

Der perfecten Prophetie kann sich dagegen nie etwas Falsches beimischen, da in ihr sich das göttliche Wissen mit göttlicher Gewißheit kundgibt[2]).

Aussprüche, wie der Ausspruch des Kaiphas, oder typischen Handlungen, wie die Vertheilung der Kleider des Gekreuzigten durch die Soldaten gezählt, welche, den Urhebern derselben unbewußt, auf göttlicher Anordnung und Fügung beruhen, und entweder, wie des Kaiphas Ausspruch, durch das Wort Gottes selbst ihre prophetische Erklärung empfangen haben, oder, wie letztere Handlung, von der Ueberlieferung als Typus aufgefaßt werden. Vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 174, a. 4.

1) Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quendam instinctum occultissimum, *quem nescientes humanae mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit 2 sup. Gen. ad litt. c. 17. vers. fin. De his ergo quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximum certitudinem habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata; unde dicitur Jer. 26, 15.: *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba haec:* alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum certitudinis prophetiae accipere passumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se praeparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. — Sed ad ea quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia, quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiae. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii (hom. 1 in Ezech. „*Sciendum est quod aliquando prophetae sancti, cum consuluntur, ex magno usu prophetandi quaedum ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiae spiritu dicere suspicantur.*“) Ne tamen error ex hoc possit accidere, *per spiritum sanctum citius correcti, ab eo, quae vera sunt, audiunt, et se ipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius subdit. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 5, c. Als Beispiel des Letzteren kann der Prophet Nathan dienen, der zuerst David zum Tempelbau mahnte, dann aber eine göttliche Offenbarung empfing und dem König verkündete, daß nicht er, sondern sein Sohn Salomon das Haus des Herrn erbauen solle.

2) Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinae. Veritas autem cognitionis

Wenn wir aber sagen, daß bei der perfecten Prophetie vermöge des prophetischen Lichtes der Prophet nicht nur von dem göttlichen Ursprunge, sondern auch von dem Inhalt und Sinne der ihm gewordenen Revelation unfehlbare Gewißheit besitze, so ist damit nur gesagt, daß er kraft des prophetischen Lichtes Das, was er im Namen Gottes kund machen soll, richtig aufgefaßt und nach Gottes Willen mitgetheilt hat, nicht aber ist damit auch behauptet, daß die ihm durch jenes göttliche Licht gewordene Einsicht in den Inhalt und Sinn der ihm gewordenen Offenbarung eine schlechthin vollkommene sei[1]). Die Erkenntniß des Propheten ist immer rein und wahr, aber nicht auch nothwendig vollkommen, vielmehr theilweise für den Propheten selbst und seine Zeitgenossen geheimnißvoll und dunkel. Denn es entsprach der göttlichen Heilsökonomie, sowohl die Geheimnisse des Glaubens, als auch die Ereignisse der Zukunft nur allmählig und erst in der Fülle der Zeit vollkommen zu enthüllen. Deßhalb ist der Sinn und Inhalt der Lehren und Weissagungen, welche Gott durch den Mund der Propheten verkündete, an sich selbst meistens weit erhabener und tiefer, als die Propheten selbst es einsahen und ist derselbe erst in der Zeit der Erfüllung und in dem Lichte einer höheren Offenbarung vollkommen klar geworden[2]). Gerade darin aber zeigt es sich am meisten, daß die Propheten nicht aus eigener Weisheit, sondern aus dem Geiste und der Weisheit Gottes gesprochen haben.

---

est eadem in discipulo et in docente, quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis . . . Oportet igitur eundem esse veritatem propheticae cognitionis et enuntiationis, quae est cognitionis divinae, cui impossibile est subesse falsam. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 6, c. Vgl. die vorhergehende Note.

1) Nicht blos von der imperfecten Prophetie, sondern auch von der perfecten gilt in so fern der Satz: In revelatione prophetica movetur mens prophetae a spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Daher: etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis spiritus sanctus intendit. *S. Th.* 2. 2. q. 174, a. 4, c. & ad 4.

2) Diese von allen Vätern und Theologen erkannte Wahrheit hat der moderne Rationalismus und Semirationalismus zur völligen Unwahrheit verkehrt, wenn er den Propheten jede klare Erkenntniß der zukünftigen Vollendung abspricht oder höchstens eine dunkle Ahnung zugesteht. Damit wird der übernatürliche Charakter der Prophetie und der heiligen Schrift als wahren Wortes Gottes vernichtet. Hierüber *Denzinger* a. a. O. S. 414—425.

Da keine wahre Prophetie etwas Irriges enthalten kann, so folgt, daß die von ihr unbedingt vorhergesagten zukünftigen Ereignisse unfehlbar in Erfüllung gehen. Aber nicht alle Voraussagungen sind unbedingt; es gibt solche, welche wesentlich eine Bedingung in sich tragen; so namentlich alle prophetischen Strafandrohungen, welche durch Buße abgewendet werden können und sollen. Damit Ninive sich bekehre und Erbarmung finde, wurde ihm durch Jonas der von der göttlichen Gerechtigkeit verhängte Untergang, und damit Ezechias von Gott seine Genesung erflehe, wurde ihm der nach dem natürlichen Verlaufe seiner Krankheit gewiß eintretende Tod angekündigt. Namentlich mit Rücksicht hierauf unterscheiden die Theologen

2) nach dem Gegenstande der auf die Zukunft sich beziehenden Prophetien: Weissagungen der Vorherbestimmung, des Vorherwissens und der Androhung *(prophetia praedestinationis, praescientiae* et *comminationis)*. Die erstgenannten sind Vorherverkündigungen dessen, was Gott in seinem ewigen Rathschlusse unbedingt zu thun beschlossen hat; die zweiten sind Vorherverkündigungen freier Acte der Creaturen, welche er in ihnen selbst als wirklich eintretend in seinem ewigen alle Zeit umfassenden Wissen voraussieht; die dritten dagegen sind Vorhersagungen von Ereignissen, insbesondere von Strafgerichten, welche Gott nicht in ihnen selbst als unbedingt zukünftig, sondern nur als in ihren Ursachen begründet, aber nur als bedingt zukünftige, weil durch Buße, Gebet und Gottes Erbarmung abwendbar, erkennt und auch nur in diesem Sinne durch seine Propheten ankündigt[1].)

3) Nicht nach dem Lichte der Prophetie, das bei allen Arten der Prophetie dasselbe ist und nur dem Grade nach verschieden sein kann, sondern nach den verschiedenen Weisen und Mitteln der Revelation unterscheidet man durch die äußeren Sinne, durch den inneren Sinn, auf blos intellectuelle Weise wahrnehmbare Revelationen (prophetia s. revelatio *corporalis*

1) Futurum est in divina cognitione dupliciter: uno modo prout est in sua causa; et sic accipitur prophetia comminationis, quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur; alio modo praecognoscit aliqua Deus in seipsis, vel ut fienda ab ipso, et horum est prophetia praedestinationis . . .; vel ut fienda per liberum arbitrium hominis, et sic est prophetia praescientiae, quae potest esse bonorum et malorum, quod non contingit de prophetia praedestinationis, quae est bonorum tantum. *S. Th.* 2. 2. q. 174, a. 1, c.

(sensibilis), *imaginaria*, *intellectualis.*) Die erstere geschieht durch, von Gott unmittelbar oder durch Engel gewirkte, äußere Erscheinungen oder Bilder, welche durch die äußeren Sinne wahrgenommen werden; die zweite durch innerlich in der Einbildungskraft übernatürlich gewirkte Bilder; die letzte geschieht durch Mittheilung von Wahrheiten durch *species intelligibiles* ohne solche Bilder[1]). Ceteris paribus ist die erste Art der Revelation die unvollkommenste, die letzte die vollkommenste[2]).

4) Endlich unterscheidet man zwischen Revelationen, welche der Prophet unter Aufhebung seines sinnlichen Bewußtseins, sei es im natürlichen Schlafe, sei es in übernatürlicher Ekstase,

---

1) Repraesentantur autem divinitus menti prophetae, quandoque quidem mediante sensu exterius quaedam formae *sensibiles*; sicut Daniel vidit scripturam parietis (Dan. 5.); quandoque autem per formas *imaginarias*, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (puta si alicuo caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines), vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae; sicut Jeremias vidit *ollam succensam a facie aquilonis.* (Jer. 1.); sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt sapientiam, vel scientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli. *S. Th.* 2. 2. q. 173, a. 2, c. Selbstverständlich ist im letzten Falle nicht behauptet, daß in demselben der Prophet die geoffenbarten Wahrheiten in der Weise der reinen Geister ohne Sinnenbilder (phatasmata) erkenne, wie dies der heil. Thomas l. c. q. 174, a. 2, ad 4. erklärt . . . illustratio divini radii in vita praesenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini secundum statum praesentis vitae, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quae communi aliquo modo a sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata: et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione. Cf. q. 173, a. 2, ad 2 & 3.

2) Die ratio gibt Thomas mit den Worten an: Dignitas eorum quae sunt ad finem praecipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiae est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quanto hujusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem, quod manifestatio divinae veritatis, quae fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa, quae fit sub similitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. *S. Th.* 2. 2. q. 174. a. 2, c. cf. ad 2. Was die zweite Stufe der Prophetie betrifft durch bildliche Vision, so ist eine solche Revelation um so vollkommener, je vollkommener und bezeichnender die Bilder sind. Da Worte die vollkommensten unter allen Zeichen sind, so ist die Revelation durch gehörte Worte vollkommener, als die durch sichtbare Zeichen; noch vollkommener aber ist die Vision, wenn der Sprechende nicht blos gehört, sondern auch gesehen wird und je höher der Sprechende ist. *S. Th.* 2. 2. q. 174, a, a. 3.

empfängt, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Hier wollen wir kurz die wichtige Frage berühren, ob die prophetische Vision nothwendig und immer mit solcher Sinnenentäußerung verbunden; wie überhaupt sich die ekstatischen Zustände zur Prophetie verhalten.

Vor Allem ist hier hervorzuheben, daß die perfecte und wahre Prophetie den Gebrauch der Vernunft nicht aufhebt, sondern vielmehr voraussetzt und vervollkommnet. Denn gerade was die wahre Prophetie vollendet, ist das in Kraft des prophetischen Lichtes gefällte Urtheil, daß Gott gesprochen. Dieses Urtheil ist aber eben so wesentlich, wie ein übernatürlicher, ein vernünftiger Act. Gerade dadurch unterscheidet sich die wahre göttliche Prophetie von all' jenen krankhaften oder dämonischen Erscheinungen, auf welchen zum großen Theile das heidnische Orakelwesen und das somnambule Hellsehen beruht [1]). Eine Aufhebung der äußeren Sinnesthätigkeit tritt nur bei gewissen Arten und in gewissen Momenten der prophetischen Vision ein. Hier sind die oben sub 3 angeführten Unterschiede in der Weise der Revelation von Wichtigkeit. Geschieht dieselbe durch äußere Zeichen, so ist eine ekstatische Aufhebung der Sinnenthätigkeit ausgeschlossen, da ja in diesem Falle die fraglichen Zeichen mit hellen Sinnen wahrgenommen werden müssen. Desgleichen findet keine Sinnesentäußerung bei jenen Revelationen statt, welche durch *species intelligibeles* geschehen, da die Thätigkeit des menschlichen Geistes durch die Sinne nicht gehindert, vielmehr unterstützt wird. Nur in jener Vision, in welcher die Wahrheiten zunächst in übernatürlich gewirkten Bildern vor den inneren Sinn treten, findet eine vollständige

---

1) Demgemäß unterscheidet man eine natürliche, eine dämonische und eine übernatürliche Ekstase *S. Th.* 2. 2. q. 175, a. 1, c. Ueber die unterscheidenden Merkmale derselben *Bened. XIV.* l. c. lib. 3, c. 49. Wir wollen hier nur die kurzen Worte aus §. 7 nach Azevedo's Synopsis anführen. Nach Anführung der besonderen Zeichen krankhafter und dämonischer Ekstasen, die in der übernatürlichen Ekstase sämmtlich ausgeschlossen sind, fährt er fort: Signa . . . ecstasis divinae ex moribus potissimum petenda sunt. In hac ecstasi homo totus compositus est, loquitur tantum coelestia, quae adstantes ad amorem Dei excitant: ad se reversus apparet humilis, vultu hilaris et corde securus. Haec ecstasis ut plurimum contingit in oratione, vel in audiendo sacrum, vel sermones de Deo, aut de paradiso, vel post sumtam Eucharistiam . . . Demum perpendanda sunt antecedentia, concomitancia, et subsequentia ecstasin. Si enim Ecstaticus virtutibus floruerit, et post ecstasin in iis magis profecerit; si quae exstasin comitata sunt, cum relatis concordent; ecstasis procul dubio erit divina.

oder wenigstens theilweise Aufhebung der, sonst störenden, äußeren Sinnenthätigkeit statt[1]). Allein auch diese Suspendirung der äußeren Sinnenthätigkeit unterscheidet sich wesentlich sowohl von natürlichen Sinnenkrankheiten und Bewußtseinsstörungen, als von widernatürlichen und dämonischen Täuschungen der Sinne und gewaltsamen Bindungen ihrer freien und gesunden Thätigkeit. Entweder wird daher bei der prophetischen Vision die Sinnenthätigkeit in normaler Weise durch den natürlichen Schlaf aufgehoben, oder aber durch eine solche Sammlung und Erhebung aller Seelenkräfte in die übernatürliche Vision, daß dadurch die äußere Sinnenthätigkeit suspendirt wird[2]), wie solches bei der übernatürlichen Entzückung (Ekstase) und Entrückung (raptus) stattfindet[3]).

5) Endlich ist noch die eigentliche Prophetie von jenen außerordentlichen und göttlichen Antrieben zur Setzung einer Handlung und von jener Inspiration zu unterscheiden, mit welcher eine eigentliche Revelation nicht verbunden ist, und welche

---

1) Sicut dictum est art. praec. prophetica revelatio fit secundum quatuor: scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum influxum intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem, quod non fit abstractio a sensibus, quando aliquid repraesentatur menti prophetae per species sensibiles ... Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc, quod mens prophetae illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum judicium habetur per conversionem ad sensibilia, quae sunt prima nostrae cognitionis principia. Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea, quae exterius sentiuntur. — Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scil. homo nihil sensibus percipiat, quandoque autem imperfecte, ut sc. aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernit ea, quae exterius percipit. *S. Th.* 2. 2. q. 173. a. 3, c.

2) Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturae (sicut in arreptitiis vel in furiosis), sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnium, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam, sicut de Petro legitur Act. 10, quod cum oraret in coenaculo, factus est in excessu mentis; vel virtute divina rapiente, secundum illud Exech. 1, 3.: *Facta super eum manus Domini. S. Th.* l. c.

3) Beide Ausdrücke werden vielfach synonym gebraucht; im engeren Sinne ist raptus von ecstasis verschieden, wie Cardinal Bona kurz definirt: haec (ecstasis) suavius mentem a sensibus abstrahit; ille (raptus) fortius et cum quadam violentia. *Bened. XIV.* l. c. §. 3. Vom *raptus*, insbesondere von dem des heil. Paulus (2 Cor. 12.) S. Th. 2. 2. q. 175.

beide daher in so fern ein geringerer Grad göttlicher Eingebung, sind, als die eigentliche Prophetie[1]). In der eigentlichen Prophetie findet nämlich immer eine übernatürliche Mittheilung von Wahrheiten, also eine eigentliche unmittelbare Offenbarung an den Propheten statt, möge nun diese Offenbarung übernatürliche Geheimnisse oder natürliche Wahrheiten, vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Thatsachen zum Gegenstande haben, und mögen diese Wahrheiten und Thatsachen dem Propheten bisher schlechthin verborgen oder in anderer Weise, durch natürliches Wissen oder übernatürlichen Glauben, irgendwie bekannt gewesen sein[2]).

Von dieser mit eigentlicher Offenbarung verbundenen Prophetie ist demnach, wie gesagt, zu unterscheiden der außerordentliche und wunderbare, den göttlichen Willen manifestirende, bloße prophetische Antrieb zu einer Handlung[3]); sowie die bloße Inspiration ohne Revelation, wie sie jenen heiligen Schriftstellern eigen war, welche man als Hagiographen von den eigentlichen Propheten unterscheidet[4]). Denn obwohl jene, wie wir in der Lehre

---

1) Vgl. unten Note 4.

2) Wir sagen, daß auch natürlich erkennbare und von dem Propheten bereits natürlich erkannte Wahrheiten Gegenstand einer Offenbarung sein können. Dadurch erhält der Prophet von Gegenständen seines natürlichen Wissens eine specifisch andere und höhere Erkenntniß, die übernatürliche, prophetische. Daß dem so sei, ist evident. Dem Moses wurden die zehn Gebote wahrhaft geoffenbart, obwohl dieselben im Ganzen nur das natürliche Sittengesetz enthalten, das ihm keineswegs unbekannt war. Auch bereits fide divina geglaubte Wahrheiten können Gegenstand einer Offenbarung sein: denn das lumen prophetiae ist specifisch vollkommener, als das lumen fidei.

3) Aus solch' göttlichem Antriebe handelte z. B. Samson. *Jud.* 16, 28—30. Nec Samson aliter excusatur, quod seipsum cum hostibus ruina domus opressit, nisi quia spiritus latenter hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat. *Aug.* Civ. Dei, l. 1, c. 21 cf. 26.

4) Si . . . lumen intellectuale alicui divinitus infunditur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia (es ist, wie aus dem unmittelbar Vorhergehenden, wo von eigentlichen Propheten die Rede, erhellt, im eigentlichen Sinne unmittelbar Geoffenbartes gemeint), sed ad judicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea, quae humana ratione cognosci possunt (dasselbe gilt auch von Wahrheiten, die durch den Glauben erkannt werden. S. oben Note 2.), sic talis prophetia est infra illam, quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Haec dicit Dominus*, quod non faciebant illi, qui hagiographa conscriperunt; quorum plures loquebantur

von der heiligen Schrift näher sehen werden, unter einem solchen Einflusse des heiligen Geistes schrieben, daß ihr Wort wahrhaft Wort Gottes genannt wird und ist, so sind sie doch bezüglich Desjenigen, wovon sie die Erkenntniß nicht durch eigentliche Offenbarung, sondern entweder auf natürliche Weise, durch eigene Erfahrung oder fremde Zeugnisse, oder auch durch den übernatürlichen Glauben empfangen haben, nicht Propheten im eigentlichen Sinne.

VI. Da die Prophetie eine Gnadengabe, Gott aber in der Austheilung aller Gnaden, in specie der gratiae gratis datae, absolut frei und unabhängig ist von dem Willen oder der Disposition Derer, welchen er sie schenkt, so kann er diese Gabe geben, wem er will und wann er will[1]); also, wie wir bereits sahen, nicht nur den Gläubigen, Guten und Heiligen, sondern auch Ungläubigen und Bösen; eben so jeglichem Alter und Geschlecht[2]). Damit ist nicht gesagt, daß alle diese Umstände gleichgiltig seien. Vielmehr hat Gott congruenter Weise die Gabe der Prophetie seinen Heiligen gegeben und nur ausnahmsweise aus dem Munde feindseliger Menschen, ja selbst der Dämonen, seiner Wahrheit ein Zeugniß bereitet. Deßgleichen hat er zur öffentlichen Gründung und Entwickelung der wahren Religion nicht das Weib, sondern den Mann erwählt.

Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob zur Prophetie eine gewisse natürliche Disposition nothwendig sei. Diese Frage ist, soweit von Nothwendigkeit die Rede, einfach zu verneinen. Eine natürliche Kraft kann allerdings nur dann und in so weit wirken, als sie im Gegenstande ihrer Wirksamkeit die der Naturordnung entsprechende natürliche Disposition findet; aber Gottes unendliche Kraft, die erste und universale Ursache von Allem, ist an diese Bedingung nicht gebunden, sondern wenn Gott

---

frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. *S. Th.* 2. 2. q. 174, a. 2, ad 3.

1) Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. 1 *Cor.* 12, 2.

2) Schon in früher Jugend empfingen prophetische Offenbarungen und Erleuchtungen Samuel (1 Reg. 3.), Jeremias (Jer. 1.), Daniel (Dan. 13.); im Mutterleibe verkündete den Heiland Johannes der Täufer (Luc. 1, 41.). Prophetische Erleuchtung empfingen Maria Mosis Schwester (Exod. 15.), Debbora (Jud. 4.), Anna, die Mutter Samuels (1 Reg. 2.), Elisabeth Zachariä (Luc. 1, 41 sq.), Anna Phanuelis (Luc. 2, 36.), die Töchter des Philippus (Act. 21, 9.), vor Allem aber die heilige Mutter Gottes, die Königin der Propheten (Luc. 1, 46 sq.).

will, setzt er selbst mit der Wirkung zugleich in dem empfangenden Geschöpfe die nöthige Disposition[1]).

Nichts desto weniger unterliegt es keinem Zweifel, daß Heiligkeit des Lebens, Reinheit der Seele, Abtödtung, große und beständige Geistessammlung, auch eine all' diesem günstige Naturanlage, als Dispositionen, wie zu allen Gnaden, so insbesondere zu dieser erhabenen Gnadengabe in so fern bezeichnet werden können, als sie Hindernisse hinwegräumen, welche der Gabe der Prophetie und ihrem Gebrauche im Wege stehen[2]). Nur der Gedanke muß durchaus ferne gehalten werden, als ob alles dieses eine *conditio sine qua non*, oder gar ein ädaquates Mittel zur Erlangung der Prophetengabe wäre.

Der Wahn der Theurgie und falschen Mystik, auf dem Wege der Wissenschaft, oder der Contemplation, oder der Ascese die Gabe der Prophetie sich nach eigenem Belieben aneignen zu können, ist eine Mischung von Aberglauben und Naturalismus[3]). Nach prophetischen, visionären Zuständen zu trachten ist hochmüthige, von der Kirche verworfene, Schwärmerei, die dem Geiste der Lüge, nicht aber dem göttlichen Geiste den Weg in's Herz bereitet. Die s. g. Prophetenschulen[4]) waren praktische Schulen der Frömmigkeit, heiliger Weisheit und eines abgetödteten, der Sache Gottes geweihten Lebens. In so fern konnten sie jene congruente Disposition zur Prophetie bereiten, wovon oben die Rede war; keineswegs aber konnten und sollten sie ihren Schülern geben, was nur Gott nach seiner freien Wahl geben kann, den Beruf und die Gabe der eigentlichen Prophetie.

§. 45.

Von den Weissagungen, insbesondere ihrer Erkennbarkeit und Beweiskraft.

I. Wir haben gesehen, daß die Prophetie im weiteren Sinne alle Arten unmittelbarer göttlicher Offenbarungen umfaßt. Da nur

1) Est autem considerandum, quod sicut Deus, qui est causa universalis, in agendo non praeexigit materiam nec aliquam materiae dispositionem in corporalibus effectibus; sed simul potest et materiam et dispositionem, et formam inducere: ita etiam in effectibus spiritualibus non praeexigit aliquam dispositionem; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturae. *S. Th.* q. 172, a. 3, c.

2) Von dieser Disposition sagt der heil. Thomas: Ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualem contemplationem; quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. *S. Th.* q. 172, a. 4, c.

3) Cf. *Denzinger* a. a. O. S. 183 ff.

4) Vgl. Welte im Freib. Kirchenlex. Bd. 8. s. v. Prophetenschulen.

der Prophet selbst durch das prophetische Licht von dem göttlichen Ursprunge und dem Inhalte und Sinne der empfangenen Offenbarung unfehlbar göttliche Gewißheit hat, alle anderen Menschen aber zunächst nur durch sein Zeugniß davon vergewissert werden können, so bedarf er zu seiner Legitimirung einer göttlichen Beglaubigung. Diese Beglaubigung kann nur in anderen Glaubwürdigkeitsbeweisen liegen, namentlich in Wundern, die er zur Bestätigung seiner prophetischen Mittheilungen wirkt[1]), in der übernatürlichen Heiligkeit seines Lebens u. s. w.; es kann aber auch eine solche Beglaubigung in dem Inhalt der Offenbarung selbst enthalten sein. So ist es, wie wir früher sahen[2]), ein inneres Argument für den göttlichen Ursprung einer Lehre, wenn sie übernatürliche Geheimnisse oder die natürliche Wahrheit in solcher Vollständigkeit und Reinheit enthält, welche zu erreichen die sich selbst überlassene Vernunft nach dem Zeugniß der Geschichte und der Erfahrung moralisch außer Stand ist. Das gilt auch von der Erkenntniß der Gedanken und Absichten Anderer; denn diese können höchstens aus äußeren Zeichen und aus Wahrscheinlichkeitsgründen erschlossen werden, dagegen, sie bestimmt zu wissen, übersteiget die Fähigkeit nicht nur des menschlichen, sondern eines jeden erschaffenen Geistes[3]).

---

1) Daher wurde in der Regel den Propheten zu ihrer Beglaubigung, wie die heilige Schrift lehrt, auch die Wundergabe verliehen. Unde ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae enuntiationis. *S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 1. — 2) §. 39.

3) Es ist eine von Schrift und Tradition auf's nachdrücklichste gelehrte Wahrheit, daß Gott allein die innersten Gedanken erkennt, allein der Herzenskundige ist. Cf. 1 *Reg.* 8, 39. 1 *Paral.* 28, 9. *Prov.* 16, 2. 24, 12. *Job* 42, 2. *Jer.* 11, 20 ꝛc. S. spec. Dogm. v. d. Allwissenheit. Daher nimmt der Apostel keinen Anstand, die Verborgenheit der göttlichen Geheimnisse mit der Verborgenheit der menschlichen Gedanken zu vergleichen. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei. 1 *Cor.* 2, 11. Daß die Gedanken, die nicht irgend wie manifestirt werden, nicht blos den Menschen, sondern auch den reinen Geistern verborgen sind, ist auf Grund der Schrift und Ueberlieferung einmüthige Lehre der Theologen, und sie geben den Grund an: weil Niemand, als Gott allein, dem erschaffenen Geiste innerlich gegenwärtig ist. Sed nec angelus bonus, nec malus ea, quae in corde hominis latent, scire potest, nisi in quantum per aliquos effectus manifestantur; cujus ratio accipi potest ex ipso verbo Apostoli (1 Cor. l. c.), qui dicit, ea ratione spiritum hominis cognoscere, quae in corde hominis latent, quia in ipso homine est: Angelus autem, neque bonus, neque malus, illabitur menti humanae, ut in ipso corde hominis sit et intrinsecus operetur, sed hoc solius Dei proprium est.

Bei der Prophetie im engsten Sinne[1]), d. h. der Vorhersagung zukünftiger Ereignisse, welche jedem menschlichen, ja creatürlichen Vorherwissen gänzlich entzogen sind, liegt die Bürgschaft ihres göttlichen Ursprungs in der Erfüllung derselben, und gerade dadurch sind die erfüllten Weissagungen, wie wir bereits früher sahen, ein unerschütterliches Argument für das Christenthum und die Kirche, welches jeder gesunden Vernunft einleuchten muß[2]).

II. Um das Gesagte zu begründen und näher zu bestimmen, ist vor Allem die Frage zu beantworten, ob und in wie weit eine natürlich-menschliche oder auch eine dämonische Vorauserkenntniß zukünftiger Dinge möglich ist.

Hierauf ist zu antworten, daß keinem erschaffenen Geiste eine andere Erkenntniß zukünftiger Dinge oder Ereignisse möglich ist, als in so fern letztere in ihren Ursachen bereits existiren und aus denselben erschlossen werden können. In sich selbst dagegen ist das Zukünftige jedem erschaffenen Intellecte absolut verborgen und nur dem absoluten göttlichen Wissen, das in seiner Ewigkeit alle Zeiten umfaßt, offenbar[3]).

Unde solus Deus conscius est secretorum cordis hominis. *S. Thom.* Comment. in 1 *Cor.* 2 (lect. 2.). Wahre Kardiognosie ist daher ein unzweifelhafter Beweis wunderbarer und göttlicher Erleuchtung. *Joann.* 1, 48 sq. Vgl. oben S. 287, Note 5.

1) Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 171, a. 3.

2) Vor dem Beweise aus den inneren Criterien hat der Beweis aus Weissagungen Das voraus, daß es sich bei demselben nicht um Lehren, sondern um Thatsachen handelt. Vor dem Wunderbeweise aber zeichnet er sich aus durch die Größe und die evidente Nachweisbarkeit der Thatsachen, worauf er beruht. Denn da der Canon der hier hauptsächlich in Betracht kommenden Schriften des Alten Testamentes Jahrhunderte vor Christus vollendet und in den Händen der Juden und durch die Septuaginta auch der Heiden war, so ist die Existenz dieser Prophetien Jahrhunderte vor ihrer Erfüllung die evidenteste historische Thatsache. Was aber die Erfüllung betrifft, so besteht sie nicht in einzelnen vorübergehenden Ereignissen, wie die Wunder sind, sondern in tief in die Weltgeschichte eingreifenden, zum großen Theil allezeit fortdauernden Thatsachen, und zwar in Thatsachen, welche, wie die Bekehrung der Welt, die Ausbreitung, Erhaltung und das Leben der Kirche, überdies die Bürgschaft ihres göttlichen Ursprungs und übernatürlichen Charakters in sich selbst tragen und so der Thatsache der Vorhersagung und Erfüllung ein neues selbstständiges Zeugniß hinzufügen. Darüber vgl. die folgenden §§. und *S. c. g.* l. 1, c. 6. oben S. 311, Note 4.

3) Prophetica praecognitio potest esse de futuris dupliciter: uno modo secundum quod sunt in seipsis, alio modo secundum quod sunt in suis causis. Praecognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cujus aeternitati sunt omnia praesentia (cf.

Was aber die Erkenntniß zukünftiger Wirkungen aus ihren bereits gegenwärtigen Ursachen betrifft, so gehen die Wirkungen aus ihren Ursachen theils mit Nothwendigkeit, theils mit Contingenz und Freiheit hervor. Nur erstere können mit Gewißheit, letztere nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. In beiden Fällen aber richtet sich die Sicherheit der Schlüsse nach dem Maße der Einsicht in die fraglichen Ursachen und alle dabei irgend wie einwirkenden Umstände.

Hieraus ergeben sich sofort die engen Gränzen alles creatürlichen Vorherwissens.

Jedem mit Gewißheit verbundenen creatürlichen Vorherwissen sind also alle Wirkungen entzogen, die von ihrer Ursache nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit oder Contingenz hervorgebracht werden.

Zu diesen freien und deßhalb unberechenbaren Wirkungen gehört aber vor Allem das ganze unermeßliche Gebiet der göttlichen Thaten und Führungen, sowohl in der Ordnung der natürlichen, als der übernatürlichen Providenz. Denn Gott wirkt alles Creatürliche, zwar in Angemessenheit zu seinem göttlichen Wesen, aber mit unendlicher Freiheit. Was und wie daher Gott in Zukunft wirken wird, kann keine Creatur aus natürlicher Kraft wissen; nur aus göttlicher Offenbarung können Gottes Rathschlüsse erkannt werden. Aber sind wir nicht wenigstens im Stande, Das, was Gott in Zukunft thun wird, conjecturaliter aus Dem zu erschließen, was er bisher gethan, und was er uns sonst von seinen Rathschlüssen und seiner Handlungsweise geoffenbaret hat? Allerdings ist nicht in Abrede zu stellen, daß wir aus Demjenigen, was Gott in der Vergangenheit gethan und uns von seinen Rathschlüssen geoffenbart hat, einigermaßen conjecturiren können, wie er auch in Zukunft handeln werde. Auf der anderen Seite aber — und das ist das Entscheidende — wissen wir, daß Gottes Gedanken andere sind, als die der Menschen, und daß, wenn wir selbst die Ziele Gottes kennen, wir die Mittel und Wege schlechthin nicht im Voraus bestimmen können, die er aus dem unendlichen Reichthume seiner Allweisheit und Allmacht auswählt, um jene Ziele zu erreichen. Daher müssen wir pure et

---

S. Th. 1, q. 14, a. 13.) Et ideo talis praecognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut medicus praecognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento praecognovit. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 1, c. cf. l. c, q. 171, a. 6, ad 2.

simpliciter sagen, daß die Wege, welche die göttliche Vorsehung in Zukunft, im Ganzen wie im Einzelnen, einschlagen wird, ohne Offenbarung jedem natürlichen Wissen entzogen sind und nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit berechnet werden können[1]).

Aus dieser Freiheit der göttlichen Ursächlichkeit bezüglich alles Erschaffenen und insbesondere der Weltregierung Gottes folgt, daß auch die von creatürlichen Ursachen ausgehenden zukünftigen Wirkungen, in so fern sie insgesammt von der freien Leitung Gottes abhängen, niemals mit absoluter Gewißheit aus creatürlichen Ursachen erschlossen werden können. Selbst den Naturlauf regiert Gott innerhalb der Gränzen der natürlichen Gesetze mit Freiheit; ja er kann durch Wunder Ereignisse in der Natur verhindern und herbeiführen, die nach dem bloßen Naturlauf eintreten oder nicht eintreten würden. In weit höherem Maße gilt dieses auf dem Gebiete der freien menschlichen Handlungen. Mag es daher, nach der gewöhnlichen Handlungsweise des Menschen, nach psychologischen Gesetzen, nach der Constellation der Umstände, noch so wahrscheinlich sein, daß einzelne Menschen und menschliche Gesammtheiten so oder anders handeln werden; Gott, der die Herzen der Könige wie Wasserbäche leitet[2]), seine Gnaden austheilt, wie er will[3]) und dessen Gerichte unerforschlich sind[4]), kann Willen und Herzen der Menschen ganz anders lenken, als alle Klugheit der Menschen, Engel und Dämonen auch nur zu ahnen vermag. Mögen wir daher immerhin nach psychologischen und historischen Analogien auf künftige menschliche Handlungen Schlüsse ziehen können, wir dürfen dabei nie vergessen, daß Gott, der da Herr ist über Leben und Tod, nicht blos in leiblicher, sondern auch in geistiger Beziehung, nach seinem Wohlgefallen über Alles herrscht und daß wir die Plane und Führungen seiner Vorsehung auch in dieser Beziehung um so weniger berechnen können, je wunderbarer und unergründlicher die zwar ewig alten, aber auch immer neuen Wege seiner Weisheit sind. Deßhalb ist schon der morgige Tag, wie vielmehr eine ferne Zukunft, jedem menschlichen Scharfsinne verborgen.

Sehen wir auf die Creaturen hin, so vollzieht sich allerdings der Naturlauf theilweise nach unwandelbaren Gesetzen, auf deren Grund wir mit Bestimmtheit Zukünftiges im Reiche der körper-

---

1) Die Beweise hiefür aus Schrift und Tradition s. in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen. Dort werden wir auch die Einwände gegen das göttliche Vorherwissen zukünftiger freier Acte ex professo widerlegen. Wir übergehen daher hier die darauf gestützten Einwände gegen die Möglichkeit der Prophetie. — 2) *Prov.* 21, 1. — 3) 1 *Cor.* 12, 11. — 4) Rom. 11, 33.

lichen Natur voraussagen können. Allein es ist eine solche sichere Vorausberechnung fast einzig auf den in mathematische Formeln zu fassenden unwandelbaren Lauf der Gestirne beschränkt. Im gesammten übrigen Naturleben ist das, was eintreten wird, nur für eine ganz nahe Zukunft und in den meisten Fällen nur mit Wahrscheinlichkeit zu berechnen. So ist es aus einem doppelten Grunde: wegen der engen Gränze, welche der menschlichen Kenntniß bezüglich der Natur gesteckt sind und wohl immer gesteckt bleiben; dann und vorzüglich aber deßhalb, weil überall, wo Leben ist, auch willkührliche Bewegung und Bethätigung stattfindet und mehr oder weniger wirksam in den Lauf der natürlichen Wirkungen eingreift. Uebrigens ist bei den Ereignissen, welche den Gegenstand der göttlichen Weissagung bilden, die Naturgeschichte kaum betheiligt. Im Menschenleben aber und in der ganzen Geschichte der Menschheit hängt, nächst Gottes Leitung, das Meiste und Wichtigste von den freien Willensentschlüssen der Menschen ab, die nicht nur Anderen, sondern ihnen selbst, so weit sie in die Zukunft fallen, unbekannt und an sich für jeden den Bedingungen des Zeitlebens unterworfenen Intellect absolut unerkennbar sind. Aber selbst so weit menschliches Wollen und Thun, historische Ereignisse und Entwickelungen einigermaßen Gegenstand einer Wahrscheinlichkeitsrechnung sein können, ist dieselbe der Natur der Sache nach sehr unsicher und auf eine nahe Zukunft beschränkt. Endlich ist selbst die Vergangenheit und Gegenwart, aus denen allein die Zukunft erschlossen werden kann, auch den, Kundigsten nur sehr unvollkommen und oberflächlich bekannt und, bleiben zahllose und oft entscheidende Factoren der geschichtlichen Ereignisse gänzlich verborgen, so daß auch aus diesem Grunde Schlüsse, welche aus Vergangenheit und Gegenwart auf die Zukunft gezogen werden, überaus unsicher und dürftig sind.

Innerhalb dieser engen Gränzen können allerdings zukünftige Wirkungen aus ihren bereits vorhandenen und bekannten Ursachen irgend wie erkannt werden; und zwar kann dieses beim Menschen nicht nur im selbstbewußten und reflektirenden Denken geschehen, sondern auch in einer bewußtlosen und unreflektirten Weise. Letzteres ist es, was man als Ahnungen Vorgefühle, Vorgesichte u. dgl. bezeichnet. In all' diesen Fällen, so weit sie natürlich und weder auf dämonische, noch auf übernatürlich göttliche Einflüsse zurückzuführen sind, werden künftige Dinge nur aus ihren bereits vorhandenen Ursachen erkannt. Hierbei ist es möglich, daß die menschliche Seele in gewissen Zuständen, im Schlafe, im Zustande des Somnambulismus

der natürlichen Extase, beim Sterben des Leibes ursächliche Zusammenhänge und darin vorbereitete Wirkungen in unreflektirter Weise wahrnimmt[1]), welche ihr im gesunden und wachen Zustande verborgen bleiben, und daß sie so irgend welches Zukünftige erkennt. Allein das beschränkt sich der Natur der Sache und der irgend zuverlässigen Erfahrung nach auf naheliegende und mit dem betreffenden Individuum in engem Zusammenhange stehende Dinge[2]). Dagegen ist es vollendete Absurdität, die großen Prophetien des alten und neuen Testamentes auf dergleichen zurückzuführen oder auch nur damit zu vergleichen.

Fassen wir Alles bisher über das natürliche menschliche Voraussehen oder Vorahnen Gesagte zusammen, so ist klar, daß sich dasselbe

1) nur auf einen sehr beschränkten und nahe liegenden Kreis zukünftiger Wirkungen beschränkt, und daß es

---

1) Auf einer feineren Wahrnehmung bereits in den Ursachen sich vorbereitender Wirkungen beruht auch das instinctive Vorgefühl der Thiere.

2) Anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressione naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (4 Dialog. 26.), quod *anima, quando appropinquat ad mortem, praecognoscit quaedam futura subtilitate suae naturae*, prout scilicet percipit et modicas impressiones ... *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 1, ad 1. Darum kann auch der Mensch im Schlafe oft für solche Wahrnehmungen ihm sonst verborgener Causalzusammenhänge empfänglicher sein. Cf. *S. Th.* q. 2. 2. a. 95, a. 6. Eine andere, als aus den natürlichen Ursachen und dem Zusammenhang der Dinge geschöpfte Vorauserkenntniß von Zukünftigem kann nur in einer unmittelbaren oder durch Engel vermittelten göttlichen Revelation, oder in dämonischen Mittheilungen ihren Grund haben. Daß Gott zu Zwecken seiner gütigen Vorsehung mitunter auch Privatpersonen bezüglich der Zukunft irgendwelche übernatürliche Erleuchtungen, Warnungen, Mittheilungen zu Theil werden lasse, steht weder mit dem Glauben, noch mit der Vernunft im Widerspruch, hat aber zu der Frage, die uns hier beschäftigt weiter keinen Bezug. Jedes Streben, Zukünftiges anders zu erkennen, als in so fern es auf natürliche Weise aus seinen Ursachen oder aus göttlicher Mittheilung erkennbar ist, sei es durch Hilfe der Dämonen, sei es durch andere von Gott zu diesem Zwecke nicht geordnete und daher abergläubische Mittel, constituirt die von Offenbarung und Kirche streng verpönte Sünde der Wahrsagerei (divinatio). Dieselbe ist mit Götzendienst verwandt, indem sie die Anmaßung eines göttlichen Vorrechtes enthält. Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat praenuntiationem futurorum eventuum. *S. Th.* 2. 2. q. 69, a. 1, c. Hierüber diese ganze Quaest. Ueber die Lehren und Künste der Theosophen und Cabbalisten, eines Zorzi, Agrippa, Cardanus, Paracelsus u. s. w. *Denzinger*, l. c. B. 2, S. 409 ff.

2) von sicheren Berechnungen aus unwandelbaren und nothwendig wirkenden Naturgesetzen abgesehen, einer unfehlbaren Gewißheit entbehrt, vielmehr höchst unzuverlässig, daher dem Irrthum unterworfen ist [1]).

Daher kann auch alles natürliche Vorherwissen und Vorhersagen nicht im eigentlichen, sondern nur in einem uneigentlichen Sinne Weissagung oder Prophetie genannt werden [2]). Von der dämonischen Prophetie insbesondere ist daher Gleiches zu sagen, was von den dämonischen Wundern. Nur in einer gewissen Beziehung kann sie mit diesem Namen genannt werden; sie ist aber keine wahre, sondern falsche Prophetie [3]).

III. Was die dämonischen Weissagungen des Näheren betrifft, so gelten bezüglich ihrer gleichfalls die bisher entwickelten Grundsätze.

Auch die Dämonen können aus ihrer natürlichen Kraft Zukünftiges an sich nicht unmittelbar schauen, sondern nur aus den ihnen bekannten Ursachen desselben erschließen. Nun ist allerdings zuzugeben, daß die bösen Geister in dieser Beziehung Manches zu erkennen und daher irgendwie mitzutheilen vermögen, was die Gränzen der menschlichen Erkenntniß und Berechnung überschreitet [4]). Daher können sie, sei es aus dieser ihrer natürlichen Erkenntniß, sei es

---

1) Haec (naturalis) praecognitio futurorum differt a prima, quae habetur ex revelatione divina, dupliciter: primo quidem, quia prima potest esse *quorumcunque* eventuum et *infallibiliter*; haec autem praecognitio, quae naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 1, c. i. f. — 2) *S. Th.* l. c.

3) Prophetia proprie et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per daemones potest secundum quid dici prophetia. Unde illi, quibus aliquid per daemones revelatur, non dicuntur in scripturis prophetae simpliciter, sed cum aliqua additione, puta *prophetae falsi*, vel *prophetae idolorum*. Unde Augustinus (12. Gen. ad lit. c. 19): *Cum malus spiritus arripit hominem in haec*, scil. visa, *aut daemoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas. S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 5. c.

4) Manifestum est . . . quod intellectus superioris ordinis aliqua potest cognoscere, quae sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum non solus est intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturae ordinem. Et ideo quaedam cognoscunt daemones etiam sua naturali cognitione, quae sunt remota a hominum cognitione, quae possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt, quae solus Deus cognoscit. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 5, c.

auch aus der Kenntniß ihnen irgend wie bekannter wahrer Prophetien, wie wir oben sahen, manches Wahre mittheilen und mischen sie wirklich, um besser zu täuschen, ihren Lügen manches Wahre bei [1]). Aber daraus folgt keineswegs, daß die wahre göttliche Prophetie nicht mit vollkommener Sicherheit von dämonischen Weissagungen könne unterschieden werden.

Da nämlich die Erkenntniß, welche Satan etwa von der Zukunft hat, eine blos conjecturale aus bereits vorhandenen Ursachen und eine unzuverlässige und begränzte ist, so sind jene weitentfernten und großen Thaten göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit, die den wesentlichen Inhalt der wahren Prophetien bilden, seiner Wissenschaft gänzlich verborgen; daher sich auch erfahrungsmäßig dämonische Prophetien durchweg auf naheliegende und irdische Dinge beziehen. Aber auch hierin sind sie trügerisch. Wo aber der Lügengeist etwa wahre Prophetie zur Täuschung und Unterstützung seiner Lügen benutzt, ist in seinen Weissagungen eben deßhalb Wahres mit Falschem vermischt, um so mehr, da er die göttliche Prophetie nimmer in ihrer vollen Wahrheit erfaßt, vielmehr in seiner Finsterniß mißversteht und in seiner Arglist mißdeutet. Daher auch niemals dämonische Weissagungen das Siegel der Wahrheit, nämlich der wahren und vollständigen Erfüllung an sich tragen können [2]).

Daher pflegt auch der Lügengeist seinen Propheten die Zukunft nicht klar und bestimmt, sondern in zweideutigen Aussprüchen mitzutheilen [3]). Dazu kommt, daß er sich dem Menschen nicht in rein intellectualer Weise mittheilen und ihm noch weniger jenes intellectuale Licht verleihen kann, wodurch die Propheten Gottes

---

1) Vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 6.

2) Dicendum quod aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia daemonum a prophetia divina, unde dicit Chrysostomus sup. Matth. hom. 19. in ap. imperf. (die Stelle ist zwar nicht von Chrysostomus, aber das ändert an ihrer Wahrheit nichts): *Quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum falsa dicit, spiritus sanctus nunquam.* Unde dicitur Deuteron. 18, 21.: *Si tacita cogitatione responderis: Quomodo possum intelligere verbum, quod Dominus non est locutus? hoc habetis signum: Quod in nomine Domini propheta illa praedixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.* *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 5, ad 3.

3) Es ist bekannt, daß die heidnischen Orakel, die theils auf natürlicher, theils auf dämonischer Divination, theils auf purem Betruge beruhten, durchweg diesen Charakter der Zweideutigkeit an sich trugen.

unfehlbare Gewißheit von der ihnen gewordenen göttlichen Offenbarung erlangten. Nur durch Einwirkungen auf die Sinne und Einbildungskraft[1]) kann Satan seine Diener und Opfer täuschen, und diese Täuschungen tragen nach Form und Inhalt stets den Charakter der Lüge und Bosheit an sich. Daher gilt von den dämonischen Weissagungen dasselbe, was oben von den dämonischen Wundern gesagt wurde[2]). Sie können vor der Wahrheit Gottes nicht bestehen und Jene nicht täuschen, die im Lichte dieser Wahrheit wandeln, sondern können nur Denen, die Herz und Sinn aus eigener Schuld der Lüge und der Sünde eröffnen, zum Fallstrick dienen und zum Verderben gereichen.

Aus dem über die natürliche und dämonische Divination Gesagten ergibt sich die völlige Nichtigkeit des vom Rationalismus gegen das Argument aus den Prophetieen erhobenen Einwandes: daß dieselben möglicher Weise natürlichen oder dämonischen Ursprungs sein, oder, was auf dasselbe hinausläuft, von natürlichen und dämonischen Divinationen nicht mit Sicherheit unterschieden werden könnten. Das gerade Gegentheil ist wahr: es sind die großen Prophetieen, welche für die Wahrheit des Christenthums zeugen, wie aus dem Folgenden noch klarer sich ergeben wird, der Art, daß sie nur Gott allein zum Urheber haben können.

III. Es erübrigt daher nur noch der andere rationalistische Einwand: daß die Erfüllung der Weissagung auf bloßem Zufall beruhen könne; oder daß die Prophetieen auf die Ereignisse, in denen sie erfüllt sein sollen, nur durch willkührliche Deutung bezogen würden.

Daß je einmal eine Uebereinstimmung zwischen irgend einer Vorausſagung und einem später eingetretenen Ereignisse durch Zufall möglich ist, versteht sich von selbst; aber das ist nur in vereinzelten Fällen und bei einzelnen Ereignissen möglich. Allein diese Spiele des Zufalles haben nicht das Geringste gemein mit der Erfüllung der Prophetieen des alten und neuen Bundes. Denn hier handelt es sich nicht von einer Erfüllung einzelner Vorhersagungen in einzelnen Fällen. Der Gegenstand der Prophetie, um welche es sich hier handelt, sind nicht particuläre Ereignisse, sondern ist die gesammte Vorbereitung der Welterlösung, ist Christus

1) Daemones ea, quae sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo: et hoc deficit haec prophetia a vera. *S. Th.* 2. 2. q. 172, a. 5, ad 2. — 2) S. 374 ff.

und das Wesen und die Geschichte seines Reiches. Diese Prophetie schließt also in sich einen großen Complex der mannigfaltigsten und wichtigsten Ereignisse, und zwar zum großen Theile Ereignisse übernatürlicher und wunderbarer Art, die, wie sie aus natürlicher Kraft nicht geschehen, auch aus natürlicher Einsicht nicht vorhergesehen werden können. Allein während diese Ereignisse selbst übernatürlich sind, greifen sie allseitig, tief und bestimmend in den Gang der gesammten Weltgeschichte ein und ist daher ihre Voraussagung mit der Voraussagung der wichtigsten welthistorischen Ereignisse verbunden, so daß man in Wahrheit sagen kann, daß die Prophetie des Alten und Neuen Bundes den übernatürlichen Mittelpunkt und Kern der Weltgeschichte und die Grundzüge der letzteren selbst allseitig und mit größter Klarheit und Bestimmtheit enthält[1]). Bei einer solchen Weissagung und einer solchen Erfüllung blos ein Spiel des Zufalls anzunehmen, ist selbst ein nichtswürdiges Spiel mit leeren und absurden Behauptungen.

Aber auch die so eben betonte große Wahrheit, daß das ganze alte Testament theils durch das Wort der Propheten, theils durch die vorbildlichen theokratischen Institutionen und Cultusvorschriften, theils durch historische Typen[2]) Christus und sein Reich vorausverkündet, hat der Rationalismus und Semirationalismus in seinem Sinne ausgedeutet. Nicht sowohl aus eigentlicher göttlicher Offenbarung, sagt man, als vielmehr aus den Israel beherrschenden religiösen Ideen der wahren Religion und ihrer Bestimmung zur Weltreligion[3]), insbesondere aus

---

1) Vgl. unten §. 48 ff. und in der spec. Dogm. die messianischen Weissagungen und die Weissagungen von der Kirche.

2) Ueber die Typen vgl. *Denzinger* a. a. O. S. 254 ff. und unten: Von der heiligen Schrift.

3) In solchem Sinne sagt Schleiermacher, daß „die Quelle aller Gesichte und Weissagungen jene glückliche Begabung sei, welche die Mitte hält zwischen den Sinnlichen, die sich in das Viele verlieren, und den Abstrakten, welche nur mit der abgezogenen Einheit sich beschäftigen, in der sich beides auf fruchtbare Weise durchdringt." Demgemäß ist ihm Weissagung „jedes religiöse Vorausbilden der anderen Hälfte einer religiösen Begebenheit." (Red. üb. Rel. S. 107—150.) Twesten (Dogm. I, 35, 1 ff.) setzt das Wesen der Weissagung darin, daß sie „eine Vorhersagung des Künftigen aus höherer Anschauung der göttlichen Rathschlüsse" sei. Dabei komme es nicht sowohl auf die vorhergesagten Begebenheiten, als auf diese höhere Anschauung an. Da die vorchristliche Religion eine Vorbereitung auf das Christenthum war, so sei sie prophe-

der Idee des gottmenschlichen Lebens[1]), welche sich in der Person des Messias verkörperte, seien, in Verbindung mit der historischen Divination „aus den Zeichen der Zeit"[2]), die Messianischen Weissagungen und überhaupt die Prophetieen, auf natürliche Weise oder auch unter einem Einflusse göttlicher Erleuchtung, entstanden. Als nun in Christus und seinem Reiche sich diese Hoffnungen, wenn auch in anderer und reinerer Weise, als die Propheten selbst es gedacht, zu verwirklichen anfingen, da habe man — und Christus und die Apostel hätten dieses selbst bereits gethan — jene prophetischen Darstellungen, im Geiste und zum Besten des nach Weissagungen verlangenden Judenthums, als eigentliche Weissagungen geltend gemacht und auf Christus und das Christenthum accomodationsweise angewendet[3]).

---

tisch; das Verständniß für dieses Ziel mache den Propheten. — Das läßt sich alles ziemlich naturalistisch deuten. Aehnliche Darstellungen von Nitzsch, Daub, Rothe s. bei Denzinger a. a. O.

1) So namentlich Lange. „Alles Organische ist prophetisch in dem ganzen Verlauf seiner Entwickelung; und in diesem Sinne hat man z. B. das Blatt eine Prophetie der Blume genannt, und das Kind eine Prophetie des Mannes, und hat man die ersten auftauchenden philosophischen Systeme als Prophetieen der letzten, die Mythologie der Völker als Propheticen ihrer Cultur bezeichnet. In diesem allgemeinen Sinne nun muß man das Volk Israel nach dem Kern seines Lebens, im Zuge seines Glaubens oder seines Lebens unter der Erziehung der Offenbarung als eine einzige große Prophetie des Gottmenschen betrachten." Diese Prophetie ist zunächst typisch und ist nach Lange der höchste Typus „der Gemüthstypus". Dieser besteht aber darin, daß „der Gläubige durch die religiöse Vertiefung seines Gemüthes in den Geist des gottmenschlichen Lebens in einem begeisterten Momente unter der reichern Lebensmittheilung Gottes zu der Aehnlichkeit des gottmenschlichen Lebens kommt und daß er in dieser Stimmung Worte ausspricht, welche mehr oder minder unbewußt Abbilder des gottmenschlichen Lebens in seinen einzelnen Zügen werden." (Phil. Dogm. S. 439. 441.) Denzinger a. a. O. S. 264. 418.

2) So sagt Martensen: „Israels Propheten schauen in den Spiegel der Geschichte und weissagen aus den Zeichen der Zeit." Denzinger a. a. O. S. 419 ff.

3) So die Menge der Rationalisten, schon die Socinianer; dann Eichhorn, Eckermann, Bretschneider, Steudel, Wegscheider, Paulus, Baumgarten-Crusius, de Wette. S. bei *Denzinger* a. a. O. S. 406 ff. Um dieser Lehre auch den Schein eines biblischen Beweises zu verschaffen, berief man sich namentlich auf die Anwendungen alttestamentalischer Typen auf Christus, wenn z. B. Matth. 2, 15. das vom jüdischen Volke (Osee 11, 2. Ex Aegypto vocavi filium meum) oder Joann. 19, 36. das vom Osterlamm (Num. 9, 12. Os non comminuetis ex eo) Gesagte mit der Phrase: ut impleretur scriptura u. dgl. auf Christus angewendet wird. Allein eines-

Hierauf ist zu erwiedern, daß allerdings Israel, seine Propheten und Weisen von den großen Ideen der wahren und ewigen Religion, namentlich von der Idee des gott-menschlichen Messias und seines Reiches erfüllt waren; daß sie aber insgesammt diese Ideen eben aus der göttlichen Offenbarung geschöpft haben. Die Propheten haben aber ihre Weissagungen nicht als, aus ihrem eigenen, wenn auch religiösen, Geiste und aus den Zeichen der Zeit geschöpfte Betrachtungen über die zukünftigen Schicksale der wahren Religion und des Volkes Gottes, über den Messias und sein Reich, sondern als von Gott empfangene Offenbarungen verkündigt und durch Wunder bestätigt. Dem entsprechend enthalten auch ihre Weissagungen keineswegs abstracte und ideale Betrachtungen, oder historische Conjecturen und religiöse Träumereien über das Messianische Reich, sondern bestimmte Voraussagungen, in denen mit den großen Ideen und Thatsachen zugleich so genaue bestimmte Detailangaben verbunden sind, daß sie nicht anders, als aus göttlicher Offenbarung, von den Propheten erkannt und nicht anders, als durch die allmächtige und wunderbare Providenz Gottes, erfüllt werden konnten. Was die Typen betrifft, so sind allerdings die Personen und Thatsachen des alten Testamentes, sowie die von den Propheten geweissagten näher bevorstehende Ereignisse der Geschichte Israels[1]) Vorbilder des Messias, seines Reiches und ihrer Geschichte. Allein wenn der Rationalismus und Semirationalismus behauptet, daß alle Prophetie lediglich typisch sei, daß die Propheten überall blos die nächste historische Bedeutung, nicht den darin verborgenen typischen Sinn intendirt hätten; daß ferner diese historischen Typen nicht eigentlich an sich vorbildlich seien, sondern daß sie nur eine gewisse Aehn-

theils sind das wahre prophetische Vorbilder, anderentheils sind diese Anwendungen von Typen etwas anderes, als die Berufung auf ausdrückliche Prophetien, welche als in Christo erfüllt so oft und nachdrücklich im neuen Testamente geltend gemacht werden. *Joann.* 12, 40. 8, 56. *Luc.* 24, 25 sq. *Matth.* 2, 5. 22, 41. *Act.* 2, 25. 17, 11. 8, 28. *2 Petr.* 1, 9. Vgl. oben §. 35. Ueber noch andere rationalistische Versuche, die Weissagungen wegzudeuten oder natürlich zu erklären, *Denzinger* a. a. O. S. 405 ff.

1) Diese Prophetieen und deren Erfüllung sollten bekanntlich zugleich Unterpfänder für die Erfüllung der Messianischen Prophetie, z. B. die Befreiung aus dem Exil Vorbild und Unterpfand der Erlösung sein. Daß aber die Propheten bewußt nur von diesen nahen Ereignissen und nur unbewußt und objectiv von dem Messias geweissagt hätten, ist eine mit der thatsächlichen Wahrheit und richtiger Exegese in Widerspruch stehende Behauptung der rationalistischen und semirationalistischen modernen Theologie.

lichkeit mit den späteren Ereignissen des Lebens Christi und seiner Anhänger gehabt, und erst später so aufgefaßt und als prophetische Typen ausgedeutet worden seien[1]): so steht das Alles mit dem Inhalte und Charakter der heiligen Schrift und mit den Thatsachen der Geschichte im Widerspruche, und läuft auf naturalistische Leugnung der Offenbarung und der ganzen übernatürlichen Ordnung hinaus[2]).

§. 46.

Von den s. g. moralischen Wundern und den verschiedenen apologetischen Methoden.

Mit diesem Namen pflegt man im Unterschiede von den eigentlichen Wundern und Weissagungen namentlich die wunderbare Verbreitung und Erhaltung, so wie die Früchte des Christenthums zu bezeichnen. Man nennt diese Thatsachen Wunder, weil sie als eine wunderbare Ausnahme von dem ganzen natürlichen Weltlaufe dastehen und weil man aus ihnen, ähnlich wie aus den eigentlichen Wunderthatsachen, auf göttliche Verursachung derselben und daraus weiter auf den göttlichen Ursprung und den fortwährend göttlichen Charakter des Christenthums und der Kirche, der sie insgesammt eigen sind[3]), mit vernünftiger Gewißheit schließen kann. Moralisch nennt man diese uneigentlichen Wunder wohl zunächst deßhalb, um sie von den eigentlichen oder physischen Wundern zu unterscheiden. Im Uebrigen ist diese Bezeichnung nicht besonders genau und kann sogar zu Mißverständnissen Anlaß geben, nämlich dann, wenn man das Wort moralisch im gewöhnlichen Sinne des blos Sittlichen, d. h. des lediglich auf der freien menschlichen Thätigkeit Beruhenden nehmen würde. In diesem Sinne hat der Rationalismus viel Mißbrauch mit dem Worte getrieben, indem er die reine christliche Sittenlehre

---

1) So hatte schon Socin einen doppelten Sinn in den Propheten unterschieden: den vom Propheten intendirten nächsten und den verborgenen Sinn; nur der letztere sei prophetisch. Aehnlich Grotius; auch Richard Simon u. A. *Denzinger* a. a. O. S. 262 ff.

2) Der Strauß'sche Mythicismus, der zuerst die Messianischen Weissagungen aus, unter dem Druck der Zeit entstandenen, natürlichen Hoffnungen und Träumen hervorgehen, dann das Leben Jesu nach diesen zu diesem Zweck weiter umgedeuteten Prophetieen mythisch sich gestalten läßt, ist nur eine weitere Ausbildung und Anwendung solcher Theorien, wie Strauß dieses in der Vorrede zu seinem „Leben Jesu" (1. Aufl.) selbst auseinandersetzt.

3) Cf. *Vatic. Decr. de fide* c. 3, oben S. 315, Note 1.

und die sittliche Verbesserung der Welt durch sie, als den einzig wahren Beweis für die Wahrheit des Christenthums angesehen wissen wollte. In Wirklichkeit liegt die eigentliche Beweiskraft jener Thatsachen eben darin, daß dieselben sich nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur *aus der Kraft Gottes* erklären lassen. Da die Thatsachen, um die es sich hier handelt, große historische Thatsachen und als solche integrirende Bestandtheile der gesammten Welt- und Menschengeschichte sind, so kann man unsere Argumente auch *Wunder der Geschichte* nennen; etwas Anderes will wohl der Ausdruck: moralische Wunder nicht besagen. Es sind also die hier in Frage stehenden Argumente Thatsachen der Welt- und Menschengeschichte, von denen die Vernunft mit Gewißheit urtheilen muß, daß sie nicht das Werk lediglich natürlicher Ursachen, sondern in einem eminenten und specifischen Sinne das Werk Gottes sind. Allein die göttliche Ursächlichkeit ist hier nicht, wie bei den Wundern und Weissagungen, eine rein unmittelbare und durchaus außerordentliche; vielmehr erscheinen jene Thatsachen als Producte mannigfaltigster göttlicher Wirksamkeit: der providentiellen Leitung, der übernatürlichen, aber nicht wunderbaren, Gnadenwirksamkeit, aber auch eigentlicher Wunder. Dahin gehört z. B. das Argument, daß sich das Leben, das Wirken und der Martyrertod der Apostel und ersten Jünger nicht erklären lasse, wenn sie von den Wundern und insbesondere von der Auferstehung Christi keine Gewißheit gehabt hätten; ferner daß ohne Wunder die Bekehrung der Welt unerklärlich wäre. Außerdem hängen jene so reich gegliederten Beweise theils mit anderen Argumenten zusammen, theils schließen sie andere Argumente in sich. So liegt z. B. vorzüglich in jenen Thatsachen die Erfüllung der Weissagungen vom Reiche Christi [1]). Ferner kann man aus der Thatsache der allgemeinen Verbreitung, beständigen Dauer und sittigenden Wirksamkeit des Christenthums das argumentum ad hominem schöpfen, daß das Christenthum *der Natur und den sittlichen und socialen Bedürfnissen des Menschen höchst angemessen sei* [2]). Aus dem reinen, tugendhaften Leben und dem Martyrium so vieler Mitglieder der Kirche in allen Zeiten ergibt sich die *Redlichkeit und Festigkeit ihrer Ueberzeugung* und dadurch ein argumentum ad hominem für die Wahrheit und Güte ihrer Religion selbst. Solche und ähnliche Argumente wurden von den Apologeten vielfach angewendet und verfehlen auf redliche Gemüther ihres Eindruckes nicht. Wir werden hier dieselben nicht näher betrachten, sondern nur die Frage untersuchen, ob und in

1) Vgl. oben S. 311, Note 4. — 2) S. oben S. 328, Note i. f.

wie fern die s. g. moralischen Wunder die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche dadurch beweisen, daß sie selbst als übernatürliche Werke Gottes mit vernünftiger Gewißheit erkennbar sind. Daß Solches wirklich der Fall ist, kann nach Schrift und Tradition, nach der einmüthigen Lehre der Theologen und nach den ausdrücklichen Erklärungen der Kirche, welche das Vaticanum auf's Neue bestätigt und noch vollständiger formulirt hat, für die Gläubigen keinem Zweifel unterliegen; aber auch die Vernunft sieht ein, daß die Thatsache der in der Kirche des alten und neuen Bundes wirklichen Religion, ihrer Ausbreitung, ihrer Erhaltung und ihrer Wirksamkeit nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur daraus erklärt werden kann, daß sie, wie die Kirche, von sich selbst bekennt, Werk Gottes ist. Den Nachweis hiefür werden wir am zweckmäßigsten mit einer Darlegung der Hauptmomente der christlichen und katholischen Apologetik verbinden, worin auch die im Bisherigen entwickelten Argumente ihre concrete Anwendung finden werden. Denn obwohl ein allseitig durchgeführtes System der Apologetik nicht in unserem Plane liegt, so glauben wir doch dem Beispiele der meisten älteren Theologen folgen und der Lehre von dem Glauben eine Uebersicht der großen Beweise vorausschicken zu sollen, aus welchen die Glaubwürdigkeit desselben für jede richtig denkende, um so mehr für die christlich erleuchtete Vernunft mit vollkommener Gewißheit hervorgeht.

Wir schicken einige principielle Gedanken über die Methode und das System der apologetischen Beweisführung voraus.

1. Obwohl ein jedes stichhaltige Argument dem Einzelnen genügt, ein vernünftiges Glaubwürdigkeitsurtheil zu fällen[1]); so soll doch selbstverständlich die Wissenschaft durch systematische Vereinigung wenigstens der wichtigeren Argumente einen möglichst allseitigen, eben dadurch gegen einseitige Einwände gesicherten und über sie erhabenen Beweis von der Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche führen.

2. In dieser Beweisführung wird man also nicht auf nur eine Klasse von Argumenten, z. B. auf die äußeren sich beschränken, sondern alle Argumente, also auch die inneren zu ihrer berechtigten Geltung bringen[2]).

3. Da die inneren Kriterien in den katholischen Wahrheiten selbst, die äußeren aber in der Geschichte liegen, so ist es allerdings wahr, daß einestheils eine richtige Philosophie in Verbindung mit einer klaren und gründlichen Darlegung der katholischen

1) Vgl. oben S. 322. — 2) Vgl. oben §. 39.

Glaubens- und Sittenlehre, und anderentheils eine gründliche wahre Darlegung der Geschichte der göttlichen Offenbarung und Kirche in ihrer untrennbaren Verbindung mit der Weltgeschichte die vollkommenste Apologetik enthält; allein da jene Wissenschaften zunächst nicht die apologetische Tendenz verfolgen und vieles Andere enthalten, was nicht zunächst apologetisch ist, so wird sowohl das wissenschaftliche, als das praktische Bedürfniß stets eine systematische Zusammenfassung der in jenen Wissenschaften enthaltenen apologetischen Beweisgründe erheischen.

4. Offenbar ist Christus, wie der Mittelpunkt des Christenthums und der gesammten Geschichte der Menschheit, auch der Mittelpunkt der apologetischen Beweisführung. Die ganze vorchristliche Zeit bereitet auf ihn vor; die ganze Geschichte der Kirche und der Welt nach ihm ist die Ausführung seines Werkes und nur aus ihm erklärlich. Beide, der alte Bund und die Kirche, legen Zeugniß für Christus ab. Aber Christus hat auch sich selbst bezeugt und zeugt wiederum für das alte Testament und für die Kirche.

Dem entsprechend kann auch die apologetische Beweisführung einen dreifachen Ausgang nehmen. Man kann, sich der Zeitfolge anschließend, zuerst die Göttlichkeit des alten Testamentes aus den in ihm selbst liegenden Argumenten beweisen; sodann zeigen, daß es nicht ewig dauern, sondern seiner eigensten Bestimmung nach auf Christus, den Messias, und sein Reich vorbereiten sollte, und endlich darthun, daß Jesus Christus dieser verheißene Messias sei. Nachdem man dann diesen Beweis noch durch die in der Person, dem Leben und den Thaten Jesu liegenden Argumente verstärkt, kann man dann zeigen, daß der Weltheiland zur Erhaltung und Verwirklichung der von ihm zur Vollendung gebrachten göttlichen und vollkommenen Religion eine sichtbare Kirche mit einem unfehlbaren Lehramte gestiftet und ihre bestimmte Eigenschaften und Merkmale, namentlich die vier großen Merkmale der Einheit, Katholicität, Heiligkeit und Apostolicität verliehen hat, und hieraus endlich den Nachweis liefern, daß keine andere als jene Kirche, die allein den Namen katholische trägt und den Papst als den obersten Bischof und Christi sichtbaren Stellvertreter anerkennt, die wahre Kirche Christi ist, weil sie allein jene Eigenschaften an sich trägt, die Christus seiner Kirche als unterscheidende Merkmale verliehen hat. Die ältere Apologetik hat vorzugsweise diesen Weg, den man den genetischen nennen könnte, eingeschlagen. Es zeichnet sich diese Methode auch durch Einfachheit und Klarheit aus und wird sich daher für einen an Gläubige ertheilten Unterricht stets empfehlen.

Man kann aber Christus, den Mittelpunkt der vorstehenden Beweisführung, auch zum Ausgangspunkte nehmen. Es wird dadurch die Beweisführung compendiöser und werden den Ungläubigen gegenüber eine Reihe von Einwänden, die sich an das alte Testament hängen, von vornherein abgeschnitten. Während nämlich das alte Testament uns und unserer Kunde ferner steht, theilweise selbst in die ältesten Zeiten zurückgreift, in Zeiten, für welche wir, außer den Urkunden der heiligen Schrift selbst, kaum historische Zeugnisse haben, lebte Christus im Mittel- und Höhepunkte der historischen Zeit, am Ende der antiken und am Beginn der neuen Welt. Ueberdies strahlt seine Person und sein Werk in einem so hellen Lichte der Göttlichkeit, daß er, weit entfernt, einer Beglaubigung von Seiten des alten Testamentes zu bedürfen, vielmehr selbst durch seine, von weit mächtigeren Beweisen getragene, Autorität demselben den Stempel der Göttlichkeit aufdrückt. Daß auch diese Methode, wenn sie nur recht gehandhabt wird, ihre Berechtigung und, je nach Beschaffenheit der Gegner, die man bekämpft, und der Zeit, in der man wirken will, große Vorzüge und etwas Anziehendes und Hinreißendes hat, ist nicht zu bestreiten. Nur darf man bei dieser Methode nicht, wie manche moderne Apologeten thun, den Werth und die Beweiskraft des alten Testamentes herabsetzen und auch nicht vergessen, daß einer der herrlichsten Beweise für Christus die Weltzeit der Vorbereitung und das in ihm erfüllte alte Testament ist, so daß also in Wahrheit Christus und das alte Testament, wie überhaupt Weissagung und Erfüllung, einander gegenseitig bestätigen. Dabei ist allerdings geltend zu machen, daß bei der Fülle der Beweise, welche, abgesehen vom alten Testamente, die Wahrheit Christi über jeden Zweifel erheben, das Zeugniß Christi auch auf apologetischem Standpunkte genügt, um etwaige Dunkelheiten oder Schwierigkeiten des alten Testamentes zu beseitigen.

Was den apologetischen Beweis für die Kirche betrifft, so kann, wie bereits gesagt, der Beweis der Wahrheit Christi und seines Wortes vorausgesetzt, die Stiftung der Kirche und des kirchlichen Lehramtes durch Christus als geschichtliche Thatsache und zugleich als unendlich congruent nachgewiesen, und sodann apologetisch gezeigt werden, daß nur die katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist. Diese Methode ist gläubigen Protestanten gegenüber sehr zweckmäßig, und auch Ungläubigen gegenüber kann sie sehr praktisch sein, zumal wenn sie von Vorurtheilen gegen die katholische Kirche erfüllt, dem Beweise für Christus und das Christenthum im Allgemeinen aber zugänglicher sind. In diesem Falle ist es dann psycho-

logisch richtiger, sie zuerst zu einer klaren und festen Anerkenntniß der Göttlichkeit Christi und seines Werkes und von da erst zur Anerkenntniß der Kirche hinzuführen.

Es gibt aber auch einen dritten Weg der apologetischen Beweisführung, der von der Kirche zu Christus aufsteigt. Dieser Weg ist allerdings in so fern der kürzeste, als die Kirche gegenwärtig vor uns steht mit solchen sichtbaren Merkmalen, die an sich ihren göttlichen Ursprung und den fortwährenden Beistand Gottes bekunden, so daß man allerdings mit vollem Rechte sagen kann: Sieh' die Kirche und glaube an Christus[1])! Auch schließt sich dieser Weg auf's engste an das katholische Glaubensprincip und die göttliche Heilsökonomie an: denn durch die Predigt und das Zeugniß der Kirche kommt der Einzelne nach Gottes Anordnung zu Christus. Ebenso verfährt nun auch diese apologetische Methode, welche man deßhalb auch vorzugsweise als katholische Beweisführung bezeichnet hat; nur darf man damit nicht den Sinn verbinden, als ob die anderen Methoden nicht oder nicht vollständig mit den katholischen Principien in Einklang stünden. Denn ein anderer ist der Weg des übernatürlichen Glaubens, ein anderer der der apologetischen Beweisführung. Zum Glauben kann der Mensch allerdings in der gewöhnlichen Gnadenordnung nur durch die Predigt der Kirche gelangen. Allein um sich von der Glaubwürdigkeit dieser Predigt eine vernünftige Gewißheit zu verschaffen, kann man, wie wir gesehen haben, verschiedene Wege einschlagen. Allein deßungeachtet bleibt wahr, daß die Kirche selbst mit ihren göttlichen Merkmalen der stärkste und umfassendste Beweis für Christus ist. Ist ja die Kirche eben die Schöpfung Christi, welche ähnlich, wie die natürliche Welt ihren Schöpfer offenbart, die göttliche Macht und Herrlichkeit Christi beweist. Aber auch hier ist es, wie wir von dem Verhältniß Christi zum alten Testamente sagten: Christus und die Kirche dienen einander gegenseitig zum Beweise und zur Beleuchtung. Während wir aus der Wirklichkeit und dem

1) Vgl. oben S. 305, Note 1. In unserer Zeit wurde diese „*demonstration catholique*" in glänzender Weise von B. Dechamps, dermalen Erzbischof von Mecheln, in seinen zahlreichen Schriften durchgeführt, namentlich in: *Le libre examen de la verité de la foi; Le Christe et les Antichristes; Des différentes méthodes de Demonstration de la Foi*, lettre au prince Albert de Broglie; *La question religieuse* resolue par les faits ou certitude en matière de religion. Die beiden erst genannten Schriften haben wir seiner Zeit deutsch bei Kirchheim erscheinen lassen. Vgl. auch oben S. 315, Note 1 die Stelle des Vaticanum.

offenbar übernatürlichen Wesen der Kirche am augenscheinlichsten die Wirklichkeit und Gottheit Christi erkennen, wird die Kirche durch die auch auf anderem Wege uns gewisse Stiftung Christi, sowie durch seine und des alten Bundes Weissagungen bestätigt; auch empfängt ihr Wesen und ihre Geschichte aus der Persönlichkeit, dem Leben und der Lehre Christi erst ein volles Verständniß.

5. Endlich berühren wir hier noch die Frage, ob die Apologetik Christus nur als Gottesgesandten, oder aber als den menschgewordenen Sohn Gottes, als den Gottmenschen und weiterhin den Welterlöser nachzuweisen habe, und ob dieses letztere auch nur statthaft sei. Da nämlich die Menschwerdung und die Erlösung übernatürliche Geheimnisse sind, so könnte es scheinen, daß sie nicht in das Bereich apologetischer Beweisführung fallen, und daß es bezüglich ihrer keine auf vernünftigen Beweisen beruhende natürliche, sondern nur die auf göttliche Autorität gegründete übernatürliche Glaubens-Gewißheit gebe. Daher, könnte man weiter sagen, enthalte der Versuch jenes apologetischen Nachweises eine unzulässige Vermischung des natürlichen und übernatürlichen Gebietes; auch hätten die älteren Apologeten sich mit dem Nachweise der göttlichen Sendung Christi begnügt, ohne auf seine Eigenschaft als Gottmensch näher einzugehen. Dagegen haben viele neueren Apologeten, deren Rechtgläubigkeit über alle Anfechtung erhaben ist und deren Bücher mit kirchlicher Approbation erschienen sind, ganz vorzugsweise die Gottheit Christi zum Gegenstande ihrer apologetischen Beweisführungen gemacht, und auch die Väter haben in ihren Apologien keineswegs in Christo den Gottesgesandten und den Sohn Gottes auseinander gehalten[1]).

Der angeführte Gegensatz ist auch nur scheinbar und die angedeuteten Schwierigkeiten sind leicht zu lösen.

Allerdings ist der Gottmensch ein Glaubensgeheimniß und als solches in der Dogmatik zu betrachten. Aber nichts desto weniger darf und kann die Apologetik den Nachweis liefern, daß nicht blos die göttliche Sendung, sondern auch die Gottheit Christi aus vernünftigen Gründen im höchsten Grade glaubwürdig ist. Und diesen Nachweis, nicht einen Beweis der Incarnation und Erlösung aus Vernunftgründen, wollen jene neueren Apologeten führen. Und in der That scheint es, daß dieser apologetische Beweis den thatsächlichen Verhältnissen im höchsten Grade entspricht. Denn der historische Christus ist eben nicht als Einer von den Gesandten oder Propheten

1) Vgl. oben S. 308 ff.

Gottes, sondern im Unterschied von ihnen allen als der eingeborene Sohn des Vaters aufgetreten; als solcher ist er auch von den Propheten geweissagt; darin liegt die Eigenthümlichkeit seiner Persönlichkeit, seines Lebens; als solcher hat er auch seine Kirche gestiftet und seine Werke stellen sich nicht als Werke von Dienern Gottes, sondern als Werke des Sohnes Gottes dar. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß eine apologetische Darstellung, welche die Glaubwürdigkeit alles Dessen nachweist, sich enger an die geschichtliche Wirklichkeit und an das Verfahren der heiligen Schrift selbst anschließt, welche ja aus der Herrlichkeit der Persönlichkeit, der Thaten und Wunder Christi auch den apologetischen Nachweis liefert, daß Jesus von Nazareth nicht etwa blos ein Gottesgesandter, sondern der eingeborene Sohn Gottes ist, in dem wir das ewige Leben haben sollen[1]). Auch ist es klar, daß dieser Nachweis der Glaubwürdigkeit nicht blos der göttlichen Sendung, sondern der Gottheit Christi in die Apologetik gehört und nicht in die Dogmatik, welche sich nicht damit zu beschäftigen hat, die Glaubwürdigkeit der Incarnation nachzuweisen, sondern auf Grund des Glaubens deren inneres Wesen analogisch zu begreifen. Dann bedenke man, daß ja nicht blos die Incarnation, sondern auch die göttliche Sendung, wie überhaupt jede übernatürliche Offenbarung als solche ein übernatürliches Geheimniß ist. Wenn wir nun in der Apologetik nicht das Wesen göttlicher Offenbarung und Sendung, sondern deren Glaubwürdigkeit aus Glaubwürdigkeitsgründen nachweisen, weßhalb sollte es unstatthaft sein, die Glaubwürdigkeit jener höchsten Sendung des Sohnes[2]), seines Kommens und seiner Erscheinung im Fleische und der darin gegebenen vollkommensten Offenbarung aus Glaubwürdigkeitsgründen nachzuweisen? Auch der Nachweis der Congruenz der Menschwerdung Gottes kann in der Apologetik, gerade so wie die Congruenz der Offenbarung überhaupt, behandelt und dadurch dem apologetischen Nachweis der Wirklichkeit des Gottmenschen der Boden bereitet werden. Nur muß man stets die Gränzen zwischen dem Glaubwürdigkeitsbeweise und dem theologischen Beweise aus der göttlichen Autorität, zwischen apologetischer und dogmatischer Behandlung festhalten.

1) *Vidimus* gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis. *Joann.* 1, 14. Cf. 1 *Joann.* c. 1 & 2.

2) In welchem Sinne von einer Sendung und einem Kommen einer göttlichen Person die Rede sein kann s. in der Trinitätslehre, im Abschnitt von der missio.

Diesen Principien gemäß wollen wir nun die Hauptargumente der demonstratio christiana et catholica andeuten.

§. 47.

Die Grundeigenschaften und Grundthatsachen der wahren Religion.

I. Man kann den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des katholischen Glaubens auf einige große und notorische Gründe reduciren und dergestalt in compendiösester Kürze zusammenfassen [1]). Die von Gott geoffenbarte Religion ist nur Eine, welche alle Menschen und alle Zeiten umfaßt, welche, allein historisch wahr und wirklich, allezeit die göttlichen Merkmale der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit an sich trägt. Sie allein ist es auch, welche alle großen Fragen, die der Mensch sich stellen muß, aber nun einmal sich selbst nicht genügend beantworten kann, die Fragen: Was bin ich? Was ist Gott? Was ist meine ewige Bestimmung? Welches der Weg zu ihr? mit göttlich unfehlbarer Autorität und Bestimmtheit beantwortet, und thatsächlich den Menschen von der Macht des Bösen, der Schuld und Sünde, befreit und göttlicher Kraft und Heiligkeit theilhaftig macht.

Dieses Argument tritt in ein noch helleres Licht, wenn man ihm die Thatsache gegenüber stellt, daß alle anderen Religionen und alle philosophischen Systeme keines dieser Merkmale göttlicher Wahrheit an sich tragen, nichts von alledem zu leisten im Stande sind.

II. Gehen wir etwas näher auf die einzelnen Punkte ein.

1. Nur die heilige Geschichte, wodurch das Christenthum und die Kirche von Anfang der Zeit an vorbereitet und vollendet wurde, ist beides: wahrhaft historisch und wahrhaft übernatürlich. Die Geschichte aller anderen Religionen und Religionsgemeinschaften der Welt ist, so weit wahr, nichts weniger als übernatürlich; so weit jene aber einen übernatürlichen Ursprung behaupten, ist diese Behauptung ohne allen historischen Beweis, ja offenbar un-

---

1) So kann z. B. Bossouet (Disc. sur l'hist. univ. 2.) mit vollem Rechte sagen: Quatre ou cinq faits authentiques et plus clairs que la lumière du soleil font voir notre religion aussi ancienne que le monde. — La loi vient au-devant de l'Evangile; la succession de Moïse et des patriarches ne fait qu'une même suite avec celle de Jésus-Christe! Etre attendu, venir, être reconnu par une postérité qui dure autant que le monde, c'est le caractère du Messie en qui nous croyons. *Jésus-Christe est aujourd'hui, il était hier, et il est aux siècles des siècles.* (Hebr. 13, 8.)

wahr. Das gilt namentlich, was die vorchristliche Zeit betrifft, von den heidnischen Religionen mit ihren jedes historischen Beweises entbehrenden Mythen. Allerdings ist in denselben mitunter ein historischer Kern enthalten; allein derselbe besteht theils in mythisch entstellten Erinnerungen an die Uroffenbarung, von welcher die heidnischen Stämme bei ihrem Abfalle Bruchstücke mitgenommen haben, theils in mythisch entstellten natürlichen Thatsachen der Volksgeschichte.

Die Geschichte der wahren Offenbarung und Kirche mit ihren übernatürlichen Thatsachen dagegen ist durch zahlreiche, jede historische Kritik bestehende, authentische und im höchsten Grade glaubwürdige Documente und Monumente verbürgt und durch Thatsachen der Geschichte allseitig gestützt. Wie die biblische Einleitungswissenschaft zeigt, sind die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, ganz abgesehen von ihrer Inspiration, ächte und durchaus glaubwürdige geschichtliche Urkunden. Und nicht nur diese Urkunden, auch die lebendige und öffentliche Ueberlieferung des Volkes Israel, die ganze Geschichte, ja die Existenz dieses Volkes, dessen ganzes Wesen und Leben auf den großen Thatsachen der alttestamentalischen Offenbarung beruht, sind ein unerschütterlicher historischer Beweis für die Wahrheit der heiligen Geschichte. Auch ist der ganze innere Charakter der biblischen Erzählung, in seiner Nüchternheit, Klarheit, überall die genaueste Sachkenntniß beweisenden Positivität, der volle Gegensatz zu dem phantastischen und willkürlichen Charakter der heidnischen Mythen und aller Mythen und Sagen. Was aber Christus und seine Kirche betrifft, so sind sie nicht nur eminent historisch, sondern bilden so recht eigentlich den Mittelpunkt der Weltgeschichte.

Das von den mythischen Volksreligionen der antiken Heiden Gesagte gilt auch von den durch spätere Religionsreformatoren mit philosophischen Elementen zersetzten Religionssystemen Persiens, Indiens, China's, in welchen dualistische, pantheistische, emanatistische, nihilistische Philosopheme mit dem absurdesten und rohesten Mythen- und Götzenwesen verbunden sind. Das gilt aber auch von dem Muhamedanismus, dieser Mischung heidnischer, jüdischer und häretisch-christlicher Elemente, dessen wahre und uns genau bekannte Geschichte im höchsten Grade natürlich, dessen Wundergeschichten aber nicht nur ohne alle und jede historische Grundlage sind, sondern auch das Gepräge vollendeter Absurdität an sich tragen. Endlich die Häresien, wie nicht minder die philosophischen Religionssysteme, sind evident menschlichen Ursprungs.

Wenn daher der Rationalismus die wahre Religion und ihre heilige Geschichte durch den Hinweis auf die falschen Religionen und

ihre Geschichte beseitigen oder zweifelhaft machen wollte, so ist das pure Sophistik und Oberflächlichkeit. Vielmehr wird der zugleich historische und übernatürliche Charakter der göttlichen Offenbarung durch den Gegensatz der falschen Religionen, ihrer Mythen und ihrer Geschichte, nur bestätigt und klarer in's Licht gestellt.

2. Nur diese einzige historische und übernatürliche Religion der Offenbarung trägt das specifisch göttliche Merkmal der Einheit und Allgemeinheit an sich. Was zunächst von dem Christenthum und der christlichen Kirche gesagt zu werden pflegt, gilt also von der wahren Religion überhaupt.

Der Eine Gott und Vater Aller hat nur Eine, alle zum Heile nothwendigen Wahrheiten in sich schließende, Offenbarung für alle Menschen, für die ganze Menschheit gegeben, um sie, die von ihm abgefallen und dadurch religiös gespalten und zersplittert war, zu Einem göttlichen Reiche zu verbinden. Diese katholische Einheit[1]) ist etwas evident Göttliches und nicht minder evident ist es, daß das katholische Christenthum, und es allein unter allen Religionen, dieses göttliche Merkmal besitzt, während alle anderen Religionen in ihrer Particularität und Uneinigkeit das Gepräge menschlicher Verderbniß an sich tragen.

Das Christenthum und die Kirche ist die Wiederherstellung und Vollendung der auf der Uroffenbarung beruhenden Urreligion und des im Stammvater des Menschengeschlechtes gegründeten göttlichen Reiches, die Erfüllung der dem gefallenen Adam gegebenen Verheißung. Das ist katholisches Grunddogma; aber das ist auch die größte Grundthatsache der Menschengeschichte. Die heilige Schrift bezeugt sie mit vollendeter geschichtlicher Glaubwürdigkeit und Alles, was wir aus der ältesten Profangeschichte Zuverlässiges wissen, bestätigt sie. In seinem Ursprung und seiner Vorbereitung ist also das katholische Christenthum so alt, als die Welt, und trägt in diesem seinem einheitlichen Bestande von Anbeginn bis heute die Bürgschaft in sich, daß es auch bis an's Ende aller Zeiten fortbestehen wird[2]).

---

1) *Catholica unitas. Vatic.* Decr. de fide, c. 3. Vgl. S. 315, Note 1.

2) Ein stets von den alten Apologeten und Vätern wiederholtes Argument gegen den Vorwurf der Neuheit des Christenthums. Omnes, qui ab initio saeculi fuerunt justi, caput Christum habent. Illum enim venturum crediderunt, quem nos venisse jam credimus, et in ejus fide et ipsi sanati sunt, in cujus et nos: ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem. *Aug.* in Ps. 36, 3. Vgl. oben S. 309 und in der spec. Dogm. die Lehre von der Kirche.

Diese alle Zeiten umfassende Einheit umfaßt aber auch die ganze Menschheit und die ganze bewohnte Erde. Diese Katholicität der Einen göttlichen Offenbarung und Kirche wird durch den Abfall Vieler von ihr nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Die religiöse Einheit hatte von Anfang an die ganze Menschheit wirklich umfaßt, obwohl in Sitte und Leben frühzeitig der Unterschied zwischen den Kindern Gottes und der Welt sich geltend machte und das religiös sittliche Verderben mehr und mehr Alle verschlang, bis die Sündfluth die Erde reinigte. Erst in der Nachkommenschaft des zweiten Stammvaters Noa tritt mit der Sprach- und Völkertrennung auch die religiöse Spaltung ein. Das vielgestaltige und nationale Heidenthum entstund. Als dieses heidnische Verderben allgemein wurde, barg Gott seine Wahrheit, seinen Bund mit den Menschen und sein Reich, wie einstens in Noa's Arche, so im Hause Abrahams und dem Volke Israels. Allein durch diese vorübergehende nationale Abschließung verlor die Eine wahre Religion ihren katholischen Charakter nicht. Auf Grund der göttlichen Offenbarung war Israel sich stets klar bewußt, daß es so nicht immer gewesen und auch nicht immer bleiben sollte; daß alle heidnischen Religionen falsch und durch Abfall von der wahren Religion entstanden; daß aber alle Völker durch den auch ihnen verheißenen Messias zur rechten Zeit wieder bekehrt werden zum Gotte Israels, um mit letzterem das unvergängliche und die ganze Menschheit umfassende Reich Gottes zu bilden[1]). Die Einheit Gottes und die Einheit des Menschengeschlechtes, die Einheit der Erlösung und des Bundes Gottes mit den Menschen, in Adam, in Noa, in Abraham, dem Vater der Völker, für die ganze Menschheit und zum Heile aller Völker geschlossen, um durch den Messias vollzogen und vollendet zu werden — das ist der Glaube Israels.

Dem entspricht aber auch seine innere und seine äußere Geschichte. Denn während die ganze innere Entwickelung der Offenbarung durch die Propheten kein anderes Ziel hatte, als die Erkenntniß des Messias und seines weltumfassenden Reiches der Wahrheit und Gnade immer allseitiger und vollkommener zur Erkenntniß Israels zu bringen, war die ganz einzig dastehende äußere Geschichte Israels darauf gerichtet, dieses Volk Gottes immer mehr und mehr zum messianischen Propheten für alle Völker zu machen. Deßhalb hat es Gott nicht nur

1) Vgl. die Messian. Weissagung.

von allen heidnischen Völkern ausgeschieden, sondern auch mit allen welthistorischen Völkern, und zwar je auf dem Höhepunkt ihrer Geschichte, in lebendige tief eingreifende Berührung gebracht. So hat Israel schon bei seiner Constituirung den Aegyptern, Kananitern und Phöniziern den wahren Gott und seine Verheißungen verkündigt; dann hat es dieselbe Mission an den babylonischen, assyrischen und medisch-persischen Weltreichen vollzogen. Als endlich das macedonisch-griechische und bald das römische Weltreich dem katholischen Christenthum unmittelbar den natürlichen Boden bereiteten, da war Israel nicht blos auf Sion, dem heiligen Berge, sondern auch in seiner Zerstreuung über die ganze Erde unter allen Völkern und in Mitten der griechisch-römischen Culturwelt der Zeuge des wahren Gottes und der Herold der messianischen Verheißung; wie es auch, nur in anderer Weise, nachdem es den Messias verworfen und definitiv unter alle Völker zerstreut worden, das unvergängliche Denkmal der Weissagungen und ihrer Erfüllung bis zum Ende der Zeiten bleibt. Keine Thatsache der Weltgeschichte ist offenkundiger, keine wunderbarer. So war die wahre Religion des alten Bundes, wenn auch vorübergehend in Israel geborgen, ihrer Potenz und Tendenz und auch ihrer das Messianische Reich vorbereitenden Wirksamkeit nach allezeit katholisch. Daß sie dieses mit Christus und seiner Kirche in voller Actualität wurde, darüber unten.

Wohl aber wollen wir hier kurz nachweisen, daß alle anderen Religionen und auch die philosophischen Systeme und Schulen weder das Merkmal der Einheit, noch das der Allgemeinheit besitzen. Das ist schon deßhalb nicht der Fall, weil sie alle weder mit dem Anfang der Zeit entsprungen sind, noch durch alle Zeit fortdauern. Erst spät sind durch Abfall die heidnischen Culte, noch später die Philosophenschulen entstanden; sie haben sich stets verändert; die meisten sind nach kürzerem oder längerem Bestande wieder gänzlich verschwunden, zum Beweise, daß auch alle anderen verschwinden. Noch weit späteren Ursprungs und ohne Originalität ist der Muhamedanismus, sind alle christlichen Häresien und Schismen, die insgesammt durch Lostrennung von der katholischen Einheit entstanden und dem Wechsel der Zeiten unterworfen sind.

Nun könnte man einwenden, daß auch falsche Religionen so weit verbreitet und in sich eins seien, daß sie mit demselben Rechte, wie die katholische Religion, das Merkmal der Einheit und Allgemeinheit für sich beanspruchen könnten. Eine kurze Untersuchung dieses Einwandes wird mit dessen Unbegründetheit unsere Wahrheit in ein noch helleres Licht setzen.

Selbstverständlich besteht unter allen von der Einen und katholischen Gemeinschaft Getrennten die negative Einheit der Trennung und des Abfalls. Deßgleichen unterliegt es keinem Zweifel, daß der Abfall weit verbreitet ist. War er ja nach dem katholischen Dogma ein allgemeiner, und breitet sich das Reich der wahren Einheit nur allmählig und in stetem, niemals in diesem Zeitleben endenden Kampfe aus. Allein deßhalb besitzt der Irrthum und Abfall im positiven Sinne weder Einheit, noch Allgemeinheit. Nicht in der positiven Einheit der Wahrheit, sondern in einer Zersplitterung zahlloser Irrthümer steht der Abfall der ursprünglich allumfassenden Einheit des Reiches Gottes gegenüber. Die Götter der Heiden sind Nationalgötter und ihre Religionen Nationalreligionen. Darum nahm Rom die Götter aller Völker seines Weltreiches — mit Ausschluß des Einen wahren Gottes — in sein Pantheon auf. National und auf die Macht des Schwertes gebaut und an sie gebunden ist der Muhamedanismus. Jede Häresie und jedes Schisma verfällt, von dem Momente der Trennung von der katholischen Kirche an, sofort dem Proceß fortwährender neuer Spaltungen, und selbst eine äußerliche Einheit bei innerlicher Zerspaltung ist nur möglich durch die Staatsgewalt, damit aber ist sofort die National-Religion und Nationalkirche d. h. die principielle Negation der Katholicität gegeben.

Was aber die Philosophie betrifft, so hat sie es außerhalb des Christenthums und der Kirche nie weiter, als zu ephemeren Schulen gebracht und der Natur der Dinge nach bringen können.

Man hat gesagt: „Mögen auch die Religionen und Secten, sowie die Systeme der philosophischen Schulen, noch so wechselnde und verschiedene sein, in allen finden sich doch gewisse gemeinsame religiöse oder philosophische Wahrheiten, daher kann in allen irgend wie das religiöse und intellectuelle Bedürfniß befriedigt werden. In diesem Gemeinsamen und Wahren bestehe die wahre Einheit und Katholicität.“ Wir erwidern darauf: So gewiß das Böse nur als Defect an einem Guten und aller Irrthum nur als Defect an einer Wahrheit haftet und dadurch Existenz hat, so gewiß gibt es kein noch so irriges philosophisches System, das nicht Bruchstücke natürlicher, und keine noch so falsche Religion, die nicht Bruchstücke natürlicher oder auch übernatürlicher Wahrheiten in sich schließt. Allein diese Bruchstücke legen nicht Zeugniß für diese falschen Systeme und falschen Religionen ab, sondern für jene Eine allgemeine Religion, welche alle höhere natürliche und übernatürliche Wahrheit in ihrer Ganzheit und ohne Beimischung sie mehr oder weniger aufhebender und verderbender Irrthümer in sich schließt.

Hiermit berühren wir jene innere Einheit und Katholicität der geoffenbarten Wahrheit, welche mit dem inneren Argumente zusammenfällt. Der wahren Religion ist nämlich auch in dem Sinne die *catholica unitas* eigen, als sie allein die ganze[1]) höhere Wahrheit, die natürliche, wie die übernatürliche, in sich schließt; während, wie bereits gesagt, die anderen Religionen und die philosophischen Systeme nur lückenhafte und durch Irrthümer verunstaltete Bruchstücke davon besitzen. Alle diese Bruchstücke weisen daher hin auf jene Eine katholische Wahrheit, in der sie in ihrer Integrität und Fülle sich finden. Wie wir oben sahen, haben bereits die ältesten Apologeten[2]) diese Wahrheit mit Nachdruck geltend gemacht, und in so fern kann man aus allen Religionen und Philosophien Argumente für die katholische Wahrheit entlehnen[3]).

Wie die wahre Religion allein das Merkmal der äußeren und inneren katholischen Einheit an sich trägt, so ist ihr auch allein in der göttlich unfehlbaren Autorität das Princip eigen, das für den wirklichen Menschen jene Einheit und Allgemeinheit ermöglicht. Es hat auf Erden und in allen Zeiten nur Eine Autorität gegeben, welche im Namen Gottes und im Bewußtsein gottverliehener Unfehlbarkeit der ganzen Menschheit Eine Wahrheit verkündet, und die sich zugleich durch unzweifelhaft göttliche Dokumente und Merkmale, namentlich durch das offenbar göttliche Merkmal der

---

1) *Explicite*, wie im Christenthum, oder wenigstens *implicite*, wie im alten Bunde.

2) Auf diesem Grundgedanken beruhen namentlich die Stromata des heil. Clemens von Alexandrien. Vgl. auch oben S. 89, Note 4.

3) Hierher gehören die bei den älteren Theologen vielfach ausgeführten argumenta ex testimonio gentilium, Judaeorum, Muhametanorum, haereticorum. In der neueren Zeit hat man mit besonderer Sorgfalt sich bemüht, die Spuren der Uroffenbarung, namentlich bezüglich der Grundwahrheiten der geoffenbarten Religion, der Einheit Gottes, der Einheit des Menschengeschlechtes, des Sündenfalles, des Opfers, der Erwartung des Erlösers, des Endgerichtes aus der oft so charakteristischen Uebereinstimmung der heidnischen Mythen nachzuweisen. Dieses Argument, mit Gründlichkeit und Besonnenheit durchgeführt, ist allerdings stichhaltig. Wenn der Rationalismus, schon der Encyklopädisten, dasselbe gegen die Offenbarung wenden wollte, als ob auch diese nur die mythische Hülle allgemeinmenschlicher Ideen wäre, so ist dieses ein eitles, mit dem Sachverhalt im Widerspruch stehendes Beginnen. Nicht allgemeine Ideen stellen die Mythen dar, sondern die meist nicht mehr verstandenen Thatsachen der Uroffenbarung. Und so evident die Mythen fabelhaft und oft unsinnig entstellte Bruchstücke jener Thatsachen sind, eben so evident ist es, daß dieselben in ihrer historischen Gestalt und in ihrem wahren Sinne in den Urkunden des Alten Testamentes sich finden.

katholischen, alle Zeiten, die ganze Menschheit, und die ganze Wahrheit umfassenden Einheit, legitimirt: die katholische Autorität[1]).

III. Auch die Heiligkeit und innere heiligende Kraft hat man mit Recht als ein solches großes und einfaches Merkmal bezeichnet, woran die wahre Offenbarung, Religion und Kirche sofort erkannt werden kann.

Und in der That ist es eine, jeder gesunden Vernunft einleuchtende Wahrheit, daß Gott heilig ist und nothwendig auch will, daß seine vernünftigen Geschöpfe nach seiner Aehnlichkeit heilig seien[2]). Damit ist gegeben, daß die von Gott geoffenbarte Religion heilig in ihren Geboten und heilig in ihren Früchten sein muß. Desgleichen ist es eine offenkundige Thatsache, daß nur dieselbe Religion, welche das göttliche Merkmal der katholischen Einheit an sich trägt, auch durch dieses nicht minder göttliche Merkmal der Heiligkeit, sowohl in ihren Lehren und Gesetzen, als in ihren Früchten, ausgezeichnet ist, während alle anderen Religionen und philosophischen Systeme desselben entbehren. Näher werden wir dieses Argument weiter unten in seiner concreten Anwendung betrachten.

---

1) Dem steht die andere Thatsache gegenüber, die wir bereits oben in der Lehre von der Nothwendigkeit der Offenbarung zureichend begründet haben, daß nämlich nur eine solche Autorität dem unabweislichen Bedürfniß des Menschen, über die Frage seiner ewigen Bestimmung Gewißheit zu erlangen, genügt. Diesen Gedanken hat Dechamps in seinen verschiedenen apologetischen Werken allseitig entwickelt. Kurz faßt er dieses Doppelargument also zusammen: „Es ist eine Thatsache des Bewußtseins, daß der Mensch nach einem zukünftigen Leben verlangt und daß er ein Bedürfniß hat, über sein Endziel und über die unsichtbaren und ewigen Dinge von Gott belehrt zu werden. Ueber die göttlichen Dinge will seine Vernunft Gott selber hören; für das Ewige will sie einen Zeugen aus der Ewigkeit; in Sachen der Religion verlangt die Vernunft nach Glauben, als der wesentlichen Bedingung einer unfehlbaren Gewißheit: denn der Glaube ist nichts anderes, als die Zustimmung unserer Vernunft zum Zeugniß und der Offenbarung Gottes . . . Dieser Thatsache unseres Bewußtseins entspricht mit unvergleichlicher Kraft die äußere Thatsache der lebendigen Offenbarung, die zur Menschheit seit ihrem Anbeginn und ununterbrochen durch alle Zeiten spricht, und welche inmitten aller falschen Religionen, die nur Zerrbilder von ihr sind, allein das große Merkmal an sich trägt, woran die Vernunft Gott erkennt: die Einheit.“ La question relig. t. 2, chap. 18.

2) Einigermaßen hat das auch die Philosophie, namentlich Plato, in abstracto erkannt, in concreto aber ist sie weit davon abgewichen. Plato, der die Gottähnlichkeit als sittliches Ideal aufstellt, hat in seinem Idealstaat, der ihm die Stelle der Kirche vertritt, Sklaverei, Zerstörung der Familie, Weibergemeinschaft, Kindermord, d. h. das ganze Elend des entartetesten Heidenthums als Institutionen aufgenommen.

An diesem Orte wollen wir nur kurz die Frage erledigen, ob und in wie fern die Heiligkeit in Lehre und Leben geeignet ist, einen Glaubwürdigkeitsbeweis zu bilden. Es könnte nämlich scheinen, das sei nicht der Fall, weil der Begriff wahrer, zumal übernatürlicher Heiligkeit und damit die Fähigkeit über deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein zu urtheilen, erst durch den Glauben uns gegeben werde. Die Antwort auf diesen Einwand ergibt sich bereits aus Dem, was wir früher über die vernünftige Erkennbarkeit der praeambula fidei und über die inneren Kriterien gesagt haben. Allein die Wichtigkeit der Sache für die Apologetik des Christenthums erheischt hier ein näheres Eingehen.

Obwohl der Mensch im gefallenen Zustande von der Erkenntniß und noch mehr von der Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes vielfach deficirt, so steht dennoch nicht nur theoretisch, sondern auch historisch fest, daß derselbe die Fähigkeit besitzt und allezeit besessen hat, das natürliche Sittengesetz zu erkennen und nach ihm sein eigenes und Anderer sittliches Leben zu beurtheilen. Ja tiefer und unverlierbarer als selbst die Gotteserkenntniß, ist dem Menschen das sittliche Bewußtsein und Urtheil eigen. Daher kommt es auch, daß das sittliche Gewissen, weil es uns näher liegt, einen Beweis abgibt für das Dasein und die Eigenschaften Gottes[1]). Aber die natürliche Vernunft und das natürliche Gewissen ist nicht nur im Stande, die Wahrheit und Gerechtigkeit des natürlichen Sittengesetzes, wie es im Dekalog ausgesprochen ist, zu erkennen und danach den sittlichen Werth einer Handlung oder eines Menschen zu beurtheilen, sondern auch die christlichen Tugenden und die evangelische Vollkommenheit leuchten dem natürlichen Bewußtsein als heilig und verehrungswürdig ein. Ist es ja eine allbekannte Thatsache, daß das Heidenthum nicht nur die pflichtgemäße Keuschheit, sondern vor Allem die jungfräuliche Reinheit als etwas Hohes, ja Göttliches ansah; daß ferner die Heiden aus der gegenseitigen Liebe der Christen zu einander, ihrer Barmherzigkeit gegen Arme und Nothleidende, namentlich aber aus ihrer Hingebung und Standhaftigkeit bis in den Martyrertod auf die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums Schlüsse zogen.

Ja es trägt, wie die tägliche Erfahrung lehrt, jeder Mensch den untrüglichen Maßstab reinster Sittlichkeit und Heiligkeit in sich und wendet ihn, so wie seine Leidenschaft und Eigenliebe nicht in's Spiel kommt, richtig an. Denn wenn er bei einer scheinbar noch so

1) S. die Lehre von den Gottesbeweisen.

tugendhaften Handlung vermuthet, daß derselben irgend eine selbstsüchtige Absicht, sei es Stolz und Eitelkeit, sei es Hab- oder Herrschsucht, sei es Sinnlichkeit oder irgend eine andere Art der Eigenliebe, zu Grunde liege, so spricht er sofort dieser Handlung den ganzen inneren Werth ab. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß jeder Mensch von der wahren Tugend verlangt, daß sie vor Allem frei von aller Selbstsucht und Eigenliebe sei. Damit erkennt aber jeder Mensch, daß das Wesen wahrer Tugend in der wahren Liebe besteht, und daß die Tugend um so größer, je reiner und je uneigennütziger die Liebe ist. Daher erkennt auch jeder Mensch, daß jene Liebe und Tugend die größte ist, welche sich selbst aufopfert, aufopfert bis in den Tod. Daher ist auch das Martyrium ein unwiderlegliches Argument wahrer Heiligkeit, das jedem unbefangenen menschlichen Bewußtsein sich aufdrängt.

Auch das höchste Gebot der Offenbarung: Gott über Alles und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist von evidenter Gerechtigkeit und Wahrheit für die Vernunft[1]), wenn sie auch aus sich selbst allein zum Gedanken der übernatürlichen Liebe der Kindschaft sich nicht zu erheben vermag. Auch das ist eine evidente Vernunftwahrheit, daß es eine wahre und vollständige Moral ohne Religion nicht geben kann. Denn nicht nur besteht die erste Pflicht der Gerechtigkeit darin, Gott als Gott zu ehren und zu lieben, also in der Religion, sondern auch die bloße Vernunft sieht ein, daß der heilige Wille Gottes das Gesetz, daß seine Ehre und die Liebe zu ihm Motiv und Ziel alles sittlichen Wollens und Handelns sein muß[2]).

Die sittliche Güte, ja die Heiligkeit des christlichen Gesetzes und Lebens richtig zu beurtheilen, liegt also allerdings in der Fähigkeit auch des gefallenen Menschen; daher sind auch die daraus abgeleiteten Argumente vollkommen stichhaltige Beweise, geeignet, jede menschliche Vernunft von der Glaubwürdigkeit des katholischen Christenthums zu überzeugen.

Noch mehr! So wie die Vernunft einsehen kann, daß die wahre Tugend in der wohlgeordneten Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, zum Nächsten und zu sich selbst, die Unsittlichkeit in der ungeordneten Selbstsucht besteht, ebenso können wir auch aus dem eigenen Bewußtsein und der Geschichte die

1) Cf. oben S. 168, Note 5.

2) Daß es ohne Religion, und zwar ohne die wahre Religion, der Moral an der nothwendigen Sanction, den wirksamsten Motiven und vor Allem an Kraft gebricht, sei nur beiläufig erwähnt.

Gewißheit gewinnen, daß die sich selbst überlassene menschliche Kraft jene wahre und heilige Sittlichkeit in genügender Reinheit und Vollkommenheit nimmer zu verwirklichen vermag; daß im großen Ganzen nicht die heilige Liebe, sondern die Selbstsucht in allen ihren Gestalten auf Erden herrscht, wie in dem Einzelnen, so in der menschlichen Gesellschaft; so daß die Menschen zwar das Heilige bewundern und das Gute billigen, aber der Selbstsucht und den Leidenschaften folgen, die sie mißbilligen und an Anderen verurtheilen[1]). Deßgleichen kann ein Jeder, der ohne Vorurtheil die Wirklichkeit betrachtet, sich überzeugen, daß das Christenthum nicht blos in seinem Gesetze die heilige und wohlgeordnete Liebe gegen Gott, gegen sich selbst und den Nächsten gebietet, die Selbstsucht aber in allen Gestalten und bis in ihre tiefsten Wurzeln im Menschenherzen verwirft, sondern auch wirklich den Menschen die Kraft verliehen hat und fort und fort verleiht, die Selbstsucht zu überwinden und das ganze Leben nach den Geboten der heiligen Liebe zu ordnen[2]).

Damit ist auch gegeben, daß das Christenthum allein, nicht blos dem Verlangen der Vernunft nach Gewißheit und Wahrheit in göttlichen Dingen, sondern auch dem Verlangen der Seele nach Befreiung vom Bösen und seiner Schuld, nach der Kraft zu wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit und nach dem allein aus beiden hervorgehenden Frieden entspricht[3]).

Die in dem Bisherigen entwickelten allgemeinen Grundsätze wollen wir nun in einem gedrängten Abrisse auf die concreten Thatsachen des Christenthums und der Kirche anwenden.

Es legt aber die ganze vorchristliche Geschichte der

---

1) Das Wort des heil. Paulus: Lex spiritualis, ego autem carnalis... Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio. — Rom. 7, 14. 15, ist daher vielfach in ähnlicher Weise auch von Heiden aller Zeiten ausgesprochen worden. Vgl. Hettinger, Apol. B. 2, Vortr. 7.

2) In so fern haben die Worte Pascal's volle Wahrheit: La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu: cela est bien juste, et cependant aucune autre que la nôtre ne l'a ordonné. Elle doit encore avoir connu la concupiscence de l'homme et l'impuissance où il est par lui-même acquérir la vertu. Elle doit y avoir apportés des remèdes, dont la prière est le principal. Nôtre religion a fait tout cela, nulle autre n'a jamais demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre! Il faut pour qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature, la grandeur et la bassesse de l'homme, et la raison de l'une et de l'autre. Quelle autre religion que la nôtre a connu toutes ces choses? *Pensées*, ch. 7.

3) Cf. *Dechamps*, la Quest. relig. t. 2, ch. 12. 16. 18. Demonstr. cath. entr. 6.

Menschheit, Judenthum wie Heidenthum, Zeugniß für Christus ab.

Christus bezeugt sich selbst durch seine Persönlichkeit, sein Leben und Wirken mit höchster Glaubwürdigkeit.

Und dieses Zeugniß wird durch die gesammte Geschichte, sowohl der Kirche, als der gegen sie kämpfenden Welt, zur höchstmöglichen moralischen Gewißheit erhoben.

In jedem dieser drei großen und welthistorischen Zeugnisse vereinigen sich alle Kriterien der Glaubwürdigkeit, um sowohl die Offenbarung des alten Bundes, als die Offenbarung in Christus, als die Wahrheit und Göttlichkeit der Kirche zu bezeugen, während alle Einwände des Unglaubens auf unhaltbaren Gründen oder falschen Schlußfolgerungen beruhen.

§. 48.

Das Zeugniß des vorchristlichen Alterthums.

Das ganze Christenthum beruht auf den zwei Grundthatsachen: daß das Menschengeschlecht in seinem Stammvater in Sünde und dadurch in allgemeines religiöses und sittliches Verderben gefallen ist, daß es aus Sünde und Verderben in der Fülle der Zeit durch Christus erlöst wurde[1]); daß demgemäß die vorchristliche Zeit einestheils die Zeit der Entfaltung des Sündenverderbens in der ganzen Menschheit, anderentheils die Zeit der Vorbereitung derselben Menschheit auf die Erlösung war.

Für diese doppelte Thatsache ist aber sowohl die gesammte heilige, als die gesammte Profan-Geschichte des Alterthums ein allumfassendes Zeugniß. Darin liegt Kern und Wesen, nicht blos der Religion, sondern auch der ganzen Geschichte der Menschheit, die ohne diese beiden Grundthatsachen unverständlich ist.

I. Daß die gesammte von Moses, den Propheten und Hagiographen nicht blos mit göttlicher Autorität[2]), sondern

---

1) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est; iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus a quo missus est: in horum ergo duorum hominum causa proprie fides Christiana consistit. *Aug.* de grat. Christi et pecc. orig. lib. 2, c. 28 (ed. Migne t. 10, p. 398.

2) Vgl. unten die Lehre von der heiligen Schrift.

auch mit höchster menschlicher Glaubwürdigkeit[1]) urkundlich bezeugte und durch die lebendige Tradition der Patriarchen und des Volkes Israel bestätigte heilige Geschichte keinen anderen wesentlichen Inhalt hat, als die Darstellung einestheils des aus uranfänglichem Abfall von Gott entsprungenen Sündenverderbens und der deßhalb verhängten Strafgerichte, und anderentheils der Vorbereitung auf die messianische Erlösung durch Gesetz und Verheißung, bedarf hier keines besonderen Nachweises. Er wird später bei den betreffenden Dogmen eingehend geführt werden.

II. Dieselben zwei großen Thatsachen aber, welche das alte Testament mit historischer Klarheit und Treue und mit der höheren Autorität göttlicher Offenbarung als den innersten Kern der Geschichte darlegt, werden, wie wir bereits angedeutet, durch die Ueberlieferungen, noch mehr aber durch die Geschichte aller heidnischen Völker bestätigt. Denn der Kern aller heidnischen Traditionen und Mythen sind die verdunkelten und entstellten Thatsachen der biblischen Urgeschichte, vor Allem der Fall und die Sühnungsbedürftigkeit der Menschheit, die Verheißung und Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung durch einen von der

---

1) Moses, Josua, Samuel, die Propheten haben das Wichtigste und Wesentlichste von Dem, was sie schrieben, selbst erlebt, und wo dies nicht der Fall, schöpften sie aus den zuverlässigsten Quellen. Sie konnten gar nicht täuschen, denn das ganze Volk Israel war Zeuge all' der großen und öffentlichen Thatsachen, die durch die heiligen Schriftsteller berichtet werden. Moses war der frömmste, heiligste, demüthigste, wahrhaftigste unter den Menschen; heilige, wenn auch alttestamentalische, Männer waren die Propheten und Hagiographen und ist ihre Glaubwürdigkeit über jeden Zweifel erhaben. Allein das alte Testament trägt auch die unwiderleglichsten Beweise seiner göttlichen Inspiration in sich. Ein Buch, das um Jahrhunderte älter, als die ältesten Geschichtschreiber, allein die ganze natürliche religiöse und sittliche Wahrheit ohne Lücke und ohne Fehl enthält, während alle Völker der Erde und ihre Weisesten in Irrthum versunken sind; das zugleich die ganze erst in Christo vollkommen enthüllte übernatürliche Wahrheit im Keime in sich schließt; das in lichter Klarheit den ganzen Verlauf der Geschichte der Menschheit von ihrem ersten Ursprunge an darlegt und in hundertfältigen Berührungspunkten in die Geschichte fast aller alten Völker eingreift; das ferner auch Dinge berührt, welche in alle natürlichen Wissenschaften einschlagen, und überall in solcher Weise sich ausspricht, daß es nirgends fehl gefunden wird und keine Wissenschaft ihm je einen Irrthum nachweisen konnte; ein Buch endlich, das die Zukunft in ihren wesentlichsten und entscheidendsten, zugleich aber auch für jede menschliche Vernunft unerreichbarsten Ereignissen und Thatsachen aufgeschlossen hat — kann nicht Menschenwitz, sondern nur den Geist Gottes und die ewige Weisheit zum Urheber haben.

Gottheit kommenden Erretter und Befreier[1]). Die Geschichte der heidnischen Welt ist aber in ihrem innersten Wesen nichts Anderes, als der welthistorische Beweis, daß die von Gottes übernatürlicher Offenbarung und Gnadenordnung abgefallene Menschheit durch die Entfaltung aller ihrer natürlichen Kräfte und Hilfsmittel weder die natürliche, noch viel weniger die übernatürliche Bestimmung des Menschen zu verwirklichen vermag, vielmehr trotz aller Fortschritte irdischer Cultur, ja nach dem Maße dieser Fortschritte, unaufhaltsam immer größerem religiösen[2]) und sittlichem Verderben und unzertrennlich davon trostlosem menschlichem und gesellschaftlichem Elende anheimfällt[3]): der gewaltigste und unwider-

---

1) Vgl. hierüber Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes.

2) In religiöser Beziehung zeigt das Heidenthum 1) einen stetig fortschreitenden Abfall von dem ursprünglichen Monotheismus zu einem immer sinnloseren Polytheismus. Es ist also das gerade Gegentheil von Dem wahr, was der Rationalismus von einem angeblich aufsteigenden religiösen Fortschritt redet; in gleichem Maße 2) verschwinden die wahren und besseren Ideen von den göttlichen Eigenschaften, namentlich von der göttlichen Heiligkeit; gerade bei den hochgebildetsten Völkern wurden alle Laster, auch die widernatürlichsten, alle Leidenschaften, auch die rohesten, in den Olymp versetzt. In gleichem Maße geht 3) die Idee der göttlichen Vorsehung im Fatalismus unter. An diesen Thatsachen ändert der Umstand nichts, daß bei heidnischen Dichtern und Philosophen auch bessere religiöse Ideen, oft in ergreifender Weise, anklingen. Wie die heidnische „Theologie", wenn man das Wort hier gebrauchen will, ist auch 4) der heidnische Cultus in stets zunehmender Entartung bis zur äußersten Grausamkeit und Sittenlosigkeit in Menschen- und Unzuchtsopfern fortgeschritten; 5) ganz charakteristisch für das Heidenthum ist die Trennung der Moral, wie nicht minder der Wissenschaft von der Religion, zum Beweis, daß die heidnische Religion weder heilig, noch wahr ist.

3) Das sittliche und sociale Verderben des Heidenthums zeigt sich nicht blos in einer grauenhaften Unsittlichkeit, in deren Folge z. B. Griechenland frühzeitig sich entvölkerte, in Rom aber die Gesetze gegen Kinder- und Ehelosigkeit zu einem Haupttheile der Gesetzgebung wurden; sondern auch in einer allgemeinen principiellen Verdunkelung der ersten Wahrheiten des natürlichen Rechtes und der natürlichen Moral, wie sie sich z. B. zeigt in der Rechtlosigkeit der Sklaven, d. h. fast der ganzen arbeitenden Klasse; in der fast sklavenähnlichen Rechtlosigkeit und Herabwürdigung der Frauen, auch der Kinder; in der Rechtlosigkeit der Fremden, der Hostilität; in der Erlaubtheit des Concubinats; in der zumal zur Cäsarenzeit alles Maß überschreitenden Laxheit der Ehe, was erst unter dem Einfluß des Christenthums durch spätere Kaiser einigermaßen verbessert wurde; in den durch die öffentliche Sitte geduldeten widernatürlichen Lastern; in dem massenhaften Menschenmord als beliebtestem Volksvergnügen, den Gladiatorenspielen; in der Apotheose der Cäsaren. Zahlreiche Nachweise hierüber und vieles Andere in Döllinger's

leglichste Beweis der Nothwendigkeit der Offenbarung und Kirche und der Erlösungsbedürftigkeit der Welt!

III. Diese doppelte Vorbereitung der Welt auf den Welterlöser im Volke Gottes und in den Heidenvölkern war zur Zeit Christi vollendet und damit die Fülle der Zeit eingetreten. Wenn es irgend ein unzweifelhaftes Resultat gibt, so ist es die Thatsache, daß zur Zeit Christi Judenthum und Heidenthum am Ende ihrer Geschichte angekommen waren.

1. Was Israel betrifft, so waren in der Zeit Christi alle Weissagungen erfüllt und, jetzt oder niemals, die Messianische Zeit erschienen.

Mögen die Messianischen Weissagungen[1]) im Einzelnen Schwierigkeiten und Dunkelheiten bieten; mag eine von der Ueberlieferung der Synagoge und der Kirche sich lossagende rationalisirende Exegese noch so viel Schatten und Zweifel auch über ihren an sich klaren Inhalt verbreiten: jene großen und unzweifelhaften Zeichen, welchen die Messianische Zeit charakterisiren, sind sonnenklar in den Büchern des alten Testamentes geschrieben und zur Zeit Christi historisch erfüllt.

Unzweifelhaft sind in Christi Zeit die Jahreswochen Daniel's abgelaufen. Aber weit unzweifelhafter, als die präciseste Zeitbestimmung, ist die Bestimmung der Messianischen Zeit durch die großen Ereignisse, die ihr und ihr allein nach einmüthiger Vorherverkündigung der Propheten eigen sind.

In der Zeit des Messias hat das Judenthum seine Bestimmung vollendet. Daher sollen dann all' seine constitutiven Einrichtungen auf immer zu Grunde gehen und dem Messianischen Reiche Platz machen: der Tempel, an den der ganze alttestamentalische Cultus geknüpft ist, soll mit dem Kerne dieses Cultus den vorbildlichen Opfern auf immer untergehen; aufhören soll dann auch die politische Selbstständigkeit Israels mit seinem, dieselbe repräsentirenden und tragenden Königthum, und das auserwählte Volk soll nicht mehr Volk Gottes sein, sondern, in Trümmer zerschlagen, unter alle Völker zerstreut werden und so bleiben bis an das Ende der Zeiten.

Judenthum und Heidenthum. Man sage nicht, daß an der Corruption zur Zeit der Cäsaren der Despotismus, nicht aber das Heidenthum Schuld gewesen; vielmehr ist umgekehrt dieser Despotismus selbst nur eine der nothwendigen Früchte der heidnischen Culturentwickelung.

1) Wir werden dieselben in der Christologie eingehend behandeln.

Dieses Alles soll nach der einmüthigen und constanten Weissagung der Propheten in derselben Zeit geschehen, wo auch das Heidenthum seinen Lauf vollendet hat und auf dem Höhepunkt seiner Entwickelung, der zugleich der Anfang seines Untergangs, angelangt ist. Nachdem das letzte der vier Weltreiche die Erde sich unterworfen[1]), soll das Reich des Messias kommen und durch ihn das unmöglich Scheinende vollbracht werden: die Bekehrung der seit Jahrtausenden den Götzen dienenden Heidenwelt zum Gotte Israel's, dem wahren und lebendigen.

Nichts kann evidenter sein, als die Erfüllung alles Dessen im Zeitalter Christi und nur in diesem Zeitalter.

Das Judenthum hat seine göttliche Bestimmung im Heilsplane Gottes erfüllt, sein welthistorisches Leben unwiderruflich ausgelebt. Tempel und Priesterthum, Prophetenthum, Königthum, die zwölf Stämme und ihre Geschlechtsregister, d. h. alle constitutiven Elemente des Volkes Gottes sind seit der Zeit Christi ohne Möglichkeit der Wiederherstellung zerstört, die mosaische Religion selbst, ihrer Seele beraubt, zum verstümmelten Leichnam geworden, das Volk als unvergänglicher Zeuge der Gerichte Gottes über die ganze Erde zerstreut.

Zu derselben Zeit war auch das geweissagte Loos der heidnischen Menschheit vollendet. Nachdem die wahre Einheit in Gott verloren gegangen war und alle heidnischen Völker ihres gemeinsamen Ursprunges vergessen, hatten alle heidnische Nationen, wie sie nach einander auf den Schauplatz der Weltgeschichte traten, nach der falschen Einheit eines auf äußere Gewalt gebauten Weltreiches gestrebt. Dieses Ziel war zur Zeit Christi im Römerreiche verwirklicht; gleichzeitig war aber auch die innere Entwickelung des Heidenthums zum definitiven Abschluß gekommen. Alle Völker, die Gott einige Zeit ihre Wege hatte gehen lassen, um ihr Heil zu suchen, ob sie es fänden[2]), hatten Gott und das Heil nicht gefunden. Die alten Reiche des Orients waren ruhmlos untergegangen; die Griechen, mit ihrer Philosophie, Kunst und Freiheitsliebe, waren das sitten- und charakterloseste, das verächtlichste unter den Völkern, die tugendhaften und freiheitsstolzen Römer aber die Sklavenheerde eines Nero und Caligula geworden — und Tacitus schrieb die Endsentenz über das römische Weltreich und in ihm über das ganze Heidenthum in den Worten nieder:

1) Daß die Dan. 2 unter dem Symbol der Bildsäule und Dan. 7 unter dem Symbol der vier Thiere geweissagten Weltreiche das babylonisch-chaldäische, medisch-persische, griechisch-macedonische und das römische sind, kann keinem Zweifel unterliegen. — 2) Act. 17, 26 sq.

Nulla spes, nisi desperatio. — Das war das definitive Ende der heidnischen Weltperiode, die letzte Zeit. Die von Gott abgefallene Menschheit war dem Tode und der Verwesung verfallen; nur Gott konnte sie erwecken und ihr neues Leben einhauchen — Christus hat es ihr eingehaucht: es beginnt und vollzieht sich in wunderbarer Schnelligkeit die Bekehrung der Welt zum wahren Gott und seinem Gesalbten. Zur Zeit, wo der entweihte Tempel zu Jerusalem durch die Römer in Flammen aufgeht, ist auch der Untergang aller Götzen und ihrer Tempel bereits besiegelt.

Das sind Thatsachen, die man nur mit der Weltgeschichte hinwegleugnen kann, Beweise, die über alle Künste der rationalistischen Exegese, über alle Sophismen einer falschen Philosophie erhaben sind.

§. 49.

Der Beweis aus Christi Person, Leben und Wirken.

In der soeben charakterisirten Fülle der Zeit trat im Volke Gottes Jesus Christus auf und erklärte, er sei der von allen Propheten verheißene Welterlöser, der menschgewordene eingeborene Sohn Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch.

Die Wahrheit dieses seines Zeugnisses von sich selbst erwies er durch die Heiligkeit und göttliche Erhabenheit seiner Person und seines Lebens, durch sein Wunder, insbesondere durch das große Wunder seiner Auferstehung, durch sein Werk: die Kirche, in der er fortlebt und fortwirkt; wie alles dieses die Propheten und er selbst vorhergesagt.

Im Einzelnen ruht dieser Beweis auf folgenden Thatsachen:

I. Die historische Wahrheit Dessen, was die heiligen Schriften des neuen Testamentes von der Person, der Lehre und dem Leben Christi erzählen, ist über jeden vernünftigen Zweifel erhaben. Keine Thatsache der Weltgeschichte ist so beglaubigt, wie das Leben und Wirken Jesu Christi.

1. Auch wenn die ganze heilige Schrift des neuen Testamentes nicht existirte, so würde dennoch der wesentliche Inhalt der Evangelien durch die ganze Weltgeschichte und die Existenz und lebendige Ueberlieferung der Kirche nicht minder historisch gewiß sein.

Christus ist anerkanntermaßen nicht nur die größte und einflußreichste Persönlichkeit der Weltgeschichte, sondern es ist mit ihm und seiner Wirksamkeit schlechthin kein anderer Mensch und sein Wirken zu vergleichen. Auch die größten Männer haben nur in höchst beschränkter Weise, neben vielen anderen, auf einzelne Völker oder auf größere Völkercomplexe und auf gewisse Kreise des menschlichen Lebens, für ge-

wisse Zeitperioden, irgendwie bestimmend eingewirkt; Christus dagegen hat allein aus und durch sich selbst, die ganze Menschheit bleibend und in allen Beziehungen umgestaltet, und sein Werk besteht in gleicher Kraft und Lebendigkeit fort alle Tage bis an's Ende der Welt. Das Werk Christi aber ist unzertrennlich von seiner Person und seinem Leben, daher auch alle großen geistigen Kämpfe um das Christenthum im tiefsten Grunde immer und immer wieder um die Persönlichkeit Christi sich drehen. Christus ist das Endziel der ganzen vorchristlichen, Anfang und Ursache der ganzen nachchristlichen Geschichte der Menschheit; er ist somit der reale und allwirksame Mittelpunkt der Weltgeschichte, die ohne ihn unerklärlich ist. Es ist daher der größte Wahn, ihn nicht für geschichtlich wirklich zu halten, der in Wirklichkeit die ganze Geschichte trägt und um den sie sich, wie um ihre Sonne, bewegt.

Dieser welthistorische Christus ist aber kein anderer als derselbe welterlösende Gottmensch, den die Evangelien schildern, den die Kirche von Anbeginn glaubt, den auch von jeher alle seine Leugner und Feinde kennen, obwohl sie ihn bekämpfen. Nur von diesem Christus weiß die wirkliche Geschichte; er allein hat die Welt umgestaltet, an ihn hat die Welt geglaubt. Dagegen sind alle jene Christushypothesen, welche je zu Zeiten der Unglaube aufstellte, um die Persönlichkeit, das Leben und Wirken Christi zu erklären, haltlose und innerlich unmögliche Behauptungen, willkürliche Erzeugnisse der Phantasie und historischer und philosophischer Sophistik, ohne stichhaltige Beweise, im Widerspruch mit aller Geschichte, erfunden, um irgend ein falsches philosophisches oder häretisches System dem welthistorisch wirklichen Christenthum gegenüber aufrecht zu erhalten [1]).

---

1) Daß die Ungläubigen, wenn sie nicht gerade stumpfsinnig und gedankenlos an Christus vorübergehen, irgend eine solche Hypothese erfinden müssen, so lange sie der Wahrheit nicht die Ehre gegeben, versteht sich von selbst. Vor dem Richterstuhl der gesunden Vernunft und der Geschichte aber ist eine dieser Hypothesen absurder, als die andere, und in so fern dienen alle zur Bestätigung der Wahrheit. Charakteristisch ist schon die Aufeinanderfolge dieser Hypothesen. Die alten Juden und Heiden, welche den Ereignissen nahe stunden, leugneten das wunderbare Leben Christi nicht, in so fern hatte der Rationalismus und Mythicismus unter ihnen keine Anhänger. Ihnen war Christus ein großer Zauberer. Dem schon vom Evangelium gemeldeten Erklärungsversuch der Pharisäer, daß Christus seine Wunder mit Hilfe böser Geister (die Toldoth-Jesu setzen den im Tempel geraubten geheimnißvollen Namen Gottes an deren Stelle) seine Wunder gewirkt, daß die Jünger seinen Leichnam gestohlen und

2. Was die Weltgeschichte von Christus bezeugt, ist auch durch die authentische Urkunden beglaubigt. Denn das sind die

---

seine Auferstehung ausgesprengt, ist auch die spätere Polemik der talmudistischen Rabbinen treu geblieben. Dieselbe Behauptung der Zauberei haben auch die meisten heidnischen Bekämpfer des Christenthums festgehalten, oder sie haben sich, den Thatsachen aus dem Wege gehend, mit Spott über den gekreuzigten jüdischen Schwärmer und Betrüger geholfen. Auf diesem Standpunkte frivolen Unglaubens steht auch im Mittelalter die Schmähschrift de tribus impostoribus. Frivole Negation und Spott war auch die Waffe der Freidenker und Encyclopädisten. Solche Gottlosigkeit mußte der theologische Rationalismus in Deutschland selbstverständlich schon um der Reputation und des Amtes willen zurückweisen. Man ging daher daran, den Sohn des lebendigen Gottes aus der Bibel hinwegzuexegisiren und alles Wunderbare in derselben auf natürliche Weise zu erklären. Unter den Händen dieser Exegeten verwandelte sich dann Christus in einen naturalistischen und tugendsamen Rabbi, der nebenbei aus purer Menschenliebe sich trefflich auf das Accomodationssystem verstund. Diese Sorte des Rationalismus, die das Unmögliche anstrebt, nämlich die Bibel als wahr, ja als Gottes Wort gelten zu lassen und Alles, was deren ganze Substanz und Wesenheit bildet, nämlich das Uebernatürliche daraus durch philologische und exegetische Künste auszuscheiden und von der leibhaftig uns im Evangelium entgegentretenden Persönlichkeit Christi Nichts übrig zu lassen, als einen Lappen seines Kleides, konnte aber nicht lange sich halten. Daher nahm man bald zur Mythenhypothese seine Zuflucht, die dann Strauß in seiner hegelisch-pantheistischen Periode ausbildete. Dieses ganze, einst in ungläubigen und schwachgläubigen Kreisen Aufsehen machende, mythicistische System des „Lebens Jesu" beruht auf drei Sophismen und Absurditäten. 1. Alle vom Rationalismus je ausgeklaubten Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche in den evangelischen Berichten, die zum großen Theil nicht einmal Schwierigkeiten sind und unter allen Umständen die Substanz der evangelischen Erzählung nicht berühren, ihre historische Gewißheit nicht zweifelhaft machen können, werden zur Monstrosität übertrieben und sophistisch verwendet, um die heilige Geschichte als Geschichte „kritisch" zu vernichten, um so 2. der Hypothese den Boden zu bereiten, daß die bewußtlos dichtende Phantasie der Jünger das ganz natürliche Leben und Sterben Jesu in den Mythus der Evangelien auf Grund ihrer religiösen Ideen und schwärmerischen Messiashoffnungen umgewandelt und die erste Christenheit dann selbst an diesen Mythus geglaubt habe. 3. Der Gipfel der Absurdität und die unbewußte Selbstpersiflage dieser Hypothese besteht darin, daß Strauß schließlich Jesus Christus als Menschheits-Ideal und seine Gottmenschlichkeit, seine wunderbare Geburt, sein Wunderleben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, nebst der Sendung des heiligen Geistes und der Kirche, als symbolische Hülle des hegel'schen Pantheismus beibehalten d. h. einen Sinn in das Evangelium legen will, der der alten Christenheit unbekannt, und, wenn bekannt, ein Greuel war. Die ganze Mythenhypothese in ihrer Anwendung auf das Leben Christi und die Evangelien ist demnach weder wissenschaftlich noch geistvoll: denn sie ist innerlich unmöglich und thatsächlich unwahr. Die evangelische Ge-

vier Evangelien; und wenn selbst die Evangelien fehlten, würde das Leben Christi vollgenügend durch die Apostelgeschichte und

---

schichte Jesu kann kein Mythus sein: denn bei ihr fehlen alle Bedingungen der Mythenbildung. Eine solche ist nur möglich bezüglich historisch unbekannter Zeiten und Ereignisse, für eine sog. mythische Zeit und ein mythisches Territorium. Christus aber lebte im hellsten Sonnenlichte der historischen Zeit, im Mittelpunkte der Weltgeschichte, in einem ungläubigen, übercivilisirten Zeitalter, in Palästina und Jerusalem vor den Augen der Juden und Heiden. Ferner bedürfen Mythen zu ihrer Ausbildung langer Zeiträume. Das vollständige Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen ist aber sofort und unmittelbar, nachdem die Thatsachen geschehen, vor den Zeitgenossen, zum Theil vor Augenzeugen, öffentlich verkündigt worden. Mythen und Sagen bildet die Einbildungskraft des Volkes über längst entschwundene oder örtlich weit entfernte Begebenheiten; noch niemals aber hat Jemand mit gesunden Sinnen die größten und wichtigsten Ereignisse seines eigenen Lebens in Mythen umgedichtet. Das wird aber von der Mythenhypothese den Aposteln und ihren Zeitgenossen zugemuthet. Die Jünger sollen sich eingebildet haben, Christus habe zahlreiche und evidente Wunder gewirkt, sei auferstanden, habe von ihnen sich betasten lassen u. s. w., während sie von allem Diesem das leibhaftige Gegentheil erlebt! Und diese Träume hätten sie bis zum Marthrertod fest geglaubt und den Feinden Christi in's Angesicht verkündigt, ohne sich lächerlich zu machen; ja sie hätten die Welt dadurch bekehrt und bleibend umgewandelt! Aber auch aus einem ganz entscheidenden inneren Grunde ist die Entstehung der Evangelien durch unabsichtliche Sagenbildung oder auch durch absichtliche Dichtung absolut unmöglich. Kein Einzelner und keine Gesammtheit und keine Zeit können unabsichtlich oder absichtlich aus sich produciren, was sie nicht in sich tragen. Nun ist aber nicht nur die Lehre, sondern vor Allem die Persönlichkeit und das Leben Christi absolut erhaben über alle Ideale und Anschauungen der damaligen Zeit. Die jüdische Phantasie konnte Gestalten wie die Rabbinen des Talmud, Plato eine Person wie Socrates, der Neuplatonismus einen Apollonius von Thana darstellen. Christus, seine Persönlichkeit und sein Geist aber ist ein alle menschliche Productionskraft schlechthin übersteigendes göttliches Original. Niemand konnte und kann diesen wahrsten Menschen und wahrhaftigen Gott darstellen, als Die, „welche ihn gesehen, voller Gnade und Wahrheit". Nicht Menschen konnten sein Bild erzeugen, nur seine leibhaftige Wirklichkeit konnte Menschen sein Bild einigermaßen einprägen. Das ist so wahr, daß sogar die christliche Wissenschaft (und die christliche Kunst) nur sehr unvollkommen sein Bild zu reproduciren vermag — und nun meint man, ungebildete und schwärmerische Juden hätten es im Traume oder in Betrügerweise producirt! Nur die Heiligen haben in ihrem Leben einigermaßen und von ferne Christi Bild abgebildet, aber nur in seiner Kraft und Nachahmung. Was soll man erst dazu sagen, daß ein Mythenbild oder ein absichtlich erdichteter Roman die Menschheit umgestaltet und die christliche Welt geschaffen habe! Gewiß, Unsinnigeres, als diese „geistvolle und wissenschaftliche" Hypothese ist nie ersonnen worden. — Aus den Bruchstücken der alten und neuen

die Briefe der Apostel, insbesondere des heil. Paulus, bezeugt sein. Die Aechtheit aller dieser Schriften ist durch die ununterbrochene und authentische Tradition der Kirche von Anbeginn an gewiß, auch durch zahlreiche Zeugnisse der Ungläubigen und Häretiker bestätigt und aus allen Angriffen feindseliger Kritik nur erprobter hervorgegangen. Die Verfasser aber sind im höchsten Grade glaubwürdig, sowohl durch ihre genaue und zuverlässige Kenntniß der Thatsachen, als durch die Wahrhaftigkeit, Reinheit und Heiligkeit ihres Charakters. Die Thatsachen, welche sie melden, haben sie selbst gesehen und als die wichtigsten und unvergeßlichsten Ereignisse ihres eigenen Lebens miterlebt, oder wenigstens, wie das bei Lukas der Fall, von den zuverlässigsten Augenzeugen empfangen. Eine Täuschung bei Wahrnehmung der Thatsachen war der Natur der Dinge nach unmöglich; daher waren auch die Apostel und Evangelisten von denselben so absolut gewiß, daß sie auf deren Wahrheit ihr ganzes Leben gründeten, dafür Alles verließen, alle Leiden und zuletzt den Martyrertod freudig erduldeten. Demgemäß tragen auch ihre Schriften überall den Charakter der lautersten Wahrhaftigkeit

---

Lästerungen componirte dann später Renan seinen Roman von dem mythisch verklärten, liebenswürdigen, dann aber zum finsteren Fanatiker entarteten galiläischen Schwärmer Jesus, der zuletzt die Messiasrolle spielt und in verzweifelnder Resignation untergeht. Vgl. des Verfassers: Christus. Ein Nachweis seiner geschichtlichen Existenz und göttlichen Persönlichkeit, zugleich eine Kritik des Rationalismus, Strauß. Mythic. und des Lebens Jesu von Renan. 2. Aufl. Mainz, bei Kirchheim. 1864. Hettinger, Apol., 1. B. 14. Vortr. Wenn Perty Christus als großen Magier darstellt, so kehrt hiermit die moderne Wissenschaft in ihrer Art zur Polemik der Talmudisten und Juden zurück. — Man hat sich auch zur Unterstützung des Mythicismus auf die apokryphen Evangelien berufen, allein mit größtem Unrecht. So weit dieselben nicht historische, (freilich nicht inspirirte und in allweg zuverlässige Berichte) vom Leben Jesu sind — wie ja nach Luc. 1. gar Manche solche Lebensbeschreibungen Christi verfaßten — und so weit sie nicht häretische Verfälschungen ächter Evangelien, sondern Dichtungen sind, liefern gerade sie den handgreiflichen Beweis, wie nichtig und abentheuerlich Alles ist, was auf diesem Gebiet die dichtende Sage oder tendentiöse Erfindung leistet und in welch' absolutem Contraste dieses zu den ächten Evangelien steht. Daß auch bezüglich Christi und seiner Apostel sich in späteren Jahrhunderten, zum Theil einfältige, zum Theil anmuthige und tiefsinnige Sagen irgendwie bildeten, ist ganz natürlich. Ueber alle großen und populären Persönlichkeiten der Geschichte ist Sagenhaftes oder Anekdotenartiges in Umlauf gekommen. Aber so wenig die an Carl den Großen oder Friedrich den Rothbart sich hängenden Sagen deren authentische Geschichte auch nur einen Augenblick zweifelhaft machen können, eben so wenig können jene Apokryphen, oder gar mittelalterliche Sagen und Dichtungen, auch nur im Mindesten den historischen Charakter der Evangelien zweifelhaft machen.

und Redlichkeit und das Gepräge des Selbsterlebten, der vollsten Sicherheit, der genauesten Vertrautheit mit Orts- und Zeitumständen, der unbefangensten Selbstständigkeit an sich. Unter solchen Umständen ist nicht nur die Annahme eigener Täuschung, sondern auch die eines absichtlichen Betruges unvernünftig. Aber ein Betrug war auch moralisch unmöglich. Denn die Apostel haben die in den heiligen Schriften enthaltenen Thatsachen, nachdem sie kaum geschehen waren, sofort an Ort und Stelle, vor den Zeitgenossen Jesu Christi, ja vor Augenzeugen seines Lebens, vor Freund und Feind verkündigt. Hätten sie Trug und Unwahrheit geredet, so konnte sie nur Spott, Schande und Strafe treffen. Aber die ärgsten Feinde konnten sie zwar bedrohen, verfolgen, tödten, aber keiner Lüge überführen; vielmehr überführten die Apostel mehr und mehr die ganze Welt von der Wahrheit jener außerordentlichen Ereignisse, auf denen das Christenthum beruht. So ist die Wahrheit des Inhaltes der Evangelien nicht nur durch eine Menge der glaubwürdigsten Zeugen anerkannt, sondern auch durch einen Richterspruch definitiv und unumstößlich festgestellt, der seines Gleichen nicht hat, nämlich durch die Bekehrung der antiken Welt, die jenen Ereignissen so nahe stund und die sich nimmer unter den größten Opfern zum Christenthum bekehren konnte, wenn sie sich nicht von der Glaubwürdigkeit jener Zeugen und der Treue ihrer Aussagen auf das Vollkommenste überzeugt hätte[1]).

Wenn Viele den Glauben verweigerten, oder wie die Häretiker vom wahren Glauben wieder abfielen, so ist es nie und nirgends deßhalb geschehen, weil sie die Unwahrheit der evangelischen Thatsachen aus irgend genügenden Beweisen erkannt hätten, sondern es geschah entweder, weil sie aus Leichtsinn, Frivolität oder bösem Willen denselben gar nicht näher traten und sie blindlings unbeachtet ließen, oder es geschah ihren subjectiven Ansichten zu lieb, auf die sie nicht verzichten wollten und denen sie daher die Thatsachen zum Opfer brachten. Aber auch die Ungläubigen und Irrgläubigen legen für die Substanz der evangelischen Thatsachen Zeugniß ab; so die apokryphen Evangelien der Häretiker, welche die Thatsachen der ächten Evangelien überall voraussetzen und sie nur mißdeuten oder durch absurde und sofort erkennbare Zusätze entstellen; so die polemischen Schriften der Juden und Heiden; so auch indifferente Schriftsteller, die, ohne sich zum Glauben an die

1) Der Nachweis der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien wird in der Einleitung in die heilige Schrift geführt. Vgl. auch die meisterhafte Darstellung Hettinger's a. a. O. 14. Vortr.

Wahrheit des Christenthums zu erheben, dennoch, sei es in einer vorübergehenden Ergriffenheit von der Wahrheit, sei es in kalter Objectivität, sei es halb zweifelhaft und halb ironisch, mitunter so merkwürdige Zeugnisse für die Wahrheit ablegen [1]). Mehr noch aber als diese positiven Zeugnisse, beweist die Polemik der Juden und der Heiden selbst die Wahrheit der Thatsachen, gegen die sie kämpften. Nicht nur, daß sie in ihrem Kampfe völlig unterlagen, bestehen ihre Argumente durchweg in Deklamationen, Phrasen, Sophismen, unerwiesenen Behauptungen, handgreiflichen Fabeln und Verleumdungen, nirgends aber ist in den auf uns gekommenen Schriften der heidnischen und jüdischen Polemiker ein gründliches Eingehen auf die Thatsachen, eine ernste Untersuchung, ein auf erwiesene Fakten gestützte Widerlegung zu finden.

II. Der historische Christus tritt uns aber nicht als ein bloßer Prophet, sondern als der von allen Propheten verheißene Messias, und nicht als purer Mensch, sondern als der menschgewordene Gott entgegen. Diese Thatsache ist über jeden Zweifel erhaben. Wir werden an seinem Orte in der speciellen

---

1) Das merkwürdigste Zeugniß dieser Art ist die bekannte Stelle des Flavius Josephus (Antiqu. XVIII, 3, 3.), für deren Aechtheit alle Gründe sprechen. Nur über den Sinn und die Absicht des Josephus kann Zweifel bestehen. Mag er sie aber aufrichtig und ernst, oder ironisch, oder über den Glauben der Christen referirend geschrieben, oder mag dieselbe Vorsehung, die ihn zum Geschichtschreiber der Zerstörung Jerusalem's bestimmte, ihn zur Abfassung jener Stelle getrieben haben: immer ist sie ein Beweis, was die erste Christenheit von Christus glaubte und was von ihm in aller Welt bekannt war. Die Stelle lautet: „Zu jener Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf; denn er wirkte außerordentliche Thaten, ein Lehrer der Menschen, welche mit Freuden die Wahrheit hören. Er hatte viele Jünger, die ihm folgten, sowohl unter den Juden, als den Hellenen. Dieser war der Christus. Nachdem Pilatus, auf die Anklage der Vorsteher unseres Volkes hin, ihn hatte kreuzigen lassen, so hinderte dies nicht, daß seine Jünger wie vorher fortfuhren, ihn zu lieben. Er erschien ihnen lebend drei Tage nach seinem Tode, wie die göttlichen Propheten dieses und noch vieles Andere vorausgesagt hatten; und jetzt noch besteht dieses Volk der Christen und wird nach ihm benannt." Daß derselbe Josephus, nachdem er mit so erhabenem Ernst die Erfüllung der Weissagungen in der Zerstörung Jerusalem's geschildert, die Messianische Prophetie auf seinen Gönner Vespasian anwendet, scheint uns ein Beweis, daß er auch diese Stelle ganz ernst gemeint haben kann, ohne Christ zu sein und zu werden. Das ist eben so die Weise dieser Art von Geister, wozu wir aus der neueren Zeit eine Reihe von Parallelen anführen könnten. Vgl. Hettinger a. a. O.

Dogmatik den erschöpfenden Nachweis liefern, daß Christus mit der höchsten Klarheit und Bestimmtheit wie seine wahre Menschheit, auch seine wahre Gottheit bekannt und ausgesprochen hat; daß deßgleichen die Apostel und Evangelisten und auf ihr Zeugniß die Kirche von Anbeginn an die Gottheit Christi bekannt haben, wie dieses auch bei Juden und Heiden notorisch war.

Hier sind wir nun ein für allemal, was man auch sagen und wie man es auch verhüllen mag, vor das unentrinnbare Dilemma gestellt, daß wir entweder das Zeugniß Christi von seiner Gottheit für wahr halten, oder ihn, wenn nicht als einen Wahnsinnigen, als den größten Gotteslästerer und widerlichsten Betrüger ansehen müssen. Zwar haben die Pantheisten einen anderen Ausweg zu finden geglaubt, indem sie insinuirten, Christus habe seine Gottheit im Sinne des pantheistischen Systemes verstanden, wonach der Mensch, und per eminentiam ein großer Mann, ein seculares Genie, der verwirklichte Gott ist. Allein die Geschichte bezeugt, daß Christus — es widerstrebt uns, es auszusprechen — kein Pantheist war, vielmehr hat er im absoluten Gegensatz zu allem Pantheismus und Emanatismus die reinste Gotteslehre vorgetragen. Demgemäß hat er sich selbst nicht in gleichem Sinne, wie auch andere Menschen, Sohn Gottes genannt, sondern im wesentlichen Unterschied von allen Geschöpfen, nicht blos den Menschen, sondern auch den Engeln, als wahren Gott und Herrn bezeichnet, dem Alle die Huldigung des Glaubens und der Anbetung schuldig sind[1]). Es bleibt daher bei obigem Dilemma. Sowie aber dasselbe klar erkannt ist, ist es auch entschieden. Denn den Urheber des Christenthums für einen Betrüger oder auch einen wahnsinnigen Schwärmer zu halten, ist und bleibt eine moralische Unmöglichkeit[2]).

---

1) Hierin liegt die absolute Singularität des Selbstbewußtseins und Selbstbekenntnisses Christi. Es hat also dasselbe nichts gemein mit den auf dem Boden des Polytheismus stattgefundenen Apotheosen; nichts mit den auf heidnischem und pseudophilosophischem Boden erwachsenen Incarnationen des indischen Buddhaismus; nichts mit den gnostischen Emanationen, nichts mit dem Pseudo-Messias Simon Magus und den jüdischen Pseudo-Messiassen, nichts mit dem montanistischen Paraklet.

2) Die Gründe haben wir an einem anderen Orte also zusammengefaßt: „Ein richtiges Denken und ein gesundes sittliches Urtheil und Gefühl hat nur die Wahl, entweder Christus in seiner göttlichen Würde anzuerkennen und ihn dann über Alles zu verehren und zu lieben, oder ihn als die scheußlichste Ausgeburt menschlicher Selbstsucht aus ganzer Seele zu verabscheuen. Das letztere aber bleibt immer die größte von allen moralischen Unmöglichkeiten, welche selbst die Christusleugner nicht über sich gewinnen, daher sie lieber zu

III. Daß Christus aber wirklich ist, was er von sich selbst bekennt: der vollkommene Mensch und wahre Gott, dafür zeugt auch

---

Absurditäten sich verstehen, als daß sie es wagen, offen das Verwerfungsurtheil gegen Christus auszusprechen. Christus hat sich als Gott bekannt: es ist aber moralisch und psychologisch unmöglich, daß das demüthige, arme, mit allen Tugenden geschmückte, nur in Selbstverleugnung und Selbstaufopferung bestehende Leben Jesu die Maske des gotteslästerlichsten Betruges und der unnatürlichsten Hoffarth gewesen sei. Und wie konnte Christus, wenn er ein falscher Messias war, eine Rolle spielen, die mit allem Dem, was das Volk von dem Messias erwartete, in diametralem Widerspruche stand? Die Apostel, die Jünger, viele der besten und unbefangensten Zeitgenossen haben an Jesus als an den Sohn Gottes geglaubt: es ist aber unmöglich, daß ein Mensch einen anderen Menschen für ein göttliches Wesen halte. Der größte Mann erscheint in den Augen Derer, die ihn näher kennen, vielfach klein; man sieht nur zu sehr, daß auch er ein armer schwacher Mensch ist. Bei Jesus war es umgekehrt: die ihn nicht kannten, glaubten nicht an ihn; die ihn aber kennen gelernt, die täglich mit ihm umgingen, wurden je länger um so mehr inne, daß er wahrhaftig sei der Eingeborene vom Vater voller Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14) und daß nur bei ihm die Worte des ewigen Lebens zu finden. (Joh. 6, 69.) Daher sehen wir auch bei den Jüngern mit jener zutrauensvollen Liebe, welche Jesus ihnen einflößte, eine stets zunehmende übernatürliche Ehrfurcht und heilige Scheu verbunden. Die ganze Menschheit in ihren edelsten und größten Völkern glaubte an Christus, sie betet ihn an und liebt ihn als ihren Gott. Wie ist das möglich, wenn er ein Betrüger wäre, und zwar der widernatürlichste, hassenswürdigste Betrüger, der jedes gesunde Herz abstoßen müßte, anstatt es unwiderstehlich anzuziehen? Der Glaube an Christus hat die wunderbarste, die einzige weltumfassende sittliche Regeneration hervorgebracht; er ist ein für allemal die Quelle der reinsten Frömmigkeit, der lautersten Tugend; der Glaube an Christus hat alle Hindernisse besiegt, alle Jahrhunderte überdauert, er hat Alles erneuert und geheiligt. Deßhalb kann der Ursprung dieses Glaubens nicht der verruchteste Betrug sein: denn es ist ein ewiges Gesetz, daß das Gute nur aus der Wahrheit entspringt, daß nur die Wahrheit Bestand hat, die Lüge aber zu Schanden wird. Wie verträgt es sich endlich mit dem Glauben an Gott und Gottes Vorsehung, zu meinen, daß das Christenthum auf einem Betrug beruhe? Alle Ereignisse der Weltgeschichte wirkten wunderbar zum Siege des Christenthums zusammen; Christus hat die Herrschaft über die Geister und Herzen gewonnen; er herrscht in der Menschheit als der Gott der Seelen. Wie konnte das geschehen, wenn Christus ein Betrüger war? Dann wäre ja die Vorsehung selbst die Mitverschworene dieses Betruges. So wahr und tief ist jenes Wort Christi: Glaubet ihr an Gott, so glaubet auch an mich. (Joh. 14, 1.) Es ist nicht möglich, an Gott und die Vorsehung zu glauben, ohne auch an Christus zu glauben. Ist Christus keine Wahrheit, was ist dann Wahrheit? Was ist dann die Weltgeschichte anders, als ein großes Lügenspiel? Was sind dann die heiligsten Ueberzeugungen, die reinsten und edelsten Gefühle, die erhabensten Ideen und

positiv seine ganze Persönlichkeit, sein ganzes Leben und Handeln, wie es uns objectiv und historisch, concret und lebendig in den Evangelien vor Augen tritt[1]): denn darin offenbart sich überall klar und unverkennbar:

A. eine übernatürliche Vollkommenheit und Heiligkeit seiner Menschheit;

Tugenden der Menschen anders als Täuschungen?" Aus unserer oben angeführten Schrift, S. 216 ff., aus welcher wir zur näheren Erläuterung in den Noten Einiges herüber nehmen. Vgl. auch Hettinger, Apol., Vortr. 17.

1) Wenn daher der Unglaube und die falsche Philosophie den Gott-Menschen leugnet, so liegt der Grund nicht in den objectiven geschichtlichen Thatsachen, sondern in der grundlosen naturalistischen Voraussetzung, daß die Menschwerdung Gottes unmöglich, ein Unding sei. Diese Behauptung pflegt man aber wiederum auf eine doppelte Unwahrheit zu stützen: 1) auf einen durchaus falschen, mit der katholischen Lehre im Widerspruch stehenden, und deßhalb allerdings widersinnigen Begriff von der Menschwerdung; 2) auf den naturalistischen Grundgedanken, der jede übernatürliche Vereinigung Gottes mit der Creatur für unmöglich erklärt. Beide Irrthümer finden ihre Widerlegung in der Incarnationslehre, wo wir die innere Möglichkeit und die Congruenz der Menschwerdung eingehend betrachten. Vorläufig möge zur Orientirung Folgendes dienen: „Der Anstoß, den die Vernunft an der Menschwerdung nimmt, beruht häufig, wie dieses so oft den christlichen Glaubenslehren widerfährt, auf einem argen Mißverständnisse der christlichen Lehre. Denn wie Manche stellen sich vor, wenn sie von der Menschwerdung Gottes hören, daß hier irgendwie eine Verendlichung oder Verwandlung des göttlichen Wesens, oder irgend welche Vermischung der menschlichen mit der göttlichen Natur behauptet werde! Allein nichts kann irriger sein als eine solche Vorstellung, die bereits vor 1400 Jahren, als sie im sogenannten Monophysitismus auftauchte, mit aller Entschiedenheit als ein unsinniger und abscheulicher Irrthum von der Kirche verworfen wurde. Nicht von einer Verwandlung, nicht von einer Vermischung, sondern von einer Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur ist die Rede, wenn von der Menschwerdung Gottes gesprochen wird; von einer Vereinigung, die zwar die innigste und unauflöslichste ist, welche gedacht werden kann, die aber die Eigenthümlichkeit weder der menschlichen noch der göttlichen Natur aufhebt oder im Mindesten beeinträchtigt. So wie wir aber den richtigen Begriff dieser Glaubenslehre erfassen, so schwinden nicht blos alle Schwierigkeiten, welche eine übel instruirte Vernunft dagegen erheben mag, sondern es muß auch dem denkenden Geiste einleuchten, daß nichts gedacht werden kann, was so vollkommen dem Grundverhältniß zwischen Gott und dem Geschöpfe entspricht und was so vollkommen alle entgegengesetzten Verirrungen des menschlichen Geistes ausschließt und überwindet, als gerade dieses Dogma. Sehen wir nämlich von dem Materialismus ab, der durch seine principielle Leugnung des unendlichen Wesens so zu sagen tief unter dem Niveau des vernünftigen Denkens steht, so lassen sich alle philosophischen und religiösen Verirrungen, die je in der Geschichte zu Tage getreten, auf zwei

B. ein göttliches Selbstbewußtsein und eine ihm entsprechende göttliche Erhabenheit;

---

gleichfalsche Extreme zurückführen. Das eine Extrem, das man als falschen Dualismus bezeichnen kann, steigert die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und der Schöpfung bis zu einer Leugnung jeder lebendigen und realen Einheit zwischen Gott und der Welt. Was kann falscher und was kann unlebendiger und geistloser sein, als diese Vorstellung, der auch der rationalistische Deismus huldigt; diese Vorstellung, welche durch eine selbst der göttlichen Allmacht und Liebe unausfüllbare Kluft den Schöpfer vom Geschöpfe trennt? Diesem starren und bornirten Deismus gegenüber hatte selbst der Pantheismus eine gewisse Berechtigung und es lag darin ein Grund, weßhalb derselbe als Reaction gegen den trockenen Rationalismus manche bessere, selbst religiös gestimmte Gemüther blenden und hinreißen konnte. Allein indem der Pantheismus die Einheit zwischen Gott und der Welt herstellen und verinnerlichen will, verfällt er in das andere Extrem einer absoluten Identificirung des Wesens, wodurch sowohl Gottes als der Creatur Selbstständigkeit und damit auch beider Vereinigung vernichtet wird. Diese einander entgegengesetzten Verirrungen und Einseitigkeiten verneint und überwindet das Geheimniß der Incarnation, in welchem, wie die wesenhafte Verschiedenheit, so auch die vollkommenste Vereinigung des Schöpfers mit seinem Geschöpfe verwirklicht ist. Oder meint man etwa, es sei Gottes unwürdig und führe eine Beeinträchtigung seiner göttlichen Unabhängigkeit mit sich, so innig mit seinem Geschöpfe sich zu vereinigen: so bedenke man doch, daß Gott, indem er sich mittheilt, nichts verliert, und daß wenn er seiner würdig war, den Menschen nach seinem Bilde zu erschaffen, es noch eine weit erhabenere Offenbarung seiner göttlichen Liebe ist, sein Geschöpf zur innigsten Theilnahme an seinem göttlichen Leben zu erheben. Oder denkt man etwa, daß die menschliche Natur eine Verringerung erleide, weil sie in Christus nicht in ihrer eigenen, hinfälligen, endlichen, sondern in der unendlichen göttlichen Persönlichkeit des ewigen Sohnes ihr Dasein und ihre Vollendung hat? Wer so dächte, müßte keinen Begriff davon haben, daß all' unsere Vollkommenheit aus und in Gott ist. Wie die irdische Natur durch den Einfluß der Sonne nicht ertödtet, sondern belebt und entwickelt wird: so wird die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Person nicht vernichtet, sondern verklärt und erhöht. Die Seele Christi hat dadurch, daß sie mit den Schätzen der göttlichen Weisheit erfüllt ist, wahrlich nicht ihre natürliche Vernünftigkeit, der menschliche Wille Christi, dadurch, daß er von der göttlichen Liebe durch und durch geheiligt ist, nicht seine Freiheit, das Herz Christi, dadurch, daß die Fülle der Gottheit in ihm wohnt, nicht seine menschlichen Gefühle verloren. Wohl aber ist der Gottmensch das Meisterwerk der göttlichen Weisheit und Liebe, die Vollendung und Krone aller göttlichen Werke. Wie der Mensch in der Ordnung der Natur den Schlußstein der Schöpfung bildet, in welchem Geister- und Körperwelt sich vereinigt, so ist der Gottmensch, von dem der Mensch gewissermaßen ein natürlicher Typus ist, die übernatürliche Vollendung der ganzen Schöpfung, der Eck- und Schlußstein, welcher Gottheit und Menschheit, Himmel und Erde verbindet. Darum darf es uns auch nicht wundern, daß er auch

C. eine göttliche Weisheit;
D. eine göttliche Macht.

Betrachten wir einen jeden dieser Punkte etwas näher.

A. Schon seiner Menschheit nach ist Christus, obwohl wahrer Mensch und uns, die Sünde ausgenommen, in Allem gleich, von den anderen Menschen verschieden, über alle in unvergleichlicher Weise erhaben:

1. Durch die ideale Vollkommenheit und Schönheit seines menschlichen Wesens[1]).

---

der Mittelpunkt und der Vollender der Geschichte der Menschheit ist und daß jene furchtbare Disharmonie, welche die Sünde und Schuld des Geschöpfes in Gottes heilige Ordnung gebracht, durch ihn ihre Sühnung und Lösung findet, daß er der Wiederhersteller des Friedens zwischen Gott und den Menschen, der göttliche Erlöser und Erneuerer der gefallenen Menschheit ist. Und wenn das Wesen der Religion in nichts Anderem, als in der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott besteht, so ist offenbar Christus der Urheber der vollkommenen und ewigen Religion, in welchem die tiefsten Bedürfnisse der Menschheit ihre volle und überfließende Befriedigung finden. Was hat Renan und Strauß, was haben die Rationalisten für diese Idee des Christenthums, für die Idee des Gottmenschen und der Erlösung, die sie zerstören, zu bieten? Den Wahn des Pantheismus, die Rohheit des Materialismus, die Dürre des Deismus — und im Uebrigen das Schellengeklingel leerer und täuschender Phrasen. Wenn ein Plato, ein Aristoteles das Evangelium vom Gottmenschen vernommen hätten, sie wären vielleicht voll Jubel über die alle ihre Begriffe übersteigende Erfüllung der erhabensten Ahnungen ihres Geistes anbetend niedergesunken, wie es die Weisesten und Besten der Menschen, die diese Kunde wirklich vernahmen, zu allen Zeiten thaten. Wo gibt es eine Idee, die so das Gepräge göttlicher Wahrheit in sich selber trägt, eine solche unerschöpfliche Fülle des Lichtes und des Lebens in sich schließt? Es ist wahr, was der heil. Johannes vom Gottmenschen sagt: Aus seiner Fülle empfangen wir Alle. Daraus erhellt auch, daß der Rationalismus, der von einem Christenthum ohne Christus, den Gottmenschen, träumt und das Christenthum zu einer bloßen Lehre, zu einer halt- und kraftlosen Moral herabsetzen will, von dem Wesen des Christenthums nicht das mindeste Verständniß besitzt. Nur deßhalb ist das Christenthum die absolut göttliche und zugleich die absolut menschliche Religion, weil Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Christus ist das Wesen des Christenthums." Aus dieser inneren Wahrheit des Dogma's von der Menschwerdung und Erlösung erklärt es sich auch allein, daß dasselbe von der Menschheit so freudig aufgenommen, so unwandelbar festgehalten wurde; daß es von den größten Geistern aller Zeiten mit solcher Begeisterung erfaßt, von den edelsten Herzen mit solcher Liebe ergriffen wurde.

1) „Betrachten wir den Christus, dessen Bild auf jeder Seite des Evangeliums uns mit lebensfrischer Wahrheit und Bestimmtheit entgegentritt und den wir so genau kennen, so war derselbe offenbar ein wahrer Mensch,

dem keine Eigenschaft der reinen Menschennatur fehlte; aber eben so evident ist auch, daß er nicht ein Mensch war, wie die anderen Menschen; daß er von allen Menschenkindern sich wesentlich unterscheidet. Fragen wir aber, worin dieser eigenthümliche Vorzug des Menschen Jesus besteht, so liegt er offenbar darin, daß Jesus der Mensch in seiner Reinheit und Vollkommenheit ist, das in concreter Wirklichkeit als geschichtliche Thatsache vor uns stehende menschliche Ideal. Daß Christus, wie ihn die Evangelien schildern, wirklich dieses menschliche Ideal ist, und zwar ein Ideal, das allein sich eignet, um allen Menschen aller Zeiten zum Vorbild zu dienen, haben auch ungläubige Philosophen und Schriftsteller, ein Kant, ein Hegel, ein Strauß, anerkannt. Aber sie behaupten, gerade deßhalb, weil der Christus der Evangelien und des christlichen Glaubens ein solches Ideal sei, habe er so nicht existirt, sondern sei das Erzeugniß des Menschengeistes, der sich in Jesus das Bild der höchsten menschlichen Vollkommenheit, die ihm als unerreichbares Ideal vorschwebe, vorgestellt habe; ähnlich etwa, wie die griechische Kunst in ihren Göttergestalten sich ein Ideal menschlicher Schönheit geschaffen habe, welches nie in einem Individuum existirte. Es war leicht, diese Behauptung so im Allgemeinen auszusprechen; es ist aber eben so leicht, sie zu widerlegen. Denn man bedenke doch, daß jenes höchste menschliche Ideal erst durch den geschichtlichen Christus in die Welt gekommen, daß weder vor- noch nachher außerhalb des Christenthums der menschliche Geist je ein Ideal, das auch nur von fern an die Vollkommenheit Christi reichte, geschaffen; ja daß die Menschen nur dann und nur in dem Maße dieses Ideal festzuhalten und es zu erfassen vermögen, als sie an dem historischen Christus festhalten. Ein schlagender Beweis dafür ist der moderne Rationalismus selbst. Er hat den historischen Christus geleugnet und wollte den idealen festhalten; aber mit dem historischen Christus ist ihm auch der ideale entschwunden; das angeblich ideale Bild Christi, das er an die Stelle setzt, ist ein hohles, wesenloses Gespenst, mehr oder weniger eine Caricatur, die von dem wirklichen Christus, diesem wirklichen Ideale der Menschheit, nicht das Wesen, sondern nur Aeußerlichkeiten an sich hat .... Die menschliche Natur Christi allein erscheint frei von all' jenen Einseitigkeiten und Mängeln, welche auch in den am reichsten und glücklichsten begabten Menschen die lautere Schönheit der Menschennatur entstellen. Trägt ja jeder Mensch, wie der Wein einen Bodengeschmack, das Gepräge seiner Nationalität, seiner Familie, seiner Herkunft, seines Standes, und noch weit mehr der Zeit, welcher er angehört, seiner Beschäftigung, seiner Lebens- und Bildungs-Geschichte, endlich seines eigenen, stets mehr oder minder einseitigen und fehlerhaften Naturells an sich. Deßhalb sind uns auch Menschen, welche einer uns fernestehenden Zeit und Nation angehören, welche aus ganz anderen Verhältnissen hervorgewachsen sind, als wir, in Vielem, ja in dem Meisten so fremd; sie stoßen uns in Vielem ab, lassen uns in Anderem unbefriedigt; wir verstehen sie nicht, wie auch sie uns nicht verstehen würden. Daher ist z. B. ein alter Grieche oder Römer, und noch viel mehr ein Indier oder ein Japanese ganz ungeeignet, etwa uns Deutschen heute als allgemeines Vorbild zu dienen; deßhalb bringt auch die Nachahmung solcher Vorbilder, wie das Zeitalter der Renaissance und später der ersten französischen Revolution in so frappanten Beispielen zeigt, nur unnatürliche Caricaturen hervor. Unter allen Menschen

2. Durch seine Sündelosigkeit gegenüber der thatsächlichen Sündhaftigkeit aller Menschen[1]).

aller Zeiten trägt Jesus allein Nichts von dieser allgemein menschlichen Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit an sich; obwohl er seinen äußeren natürlichen Verhältnissen nach das Kind einer uns so fernen und fremden Zeit, einer so scharf ausgeprägten, schon im Alterthum zu allen anderen Nationen in einem schroffen Gegensatz stehenden Nation ist; obwohl seine Lebensumstände und seine natürlichen Bildungsmittel die gewöhnlichsten, ja sehr beschränkte und ungünstige waren; obwohl man ihn von jenem Landstädtchen, aus dem, wie das Sprichwort sagte, Nichts Gutes kam, den Nazarener nennen konnte. Strauß hat aus diesen so eigenthümlichen und beschränkten natürlichen Lebensverhältnissen Jesu, und aus der nothwendigen Einseitigkeit und Beschränktheit jeder menschlichen Individualität überhaupt, den Schluß gezogen, daß unmöglich der geschichtliche Christus auch der ideale sein könne. Er wollte eben nicht zugeben, daß deßhalb die thatsächlich wirkliche ideale Vollkommenheit Jesu ein schlagender Beweis ist, daß derselbe kein Mensch ist, wie die anderen Menschen. In dieser idealen Vollkommenheit Jesu liegt auch der Grund, weßhalb er das Vorbild und der Gegenstand, wie der höchsten Verehrung, so der zutraulichsten Liebe für alle Menschen ohne Unterschied der Zeit, der Nationalität, der Bildungsstufen, der persönlichen Eigenthümlichkeit sein kann. Alle finden in ihm die reinste und schönste Menschennatur; sie erblicken in ihm Alles in harmonischer Vollendung, was ihnen an sich selbst und an Anderen wohlgefällt, und finden all' jene Unvollkommenheiten, Härten und Schiefheiten nicht an ihm, die ihnen an sich selbst und an Anderen mißfallen. Wie Jesus einst das Herz der hochgebildeten Griechen gewann, so gewinnt er heute das Herz der armen Wilden der Südsee, die mit staunender Bewunderung an den Lippen des Missionärs hängen, der ihnen das Bild Jesu vor die Seele stellt, dieses Menschen, wie es nie einen Zweiten gab. Wie könnte man doch den Bewohnern der Südsee, den Wilden der amerikanischen Urwälder, oder den in ihrer Hypercultur verknöcherten Chinesen und Japanesen, denen alles Fremde ein Gräuel ist, Liebe oder auch nur Verständniß für einen alten Griechen oder Römer beibringen? Dagegen Jesum verstehen sie alle, so wie er ihnen verkündigt wird, und lieben ihn, als ob sie ihn ewig gekannt, als ob er ihr Landsmann und Bruder wäre. Es kann das in nichts Anderem seinen Grund haben, als weil er der Mensch in seiner Reinheit und Vollkommenheit und noch weit mehr ist." A. a. O. S. 183 ff. Vgl. Card. Wiseman: Zusammenhang zw. Wissensch. u. Offenb., deutsch v. Haneberg u. Weinhart. S. 228.

1) Einem jeden Menschen haftet nicht blos Beschränktheit und Mangelhaftigkeit, sondern noch etwas weit Schlimmeres und wesentlich Anderes an, nämlich das sittlich Böse, die Sünde. Das Wort des heil. Johannes: wer behauptet, ohne Sünde zu sein, ist ein Lügner und die Wahrheit ist nicht in ihm, ist ein Wort von ganz allgemeiner und ausnahmsloser Wahrheit. In dem Bekenntniß dieser Wahrheit vereinigen sich mit den Stimmen der Heiligen und Gerechten des alten und neuen Bundes die Stimmen aller Weisen und Edlen unter den Heiden. Nie hat ein Mensch Sündelosigkeit von sich behauptet, selbst der selbstgerechteste Pharisäer nicht. Wohl

3. Durch seine vollkommene übernatürliche Heiligkeit, welche nicht nur über jede natürliche Tugend, wie sie je

---

aber haben Jene, die sittlich am höchsten stunden, am tiefsten ihre sittliche Unvollkommenheit, ihre Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit vor Gott empfunden und sie auf's Energischste ausgesprochen. Nur Jesus allein steht in der Menschheit im fleckenlosen Lichte einer absoluten Sündelosigkeit. Wie jene falschen Zeugen vor dem jüdischen Blutgerichte, konnte auch ein Renan den sittlichen Charakter Jesu Christi verdächtigen; aber seine Anklagen treffen nicht den wirklichen Christus, sondern nur jene Puppe, die er sich ausgedacht; nur falsche Zeugnisse und Verläumdungen können gegen Christus vorgebracht werden. Seine Lebensbahn war die klippenvollste, die nur gedacht werden kann; aber durch alle diese Gefahren des Lebens ist er mit einer übermenschlichen Geradheit und Einfalt hindurch gegangen, ohne daß man in allen seinen Reden und Handlungen — wenn man sie nicht in einer heillosen Weise mißverstehen und mißdeuten will, sondern sie so nimmt, wie sie klar und einfach vorliegen — den Schatten einer Sünde, eines Fehlers, oder auch nur die Spur eines Strauchelns, einer menschlichen Schwäche und Leidenschaftlichkeit, einer Unvollkommenheit finden kann. Ueberall hat er ohne Besinnen das Rechte gewählt und mit fehlloser Sicherheit durchgeführt. So, wie er that und nicht anders, hat er am Besten gehandelt. Wer kann das Evangelium mit Verständniß lesen, ohne davon mit höchster Evidenz überzeugt zu werden. Bei all' dieser, selbst vom Schatten eines Fehlers freien Unsündlichkeit, ist das Benehmen Christi frei von jenem Zwang und jener Strenge, die wir nicht selten nothwendig haben, um uns gegen das Böse zu schützen. Wir bewahren die Tugend vielfach nur, indem wir Gewalt gegen uns selbst anwenden; bei Christus ist die Sündelosigkeit so zu sagen reine Natur. Mit welch' ungezwungener Unbefangenheit bewegt er sich überall unter den Menschen; wie ist er so offen allen menschlichen Gefühlen und Empfindungen; er ist froh mit den Fröhlichen, weint mit Weinenden, er erbebt vor Schmerz am Grabe seines Freundes, seine Natur schaudert zurück vor dem Leiden, er gibt überall den Gefühlen seines Herzens den offensten Ausdruck: aber durch alles Das erscheint seine Sündelosigkeit nur in um so reinerem und lieblicherem Lichte. Christus war der Demüthigste unter allen Menschen, ja die Demuth ist so recht eigentlich Grundton seines Wesens; allein Demuth ist Wahrheit. Christus hat sich bis zum Schandpfahl des Kreuzes verdemüthigt; er hat stillschweigend jede Schmach ertragen; allein nie hat er durch ein Wort oder durch ein Stillschweigen verrathen, daß er sich einer eigenen Sünde oder auch nur der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit theilhaftig wußte. Unbefangen und ruhig stellte er seinen Gegnern die Frage entgegen: Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? Aber weit wichtiger als dieses einzelne Wort ist das ganze Bewußtsein Jesu, wie es in seinem ganzen Leben und in all' seinen Reden uns entgegen tritt, und hier weise ich auf einen Umstand hin, der für Jeden, der ihn zu würdigen im Stande ist, die absolute Sündelosigkeit Jesu über jeden Zweifel erheben muß. Jesus bildet den Mittelpunkt der gesammten heiligen Geschichte; in der heiligen Schrift des Alten Testamentes lernen wir die großen und heiligen Männer der alttestamentalischen Vorzeit, in dem Neuen Testamente lernen wir die Apostel

von heidnischen Philosophen, wenn auch nicht geübt, doch als Ideal in ihren Schriften dargestellt wurde[1]), und über die Heiligkeit der Gerechten des alten Testamentes wesentlich erhaben ist, sondern auch über die Heiligkeit der christlichen Heiligen, die nur unvollkommene Nachbilder Christi sind[2]).

---

kennen, die Kirchengeschichte macht uns mit zahllosen Heiligen bekannt — und was treffen wir bei allen Diesen? Das Bewußtsein und das Bekenntniß ihrer Sündhaftigkeit, ja die Tiefe dieses Bewußtseins, die Entschiedenheit dieses Bekenntnisses wächst mit der Höhe ihrer Heiligkeit; man lese jede Seite der Propheten, man lese die Briefe der Apostel, vor Allem des größten von ihnen, des Völkerapostels Paulus; man lese die Schriften aller Kirchenväter und Heiligen. Demüthige Anerkenntniß der eigenen Schuld- und Sündhaftigkeit, offenes Bekenntniß, daß wir Sünder sind, ist offenbar Grundbedingung des christlichen Geistes und Bewußtseins. Christus selbst war zuerst und vor Allem Bußprediger; er war der Lehrer aller demüthigen und reumüthigen Selbsterkenntniß. Allein nie hat er selbst irgendwie sich als sündhaften Menschen bekannt, nie Reue über eigene Sünde, Furcht vor zukünftiger Sünde zu erkennen gegeben. Er ist uns gleich in Allem, die Sünde ausgenommen. Für fremde Sünden konnte und wollte er leiden und büßen, dagegen nirgends eine Spur, daß er je wegen eigener Sünde Buße gethan oder Reue gefühlt, und obwohl er versucht wurde, sehen wir in ihm keine Spur, daß er auch nur einer Möglichkeit der Sünde sich bewußt gewesen wäre; im Gegentheil leuchtet uns überall, wie klares Sonnenlicht, eine absolute Reinheit und Sicherheit gegenüber Allem, was Sünde und Böses heißt, entgegen. A. a. O. S. 193 ff.

1) Man vergleiche die merkwürdige Schilderung des vollkommenen Gerechten von Plato (Republ. 2.): „Stellen wir nun neben den Ungerechten den Gerechten, einen aufrichtigen Mann und von edler Art, der nicht gut zu scheinen, sondern zu sein strebt. Zuerst muß die gute Meinung von ihm genommen werden, denn wenn er als Gerechter erscheint, werden ihm als Gerechtem Ehren und Geschenke zu Theil, so daß es dann ungewiß bleibt, ob er um der Gerechtigkeit willen oder wegen der Ehren und Geschenke ein solcher ist. Demnach muß er aller Habe beraubt werden außer der Gerechtigkeit, und in Widerstreit mit seiner Obrigkeit gebracht, so daß er, während er nichts Ungerechtes gethan hat, für den Ungerechtesten gehalten wird, damit er uns ganz bewährt werde in der Gerechtigkeit, da er auch durch die üble Nachrede und Alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern uns unverändert bleibe bis zum Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird, und doch gerecht ist . . . Ich sage aber, daß der Gerechte, also beschaffen, gegeißelt, gebunden, geblendet werde und nachdem er alle Qualen ausgestanden, an einen Pfahl geheftet werde, damit er nicht gerecht zu scheinen, sondern gerecht zu sein verlange."

2) Oder gibt es eine Tugend des Geistes und des Herzens, eine religiöse, sittliche, gesellschaftliche Tugend, die wir in Christus nicht in ihrer reinsten Gestalt, in ihrer erhabensten Vollkommenheit erblicken? Unendlich mehr, als die Philosophie je von sittlichen Idealen in bloßen Gedanken ersonnen, ist in ihm

B. Schon diese ideale Vollkommenheit und Heiligkeit Jesu Christi ist in gewisser Beziehung etwas Uebermenschliches und

verwirklicht. Es ist nicht blos unmöglich, irgend eine Tugend vollkommener, als sie in Christus uns entgegen tritt, auf Erden zu finden; wir vermögen auch nicht, sie vollkommener zu denken. Eine unbestreitbarere Thatsache gibt es nicht, als daß erst durch den wirklichen Christus dem menschlichen Geiste dieses Ideal der Heiligkeit aufgegangen ist und auch dem Geiste wieder mit dem Glauben an Christus und mit der Erkenntniß Christi entschwindet. Wir haben übrigens für die Heiligkeit Christi einen noch augenfälligeren Beweis; einen Beweis, der wahrhaft Jeden überwältigen muß, dem jene Heroen reinster Tugend, welche wir Heilige nennen, nur einigermaßen bekannt sind. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Christenthum den Menschen zu einer sittlichen Höhe erhoben hat, von der wir außerhalb desselben nichts Aehnliches finden. Diese Freiheit von menschlicher Selbstsucht, diese Reinheit und Stärke der Seele, dieses Feuer einer Liebe, die das eigene Selbst freudig zum Opfer bringt, ist nur den christlichen Heiligen eigen und zwar in einem alles Maß des Gewöhnlichen übersteigenden Grade. Nun wohlan! alle diese Heiligen waren Nachahmer Christi; ihm in Gesinnung, Leben und Handeln ähnlich zu werden, war die einzige Regel ihrer Tugend. Christus war das Urbild, auf das sie blickten und dem sie mit der ganzen Kraft ihrer Seele nachstrebten. Aber welche Höhen der Vollkommenheit sie auch erstiegen, immer blieben sie weit, weit hinter ihrem Vorbilde zurück; auch hier gilt im vollsten Sinne das Wort: der Schüler ist nicht über den Meister. Auch in den Heiligen finden sich die Spuren menschlicher Gebrechlichkeit; in Christus ist das Licht ohne Schatten. Liegt ja selbst in den Tugenden der Menschen oft ein Grund der Unvollkommenheit: denn wir sind so beschränkte Wesen, daß oft selbst unsere Stärke unsere Schwäche ist; wie es mit den Talenten geht, geht es auch mit den Tugenden, wir bilden eine Tugend gewissermaßen auf Kosten der anderen aus. Unter der Kraft leidet die Milde, unter der Demuth die Würde, unter dem eifervollen Wirken nach Außen die Innerlichkeit; selbst in den Heiligen tritt eine Tugend vor der anderen in den Vordergrund; mitunter erschreckt uns der Heroismus ihrer Tugend durch einen Schein von Uebermaß und Gewaltsamkeit, deren ohne Zweifel ihre Tugend bedurfte, um den Sieg über die menschliche Unvollkommenheit zu erringen. In Christus aber haben wir eine in der Menschheit schlechthin einzige Erscheinung vor uns. In ihm sind die scheinbar entgegengesetztesten Eigenschaften und Tugenden, kindliche Einfalt und wunderbare Klugheit, eine Milde und Zartheit ohne Gleichen mit einer unerschütterlichen Kraft, die vollkommenste Demuth mit der erhabensten Würde, ein rastloses Wirken mit der tiefsten Innerlichkeit, ein glühender Eifer mit einer himmlischen Ruhe, eine allumfassende Liebe und Erbarmung mit dem höchsten Ernste heiliger Gerechtigkeit — in dem lautersten Ebenmaße verbunden. Gerade diese wunderbare Einheit und Harmonie verleihet ihm jene mit Nichts zu vergleichende sittliche Schönheit, die Jeder empfindet, dessen sittlicher Sinn nicht allzu unentwickelt oder zerrüttet ist. Wie im weißen Lichte alle Farben des Regenbogens in ihrer ungetheilten Einheit glänzen, so sind alle Tugenden der Weisen und Gerechten, alle Heiligkeit der Heiligen in der Vollkommenheit

sie könnte in so fern selbst etwas Göttliches genannt werden, als in ihr die Gottähnlichkeit des Menschen im reinsten Lichte strahlt. Allein darin besteht keineswegs, wie so vielfach eine sich christlich nennende moderne Theologie es darstellen möchte, die Gottheit Christi. Nicht in diesem uneigentlichen, sondern im wahren und eigentlichen Sinne hat Christus, wie wir oben sahen, sich göttliche Natur und Persönlichkeit zugeschrieben. Und auch dieses, daß er nicht nur der vollkommene und heilige Mensch, sondern der wahre Gott ist, tritt in der historischen Persönlichkeit und dem geschichtlichen Leben Christi sichtlich in die Erscheinung, so daß daraus die Vernunft zu dem Urtheil berechtigt ist, daß das ganze Wesen und Benehmen Christi des Gott-Menschen würdig, ihm vollkommen entsprechend ist. Dieses zeigt sich namentlich:

1. In dem göttlichen Selbstbewußtsein, das in den Reden Jesu Christi in stets gleicher Klarheit, seiner menschlichen Natur unbeschadet, sich offenbart[1]).

Christi als ihrem Urquelle und göttlichen Urbilde in höchster Fülle und reinster Schönheit verbunden. Auch darauf sei mit Einem Worte hingewiesen, wie sehr der so einfache, natürliche, von jedem Abentheuerlichen und Ungewöhnlichen ferne, dem oberflächlichen Anblicke nach so unscheinbare Verlauf des äußeren Lebens Jesu geeignet war, die ganze innere Fülle der Vollkommenheit und Heiligkeit Christi in einer unendlich erhabenen und doch für alle Menschen verständlichen und nachahmbaren Weise zur Erscheinung zu bringen: in seinem verborgenen Leben zu Nazareth das Vorbild aller demüthigen Armuth und Weltverachtung, aller kindlichen Liebe, alles Gehorsams und gottwohlgefälliger Arbeitsamkeit, war er dann in seinem öffentlichen Leben das Muster aller treuen Berufserfüllung, wie für Priester und Könige, so für den einfachsten Landmann; endlich hat er in seinem Leiden und Sterben das höchste Beispiel heldenmüthiger Standhaftigkeit und hingebender, Alles opfernder Liebe gegeben und ist so, wie im Leben, auch im Tode, nicht blos das vollkommenste, sondern auch das einzig ausreichende Vorbild für alle Menschen geworden. A. a. O. S. 198 ff. Vgl. Hettinger a. a. O. 18. Vortr., der hier auch allseitig nachweist, daß die mit argen Schwächen und Lastern, mit Eitelkeit und Undankbarkeit behaftete, national-griechische und weltliche Tugend des Socrates, wie hoch man sie auch stellen mag, mit der Heiligkeit Christi auch nicht einmal in einen Vergleich gebracht werden kann. Reicht ja Socrates nicht von Weitem an die sittliche Höhe eines Moses oder eines Anderen der Gerechten des alten Bundes, die doch geringer sind als der Kleinste unter den wahren Nachfolgern Jesu Christi.

1) Hiebei ist darauf aufmerksam zu machen, daß es keine geschichtliche Persönlichkeit gibt, deren inneres Leben uns so aufgeschlossen ist, wie das innere Leben Jesu Christi in den Evangelien. Man müßte das ganze Evangelium durchgehen, um zu zeigen, wie aus allen Reden und Handlungen Jesu Christi in der unmittelbarsten, positivsten und zugleich ungezwungensten Weise ein über

2. Diesem göttlichen Selbstbewußtsein ist auch das ganze Benehmen und die Handlungsweise Christi in

---

alles Geschöpfliche und Endliche absolut erhabenes göttliches Bewußtsein hervorleuchtet. Er weiß sich wesentlich Eins mit dem Vater; er weiß sich in dem Besitz des absoluten göttlichen Wissens. Er spricht nicht wie der Weiseste unter den Griechen: ich weiß nichts, als daß ich nichts weiß; er bekennt nicht wie Moses, der größte unter den Propheten, daß er Gott nicht schauen, ja kaum den Saum seines Kleides berühren könne; er spricht nicht wie Paulus, der größte unter den Aposteln: unser Wissen ist Stückwerk, und hier auf Erden erkennen wir die Wahrheit nur dunkel und räthselhaft; er erkennt Gott nicht durch den Glauben — sondern, was er weiß, was er ewiglich im Schoße des Vaters schaut, macht er uns kund; er kennt den Vater gerade so, wie er vom Vater erkannt wird. Ja, er erkennt nicht blos alle Wahrheit, sondern er ist selbst die Wahrheit. Wer anders, als Gott, kann sprechen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; ich bin das Licht der Welt? Und wie seine Erkenntniß ist auch sein Wille absolut und göttlich. Als höchster Gesetzgeber kraft eigener Autorität vollendet und modificirt er das Gesetz des alten Bundes und schreibt der Menschheit die Gesetze des Lebens vor, nach denen er selbst sie richten wird am jüngsten Tage. Er weiß sich im Besitze der göttlichen Allmacht. Wie es in seiner Gewalt steht, sein eigenes menschliches Leben dahin zu geben und es wieder zu nehmen, so hat er auch göttliche Vollgewalt über alle Menschen; er vergibt die Sünden, erweckt die Todten, er öffnet und schließt den Himmel. Er weiß sich als die Quelle aller Kraft, aller Gnade, alles übernatürlichen Lebens. Nur Gott kann zu den Menschen sprechen: Ohne mich könnt ihr nichts; ihr lebt aus mir, wie die Rebe aus dem Weinstock lebt. Er ist die Quelle des lebendigen Wassers, das Alle, die da dürsten, ewiglich erquickt; er ist das Brod des ewigen Lebens; er ist der Urquell aller Hilfe und alles Trostes; er kann Alle, die mühselig und beladen sind auf Erden, zu sich rufen und ihnen Erquickung versprechen; er ist der Besieger des Todes, der Spender der Unsterblichkeit, er ist selbst die Auferstehung und das Leben. Darum kann er ohne Frevel und ohne Verletzung jener vollkommensten Demuth, welche die eigentliche Signatur seiner heiligen Menschheit ist, von Allen fordern, daß sie den Sohn gerade so, wie den Vater ehren, daß sie wie an den Vater, auch an ihn glauben, daß sie auf ihn all' ihre Hoffnung setzen, daß sie in seinem Namen beten, daß sie ihn mit jener höchsten Liebe lieben, die Gott allein gebührt. Niemand kann in Abrede stellen, daß sich in den hier angedeuteten und in unzähligen anderen Reden Jesu ein im eigentlichen Sinne göttliches Selbstbewußtsein ausspricht; daß gerade in diesem göttlichen Selbstbewußtsein die eigenthümliche Persönlichkeit Jesu Christi sich offenbart und daß all' seine Reden und Handlungen von diesem göttlichen Selbstbewußtsein durchdrungen sind. Solche Reden würden bei jedem bloßen Menschen wie widernatürlicher Wahnwitz erscheinen — bei Jesus Christus

allen Lagen seines Lebens[1]) vollkommen adäquat. In dieser Hinsicht ist namentlich seine stets gleiche und vollkommene Erhabenheit über alles Irdische und seine ganz göttliche Unabhängigkeit von der Welt und Allem, was in ihr ist, hervorzuheben[2]).

---

tragen sie das Gepräge einer unnachahmlichen Wahrheit und Natürlichkeit an sich. Sie sind nicht ein eitles Rühmen, sondern das von der Pflicht gebotene Bekenntniß der Wahrheit. Er würde ein Lügner sein, wenn er anders spräche; er sucht in Allem nicht seine Ehre, sondern allein die Wahrheit. Und mit dieser göttlichen Majestät verbindet sich die vollkommenste Demuth und Liebe zur Erniedrigung und Verborgenheit. Allein gerade in dieser Demuth seiner heiligen Menschheit erglänzt das Licht seiner Gottheit um so reiner und strahlender. A. a. O. S. 220 ff.

1) Man hat viel von verschiedenen Entwickelungsstufen und Phasen im Leben Jesu Christi gesprochen und Leute, die besser sich dem Theater oder dem Romane, als der Theologie gewidmet hätten, haben sie weitläufig dargestellt. Was hat man in dieser Beziehung nicht Alles in das Evangelium hineingelegt. In der Christologie werden wir von dogmatischem Standpunkte aus sehen, in wie fern im Gottmenschen ein Fortschritt menschlicher Entwickelung möglich und wirklich war, in wie weit nicht. Hier ist nur die Thatsache zu constatiren, daß im wirklichen Leben Christi, wie es uns die Evangelien schildern, von all' jenen angeblichen inneren Entwickelungen und Kämpfen nicht das Mindeste zu finden, sondern daß das Bild Christi im Evangelium der Sonne ähnlich ist, die vom Aufgang bis zum Niedergang in gleichem Lichte leuchtet.

2) Nirgendswo findet sich im Leben und Wirken Jesu Christi irgend eine Anwendung menschlicher Klugheit und menschlicher Hilfsmittel. Es wäre das Gottes unwürdig gewesen. Zur Geltendmachung seiner göttlichen Würde, zur Bestärkung seiner heiligen Lehre wendet er weder menschliche Beweise, noch menschliche Redekunst an. Seines Vaters Zeugniß, seine Heiligkeit und seine göttlichen Thaten sind die einzigen Gründe, auf welche er sich stützt. Keine menschliche Berechnung, keine äußeren Ereignisse üben auf ihn irgend welchen Einfluß. Von Gott ausgegangen, um von der ewigen Wahrheit Zeugniß zu geben und durch seinen Tod die Welt zu erlösen und zu erneuern, geht er, mit allumfassender Liebe unablässig wirkend, in göttlicher Ruhe dem Kreuze entgegen. Während die Welt zu seinem Untergang die letzten Vorbereitungen trifft, setzte er das ewige Gedächtnißmahl seiner Liebe ein und spricht: jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, der Fürst der Welt gestürzt. Fürchtet euch nicht, ich habe die Welt überwunden. Und indem er das Haupt neigt, ruft er triumphirend aus: Es ist vollbracht. Wer kann leugnen, daß in Christus und seinem Leben wahrhaftig Alles Gottes würdig ist; daß wenn Gott den Menschen sich offenbart hat, Jesus Christus die höchste und vollkommenste Offenbarung Gottes ist? In ihm ist die Güte und Menschenfreundlichkeit, aber auch die Majestät und Heiligkeit Gottes des Unsichtbaren sichtbar erschienen. Das ist so wahr, daß jene reine und hohe Gotteserkenntniß, welche das Christenthum gewährt,

C. Die Weisheit Christi fällt in einer Beziehung mit seiner Heiligkeit zusammen: denn der vollkommen Heilige ist auch der vollkommen Weise, und heilig leben ist nichts Anderes, als nach der wahren und vollkommenen Weisheit handeln. Ein wesentliches Moment der praktischen Weisheit Christi, die mit seiner Heiligkeit Eins ist, bildet auch jene wunderbare, die größten Schwierigkeiten leicht und in Herzenseinfalt überwindende heilige Klugheit, die sich in allen Reden und Handlungen Jesu Christi sowohl im Verkehre mit seinen Jüngern, als mit seinen Gegnern offenbart, und worin Alles auf die Vollziehung der göttlichen Aufgabe Jesu Christi: die Ehre Gottes und das Heil der Menschheit wiederherzustellen, in der einfachsten und wirksamsten Weise hingerichtet war [1]).

Hier fassen wir die göttliche Weisheit in's Auge, welche Christus in seiner Lehre und der von ihm gestifteten Religion und Kirche offenbarte.

1. Was die Lehre betrifft, so haben wir bereits (§. 39.) gesehen,

---

und welche nicht blos alle Erkenntnisse der besten Philosophie, sondern auch alle göttliche Offenbarungen des alten Bundes durch ihre Fülle, Tiefe und Lebendigkeit weit übertrifft, nicht so sehr aus Worten und Lehren, als vielmehr aus der Person Christi entspringt. Im Herzen Jesu ist, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, das Innerste des göttlichen Herzens uns aufgeschlossen. A. a. O. S. 223 ff.

1) Nur einen Punkt, aber den wichtigsten, wollen wir andeuten. Die Menschen zur Erkenntniß seiner Messianität und Gottheit zu führen war die Hauptaufgabe seines Lehramtes und die Grundbedingung seines Erlösungs- und Heilswerkes, das ja nur dem zu gute kommen kann, der an ihn glaubt. Dem stunden aber als eine scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit die falschen Messiashoffnungen des jüdischen Volkes und seiner eigenen Jünger, so wie die unsäglich gefährliche religiöse und politische Lage seiner Zeit entgegen. Und nun beachte man, mit welch' wunderbarer Weisheit und Kraft der Heiland seine Jünger und das Volk allmälig und in demselben Maße zur Erkenntniß seiner Person und seines Werkes führte, als er ihre falschen Messias-Meinungen und Hoffnungen vernichtete und in das Verständniß des großen Geheimnisses des Kreuzes sie einführte. Obwohl er daher von Anbeginn an, schon als zwölfjähriger Knabe, nicht nur, was sich von selbst versteht, sich selbst vollkommen erkannte, sondern auch als Den, der er ist, nach Außen offenbarte und nie und in keiner Beziehung seine göttliche Persönlichkeit verleugnete, so hat er doch erst dann bezüglich seiner Person und seines Werkes vor seinen Jüngern, wie vor seinen Feinden, jede Hülle hinweggenommen, als die Stunde seines Leidens gekommen war, durch welches auf immer alle falschen Messiashoffnungen zerstört, alle wahren aber verwirklicht, seine Jünger, unter dem Beistande des ihnen nun zu Theil werdenden heiligen Geistes, zur vollen Erkenntniß seiner Lehre und zur Tragung seines und ihres Joches erleuchtet und gestärkt, seine Feinde aber, indem sie zu siegen meinten, gerichtet wurden.

daß das innere Kriterium, auf Christus angewendet, einen eminent positiven Charakter annimmt. Hier kommt namentlich in Betracht die Lehre Christi, und zwar

a. deren Inhalt, daß sie nämlich alle höhere natürliche und übernatürliche Wahrheit in ihrer Vollendung und Fülle in sich schließt; daher findet Alles, was menschliche Weisheit je Wahres und Gutes gefunden, in Christi Lehre seine Berichtigung, Ergänzung und Vervollkommnung, Alles, was die göttliche Weisheit im alten Bunde geoffenbart hat, seine Erfüllung und Vollendung;

b. die Lehrweise Christi, welche die höchste göttliche Autorität und Erhabenheit mit einer solchen allgemein menschlichen Verständlichkeit verbindet, daß dadurch das Kind und der Ungebildete, wie der größte und gebildetste Geist zur Erkenntniß und Liebe der göttlichen Wahrheit geführt wird;

c. besonders zeigt sich dieser gott-menschliche Charakter in der Sittenlehre Christi, welche mit der höchsten göttlichen Heiligkeit die schönste Humanität im reinsten und edelsten Sinne dieses Wortes verbindet. Sie ist das Gesetz des Geistes und des Lebens[1]), das zur Schwäche und zum tiefsten Elend des sündigen Menschen herabsteigt, die Sünde in ihren tiefsten Wurzeln austilgt, den Menschen mild und kräftig auf dem Wege der Nachfolge Christi zur Gerechtigkeit und heiligen Liebe und endlich zur höchsten Vollkommenheit erhebt, dabei aber keine unerträglichen Lasten auflegt und durch die Liebe selbst das Schwerste leicht macht. Und nicht nur die Einzelnen, auch die menschliche Gesellschaft in allen ihren Gliederungen umfaßt und heiligt das Gesetz Christi, so daß es kein Lebensverhältniß und keine geschichtliche Entwickelung gibt, für welche Christi Gesetz und Geist nicht die Richtschnur des Guten und Rechten, nicht die Quelle alles Gedeihens und alles Heiles wäre.

2. Nicht minder göttlich ist die Weisheit, welche sich in allen Institutionen zeigt, wodurch Christus seine Lehre in's Leben einführte und ihr Dauer und lebendige Wirksamkeit bis an's Ende der Zeiten sicherte. In dem Auftrage: Wie mich der Vater gesendet hat, sende ich euch, geht hin in alle Welt, und in dem andern: Du bist Petrus; weide meine Lämmer, meine Schafe, hat er die lebendigen Fundamente einer Kirche gelegt, welche in dieser göttlich großen und göttlich einfachen Verfassung die Kraft in sich trägt, die ganze Menschheit auf immer im Glauben und in der Liebe Christi zu vereinigen. In den sieben

1) Rom. 8, 2.

heiligen Sacramenten hat er in wunderbarer Angemessenheit zu allen Bedürfnissen des Menschen, und zwar des gefallenen Menschen, die wirksamen Mittel eingesetzt, um seine Kirche im Ganzen und in allen ihren Gliedern zu erhalten, zu einigen, zu stärken, zu nähren und zu heiligen, Gott aber das Opfer einer seiner Majestät allein würdigen Huldigung darzubringen.

Und dieses wunderbare Werk der christlichen Lehren und Institutionen, das Werk einer Weisheit, die wahrhaft Alles stark und lieblich ordnet von einem Ende bis zum andern[1]): das ganze menschliche Denken, Wollen und Leben, alle menschlichen Verhältnisse für alle Völker und für alle Zeiten; diese ganze übernatürliche christliche Ordnung, die in noch höherem Maße, als das sichtbare natürliche Universum, die göttliche Weisheit offenbart, in die mehr und mehr einzudringen die Wonne des Geistes, in die sich immer mehr praktisch hineinzuleben, die Aufgabe aller Weisen und Guten und das Heil der Welt ist und allezeit bleiben wird — hat Jesus, nachdem er dreißig Jahre in der Hütte des Zimmermann's in Verborgenheit und Handarbeit verlebt, in den drei Jahren seines demüthigen Lehrwandels geschaffen und in den drei Stunden am Kreuze auf Ewig vollendet und besiegelt. Je mehr die Vernunft redlich darüber nachdenkt, um so mehr muß sie einsehen, daß die Lehre und Stiftung Christi nicht Menschenwerk, sondern das Werk, die Schöpfung des fleischgewordenen ewigen Wortes ist. Dieses zeigt sich auch

D. in der göttlichen Macht, welche Christus in seinen Werken bekundet hat und fort und fort offenbart. Diese Werke seiner Allmacht sind 1. und zunächst seine Wunder; insbesondere 2. das große Wunder seiner Auferstehung und Himmelfahrt; endlich 3. das größte und beständig gegenwärtige Wunder der Gründung und Erhaltung seiner Kirche und der Auferweckung der sündigen Welt zum Leben der Gnade in ihr.

1. Alles, was wir früher über die Congruenz, Erkennbarkeit und Beweiskraft der Wunder überhaupt gesagt haben, findet auf Christus per eminentiam seine Anwendung.

a. Es war s. z. s. unendlich congruent, daß er zur Manifestation und zum Beweise seiner Gottheit und seiner Messiaswürde Wunder wirkte[2]).

---

1) Sap. 8, 1.

2) Wenn Christus keine Wunder gewirkt hätte, würden alle Ungläubigen einmüthig darin den durchschlagendsten Beweis finden, daß er ein bloßer Mensch

b. Und in der That wirkte er während seines dreijährigen Lehrwandels zu seiner Beglaubigung und zu den heiligsten und gotteswürdigsten Zwecken[1]), in einer seiner göttlichen Würde und menschlichen Heiligkeit höchst angemessenen Weise[2]), viele

---

wie wir gewesen. Nun er aber Wunder gewirkt hat, müssen diese zum Beweise dienen, daß die Evangelien mythisch und legendhaft seien oder daß Christus ein Betrüger gewesen! Diese Leute haben eben die Gottes- und Wunderscheu, die, wie Einer geistreich bemerkt hat, eine eben so üble Krankheit ist, wie die Wasserscheu. A. a. O. S. 226. Vgl. oben S. 346, Note 3. S. 350 u. 365, II, ff. S. 367, Note 1. So wie es congruent war, daß durch Christus und bei der ersten Ausbreitung des Christenthums Wunder in ungewöhnlicher Größe und Fülle geschahen, so war es auch natürlich, daß in jener Zeit die satanische Wirksamkeit besonders hervortrat und Gott dieses zur sichtbaren Manifestation des satanischen Wesens und Reiches und zur größeren Verherrlichung seines Ueberwinders, Christus, zuließ. Daraus erklärt sich u. A. die große Zahl der Besessenen zur Zeit Christi und deren Befreiung durch ihn. Davon Näheres am betreffenden Orte der spec. Dogm. Hier nur die Bemerkung, daß jede rationalistische Umdeutung der Besessenheit des Evangeliums in natürliche Krankheit durch die erzählten Thatsachen (man vgl. nur Matth. 8, 28 sq. Marc. 5, 11. Matth. 12, 22—30. 17, 18 ꝛc.) und durch die Autorität Christi völlig ausgeschlossen wird. — 1) Vgl. oben S. 287 ff.

2) Nichts kann unwahrer sein, als wenn Renan von einer gewaltsamen krankhaften Erregtheit oder auch von einer gewissen Zaghaftigkeit redet, womit Christus seine Wunderthaten vollbracht habe. Im geraden Gegentheil sehen wir ihn überall, wo er Wunder thut, mit der höchsten Ruhe und der vollkommensten Unbefangenheit handeln. Hiemit in Verbindung steht der erhabene sittliche Charakter, der all' seinen Wundern eigen ist. Nichts Gezwungenes, nichts Abenteuerliches, kein eitler Lärm, kein Aufsehen erregendes Benehmen ist dabei zu bemerken; vielmehr sind all' seine Wunderthaten Werke jener himmlischen Weisheit und Heiligkeit, die allen Worten und Handlungen Christi aufgeprägt ist. Wohl wirkte er seine Wunder zur Bekundung der Wahrheit seiner Lehre und seiner göttlichen Sendung und Natur, und berief er sich den Ungläubigen gegenüber darauf als auf ein göttliches Zeugniß; aber er zeigte dabei zugleich jene heilige Demuth, die er zur Grundlage aller Tugenden machte. Darum mied er jedes nicht durch die Umstände nothwendig gebotene Aufsehen und verbot namentlich den Geheilten jedes, auch ihrer eigenen Seele gefährliche, Bekanntmachen und Rühmen der an ihnen geschehenen Wunder. Nie wirkte er sie zu einem Zwecke, dem auch nur der Schein einer Selbstsucht hätte ankleben können. Daher that er kein Wunder zu seinem eigenen oder seiner Jünger irdischem Vortheile. Er, der Andere wunderbar gespeist und ihre Leiden von ihnen genommen, wollte nicht auf wunderbare Weise seinen Hunger stillen oder seine Leiden mildern. Nie that er ein Wunder, um die Neugierde der Menschen zu befriedigen oder feindseligen Unglauben gleichsam mit Gewalt zum Glauben zu zwingen. Seine Wunder waren vielmehr Ausflüsse seiner liebevollen Erbarmung, worin sich seine erlösende, heilende, rettende, beseligende Thätigkeit auch äußerlich und in der Sphäre des Leiblichen offenbarte. Deß-

und große Wunder, deren historische Existenz mit dem historischen Charakter des Lebens Christi, von dem sie unzertrennlich sind, feststeht und deren wahrhaftiger Wundercharakter über allen Zweifel erhaben ist: α. durch das Zeugniß Christi selbst, der darüber sich und uns nicht täuschen konnte, durch das Urtheil und Zeugniß der Jünger, zahlloser Augenzeugen, des ganzen Volkes, der ärgsten Feinde, die, selbst nach genauer gerichtlicher Untersuchung, die Wunder Christi nicht in Abrede stellen konnten und stellten; β. durch die Natur der Wunder selbst, ihre Menge, Mannigfaltigkeit und Größe, so wie durch die Art und Weise, wie er sie wirkte: zu jeder Zeit, tagtäglich bei gegebenem Anlaß, ohne Vorbereitung, mit voller Freiheit und Ruhe, öffentlich, durch ein Wort, eine Berührung, oder durch eine zum Effect in keinem Verhältniß stehende symbolische Handlung, durch bloßen Willensact, auch aus der Ferne, mit augenblicklichem, vollkommenem und standhaltendem Erfolge. Alle rationalistischen Erklärungsversuche der Wunder Christi aus geheimer Heilkunst, aus magnetischen oder magischen Kräften, aus der Macht der Imagination, sind nicht nur Angesichts der Natur der Wunder Christi absurd, sondern auch mit der Heiligkeit Christi unvereinbar.

Unter den Wundern Christi nehmen jene wunderbaren Thatsachen eine besondere Stellung ein, welche, wie die Verklärung, die Auferstehung und Himmelfahrt, wesentliche Momente des gottmenschlichen Lebens Christi bilden[1]). Unter diesen interessirt uns hier vor Allem

---

gleichen wirkte er seine Wunder nicht mit irgend welcher Unsicherheit, mit irgend welchem Zagen, sondern mit einer des Erfolges gewissen, geradezu göttlichen Sicherheit und Machtvollkommenheit — und obwohl er, wie Alles, was er sprach und wirkte, auch seine Wunder auf seinen himmlischen Vater zurückführte, von dem er ausgegangen, so wirkte er sie doch auch zugleich in eigenem Namen, ja gab seinen Jüngern Gewalt und Auftrag, in seinem Namen Wunder zu wirken. A. a. O. S. 230 ff.

1) In dieser Beziehung wird hievon in der Christologie die Rede sein. Der stupide Einwand, die neuere Astronomie beweise, daß im astronomisch durchforschten Weltall kein Raum für einen Himmel und für den Auferstandenen sei, scheint keiner Widerlegung werth. Uebrigens machen die dümmsten Einwände auf eine herabgekommene Zeit oft den größten Eindruck. Wir werden übrigens an einem anderen Orte sehen, daß und wie die übernatürliche Welt der Glorie und Christus ihr Haupt, ihr Mittelpunkt und ihre Sonne, über die gesammte natürliche Welt erhaben und in welchem Verhältnisse sie zu ihr steht. Daß Christi Eingang in seine Herrlichkeit nicht anders in die Sichtbarkeit treten konnte, als wirklich geschah, durch die Erhebung über diese sichtbare

2. Das große Wunder der Auferstehung, zu welchem die Himmelfahrt nur das Complement bildet. Denn die Auferstehung ist in einer gewissen Beziehung die Besiegelung aller Beglaubigungen Christi und, wie der Apostel sagt, die Grundbedingung unseres Glaubens[1]). Das ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob der Glaubwürdigkeitsbeweis für Christus und seine Kirche einzig in der Auferstehung bestünde; vielmehr behalten auch hier alle übrigen Beweise ihre selbstständige Kraft und, wie sie selbst durch die Auferstehung unterstützt werden, erheben sie ihrer Seits die Auferstehung zu einer noch größeren und unanfechtbareren Gewißheit.

Was nun aber den wahren[2]) Tod und die wahre Auferstehung Jesu Christi betrifft, so treten dafür mit doppeltem Gewichte alle Gründe ein, welche überhaupt für die Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu Christi sprechen[3]).

Erdenwelt, ist klar. Daß Strauß in seinem Testamente: „Der alte und neue Glaube" mit dem schlechten Witze, daß durch die moderne Astronomie auch an Gott die Wohnungsnoth herangetreten, Gott und Unsterblichkeit wissenschaftlich beseitigen zu können glaubt, zeigt nur, wie tief dieser Mann vor seinem traurigen Tod herabgekommen war, und die moderne Welt und Wissenschaft mit ihm. Vgl. Kath. 1873, I, 1 ff.

1) Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est fides vestra: invenimur autem et falsi testes Dei . . . *1 Cor.* 15, 13 sq.

2) Wir haben keine Spur im ganzen Alterthum, daß der wirkliche Tod Christi am Kreuze je bezweifelt worden wäre. Erst in der neueren Zeit ist die abgeschmackte Hypothese aufgestellt worden, Christus sei nur scheintodt gewesen, sei später vom Scheintode unter der Pflege seiner Jünger und Freunde wieder erwacht, habe sich dann als Auferstandenen einigemal gezeigt, um dann aus der Oeffentlichkeit zu verschwinden und irgendwo unbekannt zu sterben. Alles das ist nicht nur physisch, sondern auch sittlich unmöglich: denn dann wären Christus, die Apostel, die Jünger und Freunde Christi gemeine Betrüger gewesen und hätten als solche auch bald entlarvt werden müssen.

3) „Der Tod des von seinem Volke ermordeten Ludwigs XVI. ist kein gewissere Thatsache, als der Tod Jesu Christi, der unter der Autorität der Römer von seinem verblendeten Volke, vor den Augen von vielen Tausenden, zur Zeit des Osterfestes, an dem ganz Israel in Jerusalem versammelt war, am Kreuze hingerichtet und dessen Seite nach bereits eingetretenem Tode mit der Lanze durchbohrt worden ist. Aber nicht minder geschichtlich gewiß, als die Thatsache des Todes ist die Thatsache der Auferstehung. Man erwäge nur die große Menge der Zeugen. Der Auferstandene hat ja allen Denen, die im Leben ihm nachgefolgt waren und an ihn geglaubt hatten, sich gezeigt,

Dafür bürgt aber auch, eben weil der Tod und die Auferstehung Christi das Fundament des ganzen Christenthums sind, die ganze

---

und der heil. Paulus verbürgt uns, daß es mehr als fünfhundert Männer waren, die den Auferstandenen gesehen. Man erwäge, daß diese Zeugen, daß insbesondere die Apostel bezüglich der Wirklichkeit der Auferstehung sich nicht täuschen konnten. Nichts steht mit der Natur der Dinge und mit allen uns bekannten Thatsachen in größerem Widerspruch, als die Behauptung der Mythiker, es seien die Jünger in dieser Sache zur Selbsttäuschung geneigt gewesen. Allerdings hatte Christus, wie seinen Tod, so auch seine Auferstehung mit großer Bestimmtheit vorhergesagt; allein fiel es ihnen schon damals schwer, dieses zu fassen, so hatte die furchtbare Katastrophe des Todes Jesu Christi so zu sagen jede Hoffnung in ihnen zerschmettert; sie waren so wenig geneigt, sich einzubilden, Christus sei jetzt und in der Art auferstanden, daß sie, als sie die Kunde der Auferstehung von den Frauen, die ihn zuerst gesehen, vernommen, ja selbst als sie ihn selbst erblickten, es fast nicht glauben konnten, wie dieses denn auch so ganz der menschlichen Natur entspricht. Nirgendswo zeigt sich so sehr die Nichtigkeit der Strauß'schen Mythenhypothese und der Renan'schen Phrase: die Welt verdanke den Auferstandenen der enthusiastischen Liebe eines Weibes, der schwärmerischen Maria Magdalena, als gerade hier. Aus Sehnsucht nach ihrem Meister sollen die Jünger, wie man glauben machen will, von ihm am hellen Tage und mit offenen Augen geträumt und sich dann für fest überzeugt gehalten haben, Christus sei wahrhaftig auferstanden. Renan meint sogar, nur Magdalena habe solche Visionen gehabt und die Apostel hätten es ihr auf's Wort geglaubt; darauf gründe sich der Glaube der Welt an den Auferstandenen. Wo ist aber in aller Welt je etwas Aehnliches bei Menschen erlebt worden? Mag hie und da eine aufgeregte Phantasie Gespenster gesehen haben; wo aber hat je ein Weib in der Sehnsucht nach ihrem verlorenen Gatten, oder eine Mutter in der Sehnsucht nach ihrem entrissenen Sohne durch ein Phantasiebild die feste Ueberzeugung gewonnen, der Verstorbene sei auferstanden und lebe leibhaftig? Und nun sollen so viele Männer, und diese uns so wohlbekannten apostolischen Männer, mit der gesunden Kraft und schlichten Verständigkeit ihres Wesens, auf Träumereien hin die feste Ueberzeugung von der Auferstehung Jesu Christi erlangt haben? Ein Paulus soll auf solche schwärmerische Hallucinationen hin seine entschiedene und kraftvolle jüdische Ueberzeugung, seinen Eifer für das väterliche Gesetz und für sein Volk aufgegeben haben, um ein Apostel des Gekreuzigten zu werden? Paulus, dieser Mann von einer wunderbaren Klarheit und Schärfe des Geistes und einer erhabenen Größe und Stärke des Charakters, soll auf Träume und Weibergeschwätz hin schreiben: Ich erinnere euch aber, Brüder, an das Evangelium, das ich euch geprediget habe, das ihr auch angenommen habt, worin ihr auch verharrt, wodurch ihr auch selig werdet, wenn ihr euch so daran haltet, wie ich es euch geprediget habe ... daß Christus für unsere Sünden gestorben ... daß er begraben worden und am dritten Tage wieder auferstanden ist ... daß er dem Kephas erschienen ist, und hernach den Eilfen. Nachher ist er mehr als fünfhundert Brü-

Wirklichkeit des Christenthums. Denn die Wirklichkeit des Christenthums und der Kirche, deren evident übernatürlichen Charakter

---

dern zugleich erschienen, von welchen Viele noch bis auf den heutigen Tag leben, Einige aber entschlafen sind. Hierauf ist er dem Jacobus erschienen, dann allen Aposteln. Zuletzt aber, nach Allen, ist er auch mir, als einer unzeitigen Geburt, erschienen: denn ich bin der Geringste unter den Aposteln, der ich nicht würdig bin, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe. (1 Cor. 15, 1 ff.) Die Evangelisten und Apostel haben auch nicht unterlassen, uns so genau über die Gründe ihrer Gewißheit von der Auferstehung Christi zu unterrichten, daß jeder Gedanke an eine Täuschung schwinden muß: denn wie sie uns bezeugen, ist ihnen Christus nicht etwa blos ein und das andere Mal, sondern während der vierzig Tage wiederholt, nicht blos unter gewissen, einer Täuschung günstigen Umständen, sondern zu den verschiedensten Tageszeiten, an den verschiedensten Orten und unter Umständen erschienen, welche die nüchternste und sicherste Beobachtung verbürgten. Er ist nicht blos den heiligen Frauen begegnet, sondern er ist auch mit den Jüngern nach Emmaus gewandelt und hat mit ihnen zu Tische gesessen. Er war wiederholt bei seinen Aposteln im enggeschlossenen Raume eines Zimmers; er besuchte sie am lichten Morgen, während sie auf dem See Genesareth mit Fischfang beschäftigt waren; er zeigte sich vielen Hunderten seiner Jünger und Anhänger in der großen Versammlung auf dem Berge in Galiläa, wohin er sie beschieden hatte. Seine Erscheinungen waren nicht etwa flüchtig dahinschwindende, sondern er blieb lange bei ihnen und überzeugte sie durch alle nur denkbaren sinnlichen und geistigen Mittel von seiner wahren leiblichen Auferstehung und seiner leibhaften Gegenwart. Er ließ sich von ihnen berühren und gestattete Thomas, die Finger in seine Wundmale zu legen. Er sprach mit ihnen Vieles und Wichtiges; ja alle jene großen Vollmachten und Aufträge, kraft welcher die Apostel die Welt zum Christenthum bekehrten und auf denen die Kirche mit ihren Fundamentaleinrichtungen beruht, empfingen sie vom auferstandenen Heiland. So bezeugen es alle Evangelisten und Apostel und die gesammte christliche Ueberlieferung. Hier ist jede Möglichkeit einer unabsichtlichen Täuschung ausgeschlossen; es bleibt daher wiederum, wenn man den Aposteln nicht glauben will, nur die Annahme eines absichtlichen Betruges übrig. Allein dagegen concentriren sich alle Gründe, welche für die Glaubwürdigkeit der Apostel und Jünger Christi überhaupt sprechen, mit einer solchen Stärke, daß die Annahme eines derartigen Betruges moralisch unmöglich wird. Es läßt sich nun einmal nicht in Abrede stellen und ist auch noch nie in Abrede gestellt worden, daß die Apostel und Jünger mit einer Begeisterung, einem Heldenmuthe, einer Standhaftigkeit, einer Hingebung, die nie auf Erden ihres Gleichen gehabt, das Evangelium verkündigt haben; daß sie für Christus in beständigen Kämpfen, Mühen, Verfolgungen und Leiden gelebt und frohlockend für ihn ihr Blut vergossen haben. Nun war aber gerade die Auferstehung Jesu Christi der wesentlichste und eigentlichste Gegenstand ihres Zeugnisses und ihrer Predigt und zugleich der wesentliche Grund ihrer Glaubenskraft und ihres Heldenmuthes. Zeugen der Auferstehung nannten sich die

wir im Folgenden betrachten, hat die Wirklichkeit des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi und insbesondere seines Todes und seiner

---

Apostel. Christus, den die Juden gekreuzigt, ist auferstanden und wir sind dessen Zeugen, das ist der stets gleiche Inhalt der apostolischen Predigt. Nicht etwa raunten sie die Auferstehung Christi ihren Anhängern in's Ohr, oder lehrten dieselbe in verborgenen Conventikeln oder in entlegenen Gegenden. Nicht etwa vor einfältigen Hirten und Bauern, oder bei ihren Anhängern und Landsleuten in Galiläa, sondern in Jerusalem vom Dache des Hauses herab vor einer unermeßlichen Menschenmenge verkündete Petrus am Pfingsttage: Jesum, den ihr gekreuzigt habt, hat Gott von den Todten auferweckt, dessen sind wir Alle Zeugen. (Act. 2, 24.) Und vor der versammelten Menge im Tempel spricht er einige Tage nachher: Den Urheber des Lebens habt ihr getödtet, welchen Gott auferweckt hat von den Todten; deß sind wir Zeugen. (Act. 3, 15.) Und vor Annas und Kaiphas und dem gesammten hohen Rathe spricht derselbe Petrus, der kurz zuvor seinen Meister aus Furcht vor einem Knecht und einer Sklavin verleugnet: Es sei euch kund und dem ganzen Volke Israel, durch den Namen unseres Herrn Jesu Christi, des Nazareners, den ihr gekreuzigt habt, den Gott von den Todten auferweckt hat, durch diesen steht dieser gesund vor euch. (Act. 4, 10.) Und zum zweiten Mal sprechen die Apostel vor dem hohen Rath, da er ihnen die Predigt des Evangeliums verbieten will: Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Der Gott unserer Väter hat Jesum auferweckt von den Todten, den ihr an's Holz gehängt und getödtet habt ... Und Zeugen dieser Dinge sind wir und der heilige Geist, den Gott Denen, die ihm gehorchen, gegeben hat. (Act. 5, 29.) Die Herrlichkeit des Auferstandenen verkündet Stephanus und stirbt, betend für seine Mörder, der Erstling der Blutzeugen. Und so verkünden und bezeugen diese Männer allerwärts den Tod und die Auferstehung Christi mit siegreicher Freudigkeit und unwiderstehlicher Glaubenskraft. Wie war es möglich, daß sie so gesprochen, so gehandelt, gelebt und gelitten, gekämpft und gesiegt haben, wenn sie niederträchtige Lügner und Betrüger gewesen wären? Dann gäbe es keine psychologischen Gesetze mehr, dann müßte die menschliche Natur ihre Wahrheit gänzlich verloren haben. Aber nicht bloß die Jünger Jesu, auch seine Feinde legen durch ihr ganzes Benehmen ein unverkennbares Zeugniß für die Auferstehung ab. Die Apostel verkünden mit einer Kraft und Entschiedenheit ohne Gleichen die Auferstehung und zu Tausenden treten in Jerusalem die Juden aus allen Ständen, selbst aus der Klasse der Priester und der Angesehenen, zum Christenthum über. Auf der Seite der Gegner aber sehen wir nichts als Verwirrung und Verzagtheit. Offenbar ist etwas ganz Außerordentliches geschehen. Wie uns das Evangelium meldet, und die alten rabbinischen Schriften bestätigen, versucht man zwar, ein Gerücht in Umlauf zu bringen, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen; aber das Benehmen der Juden und der jüdischen Behörden steht mit dieser, schon an sich völlig unglaubwürdigen Verdächtigung, in vollem Widerspruch. Niemand wagt, die Apostel deßhalb gerichtlich zu verfolgen. Im

Auferstehung wesentlich zur Voraussetzung. Wie könnte man daher an der Auferstehung und an dem Leben Desjenigen zweifeln, durch den die ganze Menschheit aus dem Tode ihres Verderbens auferstanden ist, fort und fort aufersteht, und der allein die fortströmende Quelle alles übernatürlichen und dadurch der Regenerator auch des natürlichen Lebens der Menschheit ist?

Hiemit kommen wir

3. zur größten und unzweifelhaftesten Manifestation der göttlichen Macht Jesu Christi: der innerlichen und übernatürlichen Umwandlung der Welt durch ihn, der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Kirche durch die fortdauernde lebendige und übernatürliche Wirksamkeit Christi und seines heiligen Geistes in ihr. Denn gerade so wie die natürliche Welt ihren Schöpfer beweist, ist diese weit herrlichere übernatürliche Welt der stets uns vor Augen stehende und jeder richtig denkenden Vernunft einleuchtende Beweis von der Gottheit und göttlichen Macht und Wirksamkeit Christi, ihres Urhebers.

Gegentheil, die Apostel treten auf wie Ankläger, Richter und Sieger, die Feinde Christi wie überwiesene Verbrecher. Sie, die kurz zuvor Jesum Christum selbst mit allem Pompe eines feierlichen Staats- und Volksgerichtes hingerichtet und ihn gleichsam unter einem Berge von Schmach und Schande begraben, sind jetzt so kleinlaut, daß sie gegen seine Jünger, die vorher so furchtsamen galiläischen Fischer, nichts wagen. Als die Apostel sogar im Tempel den Auferstandenen predigen, können sie zwar nicht umhin, sie zur Rede zu stellen; allein der Ton ist ein ganz anderer geworden. Sie muthen denselben zu, nicht mehr von dieser Sache zu reden, empfangen aber die Antwort: Urtheilt selbst, ob es recht ist vor Gott, euch mehr zu gehorchen, als ihm? — und nach dieser Antwort werden sie entlassen (Act. 4, 13.) und die Apostel fahren fort, Christum zu predigen. Nachdem man nochmals einen schwächlichen Versuch gemacht, die Apostel von ihrem apostolischen Werke abzuschrecken, diese aber nur um so freudiger darin beharren, über jede Verfolgung, die sie für Christus zu leiden haben, frohlocken und das Christenthum in Jerusalem immer mächtiger sich ausbreitet, verfällt die Thätigkeit des Synedriums zu Jerusalem in eine Art von Lähmung und es bedarf auswärtiger Eiferer aus der hellenistischen Judenschaft, um die Verfolgung neu anzufachen. Ein angesehener jugendlicher Pharisäer aus Tarsus in Cilicien, Saulus, steht an der Spitze. Sie steinigen Stephanus durch einen Act turbulenter Volksjustiz, und nun wird die Verfolgung durch das ganze Land und bis nach Damascus hin organisirt — aber was geschieht? Der Auferstandene tritt dem Haupt der Verfolgung entgegen und aus dem gewaltigsten Verfolger wird der heldenmüthigste Zeuge Jesu Christi."

All' jene übernatürlichen Realitäten, die mit dem Christenthum und der Kirche in die Geschichte eingetreten sind, haben in Christus ihren Ursprung und schöpfen aus ihm ihr Leben. Das ist nicht etwa nur eine Glaubenswahrheit, sondern *das kann bis zu einem gewissen Maße auch die Vernunft erkennen*: denn *thatsächlich* geht der neue Geist und die neue Welt des Christenthums ganz und gar von der Person, den Worten und Thaten Christi aus. Außer, neben, nach ihm findet sich nichts Aehnliches. Das gilt nicht nur im Ganzen und Allgemeinen, sondern bis in's Einzelnste. Nicht nur der ganze Stamm, auch jeder Zweig und jede Blüthe des Baumes des Christenthums lebt aus Christus und nur aus ihm.

Mit Recht hat man namentlich hervorgehoben, daß alle *Worte Christi* im Evangelium sich als wahrhaft *schöpferische* Worte erweisen, die in ungeschwächter Kraft fortwirken bis an's Ende der Zeiten. Zu einem Fischer vom See Genesareth sagt er: *Du bist der Fels* — und der Fels steht da für alle Jahrhunderte, alle Berge der Welt überragend. *Gehet in die ganze Welt* — und in Kraft dieses Wortes gehen sie noch nach vielen Jahrhunderten in neu entdeckte Welttheile und nie wird diese Mission endigen. *Taufet, lasset die Sünden nach, thut das zu meinem Gedächtniß* — damit ist das Leben der Kirche und ihr ganzer Cultus geschaffen und bleibt in allen Zeiten. *Verlasse Alles und folge mir nach* — und Millionen aus allen Geschlechtern und Zeiten folgen diesem Rathe. *Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen* — und die christliche Ehe mit ihrer Unauflöslichkeit und Heiligkeit und mit ihr die christliche Familie ist gegründet und besteht unvergänglich fort. *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist* — und der Unterschied der beiden Gewalten, die Freiheit der Kirche und in ihr alle wahre gesellschaftliche Freiheit ist in's Dasein getreten, gegründet und wird nie mehr untergehen. Realere Dinge und evidentere Beweise der schöpferischen Kraft des Wortes Christi sind nicht zu denken.

Die göttliche Kraft seines Wortes aber wurzelt in der göttlichen *Wesenheit seiner Person*. Diese ist selbst die lebendige Wurzel all' dieser unvergänglichen Realitäten. Er ist der neue Adam und, ihm zur Seite und in ihm, Maria die neue Eva, und aus der heiligen Familie zu Nazareth wächst die christliche Familie hervor. Er ist der *Fels der Kirche* und durch ihn ist Petrus unerschütterlich. Sein Priesterthum lebt in den *Priestern*, sein abgetödtetes und opfervolles Leben in den *Orden*, sein Martyrium in den *Martyrern* fort, seine *königliche Unabhängigkeit*, die er vor Pontius Pilatus bekannt hat, dauert fort in der Freiheit

seiner Kirche, die durch keine Macht der Erde vernichtet werden kann.

Die göttliche Kraft aber, die zugleich mit dem erleuchtenden und schöpferischen Worte von der Person Christi ausgeht und wodurch er fort und fort die Welt umgestaltet und sich unterwirft, ist jene Liebe, von der er sprach: An's Kreuz erhöhet, werde ich Alles an mich ziehen. Mit vollem Rechte hat die Apologetik die Macht dieser Liebe, welche gleichfalls eine unzweifelhafte welthistorische Realität und etwas absolut Singuläres ist, als einen herrlichen Beweis der Gottheit Christi geltend gemacht. Nicht aus Doctrinen, nicht aus Interessen, nicht aus Leidenschaften, sondern aus der Liebe zu Jesus, zu seiner Person, ist alles Gute, Große und Heilige entsprungen, was das Christenthum auf Erden wirkt und diese Quelle strömt stets in gleicher unerschöpflicher Stärke. In Kraft dieser Liebe weidet Petrus die Herde; aus Liebe zu ihm verlassen Unzählige Vater und Mutter, Haus und Habe; in der Kraft dieser Liebe leben die Jungfrauen und sterben die Martyrer; sie bekehrt die Sünder, verdemüthigt die Stolzen und überwindet immer wieder auf's Neue die Welt. Wer kann daher an der göttlichen Macht Dessen zweifeln, der allein über das Unüberwindlichste Gewalt hat: über die Herzen der Menschen, und eine solche Gewalt, daß er sie von aller Eigenliebe losreißt und sie so an sich zieht, daß sie in ihm leben, und er in ihnen lebt! Die Liebe Christi ist offenbar Ursache und Princip des Reiches Christi[1]), das sich, im Gegensatze zu dem auf die Eigenliebe gegründeten Reiche der Welt, nicht nur vor dem Auge des Glaubens, sondern auch vor

---

1) Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicit amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus, conscientiae testis, maxima est gloria . . . Illi in principibus ejus, vel in eis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam: haec dicit Deo suo: *Diligam te, Domine, fortitudo mea.* Ideoque in illa sapientes ejus saeculi secundum hominem viventes, aut corporis aut animi sui bona, aut utriusque sectati sunt; aut qui potuerunt cognoscere Deum, non ut Deum honoraverunt, vel gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes se esse sapientes, id est, dominante sibi superbia in sua sapientia se extollentes, stulti facti sunt . . . . In hac autem nulla est hominis sapientia, nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate Sanctorum . . . *Aug.* Civ. Dei, l. 4, c. 28.

dem Auge der Vernunft, durch die sichtbaren Werke und Früchte dieser Liebe als wahr und göttlich erweist, wie wir dieses im Folgenden näher betrachten werden.

§. 50.

Beweis aus der Ausbreitung, der Erhaltung und den Früchten des Christenthums.

Die Hauptmomente dieses Beweises sind:

I. Die erste und fortwährende Ausbreitung der Kirche Christi durch die Bekehrung der Welt.

1. Schon der ausschließlich dem Christenthum angehörende Gedanke, die ganze Menschheit, ohne Unterschied der Völker und Stände, in Einer Wahrheit und Einem das ganze Leben umfassenden heiligen Gesetze zu Einer die ganze Erde umfassenden religiösen Gemeinschaft zu vereinigen, ist etwas Uebermenschliches [1]).

---

1) „Die heidnischen Religionen waren ihrem ganzen Wesen nach national, Religions- und Staatswesen war identisch; daß jedes Volk und jeder Staat seine eigenen Götter und seine eigene Religion habe, war ein ausgemachter Grundsatz. Als daher Rom nach und nach alle Länder und Völker sich unterwarf, nahm es auch deren Götter auf, und als es über die ganze civilisirte Welt herrschte, baute es allen diesen Tausenden von Götzen das Pantheon. In so fern war Rom das Ideal jener falschen Toleranz, welcher jeder Irrthum recht ist, und die mit Pilatus spricht: Was ist Wahrheit? Absolut intolerant war Rom nur gegen den Einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet, und gegen seine Verehrer. Daß es eine Aufgabe der Wahrheit sei, sich Allen mitzutheilen, davon hatte der Heide keine Vorstellung. Auch die heidnische Philosophie hatte nie den Gedanken oder den Muth, die Wahrheit zum Gemeingute aller Menschen zu machen; sie war zufrieden mit wenigen Schülern, und, wie jene geheime Mysteriengesellschaften, welche etwas Besseres, als die Volksreligion bot, den Ihrigen versprachen, hatten auch die Philosophen den menschenverachtenden und an der Menschheit verzweifelnden Wahlspruch: *Odi profanum vulgus et arceo!* — das gemeine Volk ist mir verhaßt, und soll mir weit vom Leibe bleiben! Das Judenthum hatte allerdings die Erkenntniß, daß die ganze Menschheit zum Dienste des wahren Gottes verpflichtet und daß wir Alle, die von Einem Stammvater abstammen, auch zu Einem Heile berufen seien: allein es wußte auch, daß die Verwirklichung dieses Gedankens dem Messias vorbehalten war. Deßhalb legten wohl die Juden vor den Nationen der Erde Zeugniß ab von dem wahren Gott, nahmen auch die Heiden, welche dem Götzendienst entsagten und sich vollständig oder theilweise zur Beobachtung des göttlichen Gesetzes verpflichteten, ganz oder theilweise in ihre religiöse Gemeinschaft auf; allein niemals hielten sie sich für berufen, alle heidnischen Völker zu bekehren, vielmehr sonderten sie sich, nach der Vorschrift des Gesetzes, strenge von ihnen ab. Allen Völkern, und vor Allem den Armen, das Evangelium zu

Dazu nehme man, daß dieser Gedanke nicht etwa allmälig sich entwickelte, wie etwa der Gedanke der Weltherrschaft bei den Römern im Laufe der Jahrhunderte und mit dem wachsenden Erfolge sich entwickelt hat, sondern daß schon die galiläischen Fischer, dem Worte Christi kindlich vertrauend und seinen Auftrag in Einfalt des Herzens erfüllend, wirklich in die ganze ihnen bekannte Welt ausgingen, um sie ihrem Meister zu unterwerfen, wie denn auch nach dem Zeugniß ihrer Schriften der Gedanke der katholischen Einheit in seiner ganzen Größe vor ihrem gläubigen Blicke stund[1]).

2. Sodann kommt in Betracht die alle menschliche Kraft übersteigende Größe und Schwierigkeit des Unternehmens. Es ist schon etwas Uebermenschliches, was noch nie einem Weisen dieser Welt gelungen ist, die Vernunft auch nur eines einzigen Menschen, so vollkommen und rückhaltlos einer Lehre zu unterwerfen, wie es der Glaube bezüglich aller Lehren, namentlich der alle unsere Begriffe übersteigenden übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums thut. Noch mehr übersteigt jene vollkommene Bekehrung des Herzens und Umwandlung der Sitten, welche das Christenthum vom Menschen fordert, jede menschliche Kraft. Bei der Einführung des Christenthums aber handelte es sich eben darum, die Vernunft aller Menschen dem Gehorsam des Glaubens zu unterwerfen, ihre Herzen und Sitten innerlich, wahrhaft und vollkommen umzugestalten, alle Nationen in Einem geistigen Reiche zur vollkommensten Einheit des Glaubens und des Lebens einzig durch den freiwilligen Gehorsam gegen die lediglich auf Christi Sendung beruhende Autorität der Apostel und ihres gemeinsamen Hauptes Petrus und ihrer Nachfolger zu vereinigen.

---

predigen, das ist ausschließlich christlich. Wenn in späteren Zeiten unchristliche Lehren und Tendenzen nach Universalität streben; wenn ein falscher und lebensunfähiger Humanismus als Religion der ganzen Menschheit sich geltend machen will, obwohl er im Widerspruch hiemit meist in exclusiven und geheimen Gesellschaften sein Wesen treibt und seine Organe hat, so ist das, wie fast alles Andere, wovon der Irrthum lebt, nur eine Nachäffung christlicher Ideen, die aber dem Heiden und dem Juden gänzlich fremd waren — und auch heute und immer sind sie außerhalb des Christenthums nur ein wesenloser Schein." A. a. O. S. 286. Wohl bekämpft der kosmopolitische Unglaube die Kirche bis in ihre entlegensten Missionen, aber nie ist es ihm eingefallen, die Barbaren und Wilden zu bekehren; zu was auch? Er beutet sie aus, oder rottet sie aus.

1) Die Nachweise in der spec. Dogmat. in der Lehre von der Allgemeinheit der Kirche.

Und dieses sollte geschehen *an einer Welt* und *in einer Zeit*, die dazu nicht blos *keine natürliche* Disposition in sich trug, sondern vielmehr die allergrößten natürlichen *Hindernisse* entgegensetzte. Denn Nichts konnte der Aufnahme der christlichen Lehre, der Annahme und Befolgung der christlichen Moral, der Gründung und Verbreitung der katholischen Kirche ungünstiger sein, als der innere Zustand des römisches Weltreiches in der Cäsarenzeit, wenngleich die äußere Einheit und Universalität dieses Reiches in einer Beziehung der Verbreitung, aber auch der Verfolgung und Unterdrückung, des Christenthums günstig war. Die Versunkenheit einer unermeßlichen Sklavenmasse und eines nicht minder verderbten heidnischen Pöbels; die Frivolität und Blasirtheit der von der unübertrefflichen Herrlichkeit ihrer klassischen Cultur überzeugten gebildeten Welt; die alle Klassen der Menschen durchdringende namenlose sittliche Verderbniß und Fäulniß; die in allen ihren Sitten und Gebräuchen, Erinnerungen und Ueberlieferungen durch und durch heidnische Gesellschaft; der heidnisch absolute Staat, mit seinem Repräsentanten dem Kaiser, der zugleich Pontifex maximus war und selbst göttliche Ehre für sich in Anspruch nahm: das Alles setzte der Ausbreitung des Christenthums, der Existenz und Entfaltung der katholischen Kirche menschlicher Weise unübersteigliche Hindernisse entgegen. Die stolze Verachtung und der grimmige Haß, mit dem diese heidnische Welt in allen Gesellschaftsklassen die verhaßte Religion des gekreuzigten Galiläers als „exitiabilis superstitio“ und die Christen als „odium humani generis[1])“, die Kirche aber als staatsfeindlich und hochverrätherisch verfolgte, widerlegt schlagend jene naturalistischen Hypothesen, welche die Bekehrung der Heidenwelt zum Christenthum aus natürlichen Ursachen erklären und als eine natürliche Entwickelung darstellen möchten. Allerdings war die Menschheit der Erlösung im höchsten Grade *bedürftig*, aber je bedürftiger, um so weniger aus sich selbst dazu disponirt. Ueberhaupt ist religiöses und sittliches Verderben eben so wenig eine Disposition zur Bekehrung, als Krankheit eine Disposition zur Gesundheit, oder gar der Tod eine Disposition zum Leben ist. Im Gegentheil, je schwerer die Krankheit, um so schwerer die Heilung.

3. Ferner ist in Anschlag zu bringen, daß dem Christenthum bei seiner ursprünglichen Verbreitung *alle irdischen Mittel* fehlten, um auf die Welt, und auf eine solche Welt, wie die des römischen Reiches war, einen Einfluß zu üben[2]). Und nicht blos das: es

1) Tacit, Ann. 15, 44.

2) Wenn von jenen Mitteln die Rede ist, an welche der Rationalismus

fehlten ihm auch damals alle jene guten, rechtmäßigen, von Gott in der Geschichte gegebenen menschlichen Unterstützungsmittel, die dem

allein glaubt, nämlich von natürlichen, irdischen, menschlichen Mitteln, so wurde die Bekehrung der Welt ausgeführt ohne alle Mittel: denn alle natürlichen, irdischen Mittel und Kräfte fehlten dem Christenthum damals gänzlich und absolut; vielmehr war Alles gegen es, was in der Welt damals und auch jetzt noch Macht verleiht, Einfluß übt, Erfolge erringt. Was erachtet man für mächtig und wirksam in der Welt? Das Geld — Geld regiert die Welt, sagt man, und im römischen Kaiserreich, wo Alles von der auri sacra fames, vom Heißhunger nach Gold, besessen war, hatte das doppelte Geltung; die Sendboten des Evangeliums aber waren arm, lebten von Almosen, bedurften in Allem der Almosen, denn jedes, auch das geringste Bedürfniß der christlichen Kirche mußte durch Almosen bestritten werden! Ansehen, Stellung, Einfluß ist noch mächtiger als Geld: denn durch sie wird das Geld selbst beherrscht und werden seine Ströme geleitet. Die Sendboten des Evangeliums aber waren die Geringsten, Verachtetsten auf Erden, wie der heil. Paulus sagt, peripsema mundi, als ein Auswurf der Menschheit angesehen, verachtete Galiläer, thörichte Schüler des gekreuzigten Thoren von Nazareth! Klugheit, Berechnung, die alle Umstände benutzende Politik ist oft stärker als Gold und Eisen, stärker als Ansehen, Einfluß und Herrschergewalt; aber die Apostel wußten von Nichts, als von der Thorheit des Kreuzes, und erachteten, wie ihr Meister, jede politische Klugheit, selbst wenn sie ihnen eigen gewesen wäre, was nicht der Fall war, für unwürdig ihrer göttlichen Sache. Auch Wissenschaft und Beredsamkeit soll Macht sein; aber was man so Wissenschaft und Beredsamkeit nennt und namentlich damals nannte, besaßen diese Männer des Glaubens nicht, und wenn sie, wie z. B. Paulus, in jüdischer und griechischer Gelehrsamkeit wohlerfahren waren, verschmähten sie doch die Argumentationen und die Prahlerei dieser Wissenschaft und Beredsamkeit. Nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, schreibt Paulus den Korinthern, bin ich zu euch gekommen, und ich wollte nichts wissen bei euch, als Christus den Gekreuzigten. Das Stärkste von Allem auf Erden ist der Zeitgeist, oder wie man es auch euphemisch nennt, die Macht der Ideen — und in der That, die mächtigsten Fürsten, die klügsten Diplomaten, die stolzesten Größen der Wissenschaft werden von ihm beherrscht, sie werden von ihm fortgezogen, selbst wenn sie ihn zu beherrschen glauben; in diesem Strome des Zeitgeistes schwimmt die ganze Welt, und wehe dem Thoren, der sich seiner Alles dahinreißenden Fluth widersetzen will! Hat das Christenthum etwa dem Zeitgeist entsprochen? Das Christenthum ist in allen Zeiten der absolute Gegensatz des Zeitgeistes, in so fern er der Weltgeist ist; damals aber war das Christenthum nicht blos das Unpopulärste, sondern das Verachtetste und Gehaßteste zugleich, was es auf Erden gab; der Zeitgeist, der zu Jerusalem Christus gekreuzigt hatte, hat zu Rom die Christen zu Tausenden, unter dem Zujauchzen des Pöbels, unter dem Beifall der Vornehmen, den wilden Thieren vorgeworfen und mit Schwert und Feuer vertilgt. Auch die Weisesten und Besten unter den Römern hatten keine Ahnung vom

Christenthum und der Kirche in der einmal christlich gewordenen Welt zu Gebote stehen [1]).

4. Und aller Hindernisse und aller Verfolgungen ungeachtet, hat die Kirche in verhältnißmäßig kurzer Zeit die Bevölkerung des römischen Weltreichs christlich gemacht [2]), so daß die Annahme des

---

Wesen und Geiste des Christenthums und keine Spur von Sympathie oder auch nur von Mitleiden für die Christen. Dem Tacitus ist das Christenthum eine exitiabilis superstitio, ein todbringender Aberglaube. Er weiß wohl, daß die Christen der Verbrechen, deren man sie anklagte, nicht schuldig seien, aber der Haß des Menschengeschlechtes lastet auf ihnen, das *odium humanis generis* ist das Verbrechen, dessen sie überführt sind. Es ist das nicht zu verwundern: denn die Lehre, welche die Apostel predigten, das Leben, das sie forderten, der Geist, der sie erfüllte, stand zu den Gedanken, den Sitten und dem Geiste dieser römischen Welt im unversöhnlichsten Widerspruche und von irgend einem Compromiß mit diesem Zeitgeiste, von irgend einem Zugeständnisse an die Meinungen, die Leidenschaften und die Menschen wußten die damaligen Christen nichts, vielmehr kündigten sie dem Geiste der Welt einen Krieg an auf Leben und Tod.

1) Heute steht dem Christenthum eine achtzehnhundertjährige glorreiche Geschichte zur Seite; damals schien das Christenthum ohne alle Geschichte, eine Neuerung, die dem Juden ein Gottesraub, dem Römer eine wahnsinnige Anmaßung dünkte. Heute besitzt das Christenthum jene große christliche Wissenschaft, mit der sich an geistiger Kraft und Tiefe Nichts auf Erden vergleichen kann, welche alle Einwände, die je der grübelnde Menschenverstand erdacht, widerlegt und durch alle Schätze menschlichen Scharfsinns und menschlicher Gelehrsamkeit den Glauben verherrlicht; damals hingegen stand die heidnische Wissenschaft im Zenith ihres Stolzes, eine christliche Wissenschaft aber gab es noch nicht. Es gab auch keine christliche Kunst; wohl aber diente der Zauber aller Künste dem Heidenthum, und selbst ein Hieronymus konnte sich einer Anwandlung schwärmerischen Entzückens nicht enthalten, wenn er an die alle Sinne blendende Herrlichkeit Roms dachte. Was aber das Wichtigste von Allem, heute sind alle Ideen, alle Sitten, alle Gewohnheiten, alle Gefühle wesentlich christlich. Das Christenthum ist so zu sagen die zweite Natur aller neueren Völker, selbst allen lebenden Sprachen ist das Gepräge des Christenthums aufgedrückt. Auch die Ungläubigen und die Feinde des Christenthums werden mehr, als sie wissen und zugeben, vom Geiste des Christenthums beherrscht und nehmen Theil an christlicher Sitte und Gefühlsweise. Damals aber war von all' dem keine Rede, im Gegentheil, Sitte, Ueberlieferung, Gewohnheit, Erziehung, Denkweise, Gefühle, Alles, was das Leben ausmacht, war heidnisch; Alles dieses mußte erst von Grund aus umgestaltet werden, ehe die christliche Welt entstand Selbst die alten Sprachen boten den christlichen Gedanken die größten Schwierigkeiten.

2) Eine Christenverfolgung nach der anderen erhebt sich, die folgende stets furchtbarer, umfassender und planmäßiger, als die vorhergehende; wie Aehren werden die Christen niedergemäht; jede Kirche kann unter ihren Bischöfen

Christenthums durch Constantin den Großen nicht die Ursache, sondern die nothwendige Folge des Sieges des Christenthums über das Heidenthum war. Dieses wurde nochmals constatirt durch den gänzlich mißlungenen Versuch Julian's, der mit Aufbietung aller geistigen und materiellen Mittel und unter Umständen, die seinem Wagniß besonders günstig waren, die Wiederherstellung des Heidenthums anstrebte.

5. Die Bekehrung der antiken heidnischen Welt ist daher aus natürlichen Ursachen schlechthin unerklärlich. Nur die Glaubenskraft, die Tugenden der Verkündiger des Evangeliums und der ersten Christen, der Heldenmuth der Martyrer, die Wunder, die dem Christenthum Zeugniß gaben, können einigermaßen als Ursachen dieses Erfolges geltend gemacht werden. Jedoch auch alles dieses genügt für sich allein nicht. Die allmälige, aber unwiderstehlich fortschreitende Bekehrung der Welt läßt sich weder aus der bloßen Verkündigung der Lehre, noch aus den Tugenden und der Standhaftigkeit der Christen, noch selbst aus den Wundern, sondern nur aus einer innerlichen und übernatürlichen Einwirkung Gottes auf Geist und Herz der Menschen erklären[1]). Das lehrt nicht nur der Glaube, sondern das sieht auch die Vernunft ein.

---

eine lange Reihenfolge von Martyrern zählen; die meisten Päpste besteigen den Stuhl Petri, um diesem nach kurzer Zeit im Martyrertode ähnlich zu werden. Das heidnische Volk trägt sich mit den wahnsinnigsten Vorurtheilen, mit den scheußlichsten Verleumdungen gegen die Christen; die Philosophen beweisen die angebliche Unvernünftigkeit des Christenthums; die Dichter machen es zum Gegenstande ihrer Satiren; auf allen Theatern werden das Christenthum und seine Geheimnisse dem Gelächter preisgegeben. Ohne menschliche Aussicht auf Sieg steigt eine Generation nach der anderen in das Grab der Katakomben. Aber siehe, unaufhaltsam, wie der Sauerteig die Masse des Mehles durchdringt, siegreich und unwiderstehlich wie das Nahen des Frühlings, schreitet das Christenthum fort — und eines Tages, einige Jahre, nachdem Diokletian auf das Monument, das er sich selbst setzte, nebst einem Dutzend anderer Siegesnamen, den Titel: Vertilger des Christenthums hatte schreiben lassen, ist die Römerwelt christlich geworden. Christlich sind die Städte, christlich in Massen das Landvolk, christlich die Sklaven, christlich die erlauchten Geschlechter der alten Patricier.

1) Daß sich die Bekehrung der heidnischen Welt aus den blos äußeren, wenn auch noch so außerordentlichen Zeichen der Göttlichkeit des Christenthums, auch aus allen sichtbaren Wundern und Tugendbeispielen der Christen nicht erklären läßt, sondern nur aus der inneren Wirksamkeit der Gnade, leuchtet um so mehr ein, je genauer man die geschichtlichen Thatsachen betrachtet. Je mehr die Tugenden und das ganze Leben der Christen mit dem Weltgeist in

6. Die übernatürliche Kraft des Christenthums tritt allerdings am Evidentesten und Großartigsten in der ersten Ausbreitung des Christenthums und der Ueberwindung des antiken römisch-griechischen Heidenthums hervor, aus dem doppelten Grunde, weil das römische Cäsarenreich die mächtigste Gestaltung des Heidenthums war, die Kirche aber ihm gegenüber gleichsam im Zustande der Kindheit sich befand und wie in keiner späteren Periode aller natürlichen Hilfsmittel beraubt war. Allein dem Wesen nach wiederholt sich dasselbe historische Wunder in der *Bekehrung aller heidnischen Völker zum Christenthum*[1]).

Widerspruch war, um so mehr stieg die Verachtung und der Haß der Welt gegen sie. Selbst die Marthrien besänftigten nicht, sondern reizten die Verfolgungswuth und den Blutdurst der Heiden. Ohne die innere Gnade gereichen selbst Wunder, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt, den Ungläubigen nicht zur Bekehrung, sondern zur Verstockung. Dann vergesse man nicht, daß die Tugenden und Marthrien der Christen selbst nicht aus natürlich menschlichen Kräften erklärbar sind. Ferner zeigt uns die Geschichte der ältesten und aller Zeiten nicht nur die Glaubenskraft und die Tugenden der Christen, sondern auch deren menschliche Schwäche, zahlreiche Aergernisse und Abfälle. Während die Verfolgungen von Außen wütheten, war überall die Häresie thätig, das Christenthum aufzulösen und die Kirche zu zerstören. Das apostolische Wort: Virtus in infirmitate perficitur (2 Cor. 12, 9.) war niemals so wahr, als in den ersten drei Jahrhunderten. Das zeigt sich nirgends evidenter als in Rom selbst. Wenn wir die ersten drei Jahrhunderte dieser Haupt- und Mutterkirche betrachten, so ist es eine lange Geschichte von Verfolgungen, Leiden, Zerstörungen auf der einen Seite, und auf der anderen Seite ein stets treues, geduldiges Aufbauen, ein ausharrendes, starkmüthiges Bekennen des Glaubens, ein festes und ruhiges, umsichtiges Kämpfen gegen Irrlehren jeglicher Art; dabei keine außerordentlichen Ereignisse, keine auffallenden und glänzenden Thaten, nach menschlichem Sinne keine großen materiellen oder geistigen Mittel, sondern nur jenes *Fruchtbringen in der Geduld*, wovon der Heiland geredet, und endlich ist Rom und mit ihm die Welt christlich. Unter Diokletian und seinen nächsten Nachfolgern verdoppeln, verzehnfachen sich noch einmal die Verfolgungen, es scheint, als müsse jetzt die Kirche vernichtet werden — und mit einemmal ist der Sieg errungen. Vgl. *Geschichte der Päpste* und der röm. Kirche in der Urzeit des Christenthums von Dr. *Karl Schrödl*, Dompropst in Passau. (Mainz bei Kirchheim 1873.) *Hagemann*, Gesch. d. röm. Kirche.

1) Namentlich gilt dieses von der Bekehrung der *germanischen* und der übrigen *barbarischen* Völker. Schon die *Völkerwanderung* selbst ist eine der merkwürdigsten Fügungen der Providenz. Alle diese Völker, von denen noch die Väter des fünften und sechsten Jahrhunderts meinten, daß sie mit dem kaum christlich gewordenen Römerreich auch das Christenthum selbst zerstören würden und daß daher der jüngste Tag nahe bevorstehe, waren nach Gottes Absicht gekommen, um der Kirche die Bildung einer neueren und besseren Welt

Man hat das Argument aus der Verbreitung des Christenthums durch den Hinweis auf die große und rasche Verbreitung anderer Religionen zu entkräften gesucht. Allein wenn man die Natur dieser Religionen und den Umfang und die Art ihrer Verbreitung näher in's Auge faßt, so ergibt sich aus dem vollendeten Gegensatz in Zweck, Mitteln und Erfolgen eine wesentliche Verstärkung unseres Argumentes [1]).

II. Mit dem Argumente aus der Bekehrung der Welt ist innigst verbunden der Beweis aus der wunderbaren Erhaltung des Christenthums. Denn dasselbe besteht eben dadurch fort, daß es fort und fort die Welt bekehrt.

Die Beweiskraft unseres Argumentes liegt besonders in drei Momenten: daß das Christenthum allezeit, daß es unwandelbar und lebendig, daß es trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten fortbesteht; denn darin unterscheidet sich der Fortbestand des Christenthums wesentlich von dem Fortbestand aller menschlichen Dinge und beurkundet sich eben damit als ein göttliches Werk.

1. Reiche, Institutionen, Religionen, die das Werk von Menschen sind, entstehen und vergehen. Wir haben aber bereits oben [2]) gesehen, daß das Christenthum so alt ist, als die Welt. Aber fassen wir nur die Kirche seit Christus in's Auge, so sind bereits zwei

---

zu ermöglichen. Auch in den katholischen Missionen der späteren Zeit erneuern sich fort und fort, wie die Leiden und Martyrien, so die sichtlichen Gnadenwirkungen der apostolischen Zeit. Vgl. Marshall, Die christl. Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge. Deutsch v. Kirchheim in Mainz. 1863. Dr. H. Hahn, Gesch. d. kath. Missionen. Cöln 1857.

1) Das Heidenthum war das Product einer stets fortschreitenden allgemeinen sittlich-religiösen Entartung; es war überall National- und Staatsreligion, legte keine sittlichen Pflichten, am wenigsten innerliche Umwandlung und Entsagung auf, schmeichelte vielmehr den Sinnen und allen Leidenschaften. Der Muhamedanismus wurde im Orient, seiner Heimath, durch das Schwert und auf die allernatürlichste Weise verbreitet. Dasselbe gilt von allen Schismen und Häresieen, die insgesammt, auf dem Wege des Abfalls entstanden, durch menschliche Leidenschaften, vor Allem aber durch weltliche Gewalt verbreitet wurden. Alles das steht zur Verbreituug der Kirche Christi im vollendeten Gegensatz. Namentlich ist die Thatsache hervorzuheben, daß das katholische Christenthum überall nur durch geistige und übernatürliche Mittel, ohne weltliche Hilfe und meistens unter langen und grausamen Verfolgungen und Leiden eingeführt wurde. Wenn man auf einen Constantin, Theodosius, Carl den Großen hinweist, so bemerke man, daß diese erst auftraten, als das Christenthum seine göttliche Kraft in Ueberwindung des Heidenthums längst erprobt hatte. — 2) §. 47.

große Weltperioden, die antike Welt und das Mittelalter mit ihren Reichen, ihren Sitten, ja theilweise mit ihren Völkern und Sprachen vorübergegangen; nicht nur die alten Philosophenschulen, auch die alten großen Häresien sind verschwunden; längst war die katholische Kirche, ehe Alles, was jetzt besteht, geworden ist. Christenthum und Kirche stehen allein in diesem Wechsel aller menschlichen Dinge unwandelbar fest. Schon in dieser einfachen Thatsache der beständigen und unzerstörbaren Dauer des Christenthums und der Kirche liegt angesichts des Untergangs und Wechsels aller menschlichen Dinge etwas Uebermenschliches.

2. Noch weit mehr aber zeigt sich der übernatürliche Charakter des Christenthums und der Kirche darin, daß sie nicht blos fortbestehen, sondern daß sie einestheils in Unwandelbarkeit und anderntheils in stets gleicher Lebendigkeit fortbestehen. Das bildet den vollendeten Gegensatz zu der Art und Weise, wie alles Irdische sein Dasein fristet. Was irdisches Leben hat, das verändert sich beständig und nur dadurch, daß es sich verändert, erhält es sich einige Zeit am Leben. Daher haben alle menschlichen Reiche und Einrichtungen eine Zeit des Wachsthums, hierauf eine, meist kurze, Blüthezeit, endlich eine Zeit des Verfalls; in dieser ihrer Entwickelung aber verändern sie sich beständig und gehen nicht selten in das Gegentheil dessen über, was sie von Anfang waren. Auch die mächtigsten irdischen Gewalten werden von dem wechselnden Zeitgeist beherrscht und müssen sich ihm anbequemen. Das gilt nicht nur von den politischen und socialen, sondern auch von den religiösen Schöpfungen der Menschen. Der Protestantismus hat alle Phasen des Zeitgeistes durchlaufen und durchläuft sie fort und fort. Was dagegen in der Geschichte eine gewisse Unveränderlichkeit bewahrt, wie die Religionen und Reiche Ostasiens, theilweise auch das griechische Schisma, ist ohne Leben und hat die Unveränderlichkeit einer Mumie. Doch auch in diesen Mumien und Ruinen ist der Zerstörungsproceß in Thätigkeit.

Ganz anders verhält es sich mit der Fortdauer der Kirche Christi. Sie befand sich stets mitten im Strome der weltgeschichtlichen Bewegung und alle geistigen und materiellen Mächte, die je im Laufe der Zeiten sich geltend machten, traten bald versuchend, bald feindselig an sich heran, ohne etwas über sie zu vermögen. In ihr ist die vollkommenste Unwandelbarkeit der Wahrheit, der Lebensprincipien, der Verfassung des ganzen Geistes mit der lebendigsten, allen Zeitaltern und Nationen und allen Eigenthümlichkeiten und Bedürfnissen derselben entsprechenden Fortentwickelung ver-

binden. Nie vom Zeitgeist beherrscht und in diesem Sinne niemals nach dem Geiste der Zeit, steht sie über allen Zeiten, ihnen die ewigen Wahrheiten und Gnaden des Christenthums lebendig vermittelnd. Daher hat auch das Christenthum und seine Verkörperung die Kirche, nicht wie alle nicht christlichen Reiche, Völker und Culturperioden, eine Zeit der Blüthe und eine Zeit des Verfalles, sondern in jeder neuen Weltperiode tritt auch eine neue Zeit der Blüthe und Ernte für die Kirche ein, an der auch die Völker, so lange sie christlich sind, Theil nehmen. So erneuert sich die Kirche in ewiger Jugend und heilet und regenerirt fort und fort die ohne sie dem Verfalle entgegeneilende Welt.

3. Christenthum und Kirche bestehen fort und wachsen und bringen Frucht, während sie stets von Innen und Außen den schwersten Kämpfen, Leiden und Stürmen unterworfen sind, denen jedes Menschenwerk längst hätte unterliegen müssen[1]). Noch mehr, alle Angriffe gegen die Kirche haben stets nur dazu gedient, die von Gott ihr verliehene innere göttliche Kraft siegreich zu erproben und zu erhöhen. Daher die ausnahmslose Thatsache, daß stets die Perioden der größten Leiden und Kämpfe zu den herrlichsten Glanzperioden sich gestaltet haben[2]).

1) In allen Perioden ihrer Geschichte hatte die Kirche Vieles zu leiden: 1) von den weltlichen Gewalten; 2) von Schisma, Häresie und falscher Wissenschaft; 3) durch Aergernisse und Verrath so mancher ihrer Mitglieder und Diener; 4) durch das stets in sie eindringende Sittenverderben der Welt; 5) durch Schwächen, Fehler und Mißgriffe ihrer Freunde und Vertheidiger; 6) durch äußere Unglücksfälle und Drangsale. Nur die Formen der Leiden und Kämpfe wechselten, dem Wesen nach blieben sie stets dieselben.

2) Das Zeitalter der Verfolgungen ist das Zeitalter der Martyrer; das Zeitalter der großen Häresien das Zeitalter der Kirchenväter; das Zeitalter der Völkerwanderung und der barbarischen Reiche das Zeitalter der Begründung der christlichen Civilisation; das Zeitalter der Muhamedanischen Welteroberung, des Kampfes der Kaiser gegen die Päpste, des Albigenserthums und der Ueppigkeit ist zugleich die Zeit des heil. Franz und Dominicus, der höchsten Blüthe kirchlicher Kunst und Wissenschaft und der glorreichen Behauptung der kirchlichen Freiheit. Die traurige Zeit des großen Abfalls von der Kirche im 16. Jahrhundert ist die Zeit der tridentinischen Regeneration, der großen Heiligen, der Ausbreitung des Christenthums in Amerika und Ostasien. Auch das Zeitalter der Revolutionen und des Staatsabsolutismus, der antichristlichen Aufklärung und des öffentlich herrschenden Unglaubens wird dereinst als die Periode einer wunderbaren Erneuerung des christlichen Geistes und der Rettung der christlichen Gesittung durch die Kirche erkannt werden.

III. Das dritte Argument aus den Wirkungen und Früchten des Christenthums ist mit den beiden vorausgehenden unauflöslich verbunden: denn eben durch seine Wirkungen hat das Christenthum die heidnische Welt überwunden und überwindet es fort und fort die Angriffe des Weltgeistes. Man kann aber die Wirkungen des Christenthums angemessen in intellectuelle, moralische und sociale eintheilen. Durch die ersten ist das Christenthum wahrhaft das Licht, durch die beiden anderen das Leben der Welt, sowohl bezüglich des Einzelnenmenschen, als bezüglich der Gesellschaft in allen ihren Gliederungen, und eben dadurch das Princip der wahren und unvergänglichen Civilisation und ihres rechtmäßigen Fortschritts.

Hier sind namentlich folgende Momente hervorzuheben:

1. Das Christenthum hat die ganze Menschheit, ohne Unterschied der Völker, Stände, Geschlechter und Lebensalter, auf dem allein der Natur und dem wirklichen Zustande des Menschengeschlechtes angemessenen Wege einer vernünftig begründeten und göttlich beglaubigten unfehlbaren Autorität, in den unverlierbaren Besitz der gesammten natürlichen und übernatürlichen religiösen und sittlichen Wahrheit gesetzt, d. h. aller jener Wahrheiten, durch welche den Menschen im Einzelnen und in ihrer Gesammtheit die genügende Verwirklichung ihrer natürlichen und die Erreichung ihrer übernatürlichen Bestimmung ermöglicht wird; während die Geschichte aller Zeiten bis auf den heutigen Tag lehrt, daß ohne das Christenthum das Volk dem polytheistischen Aberglauben verfallen bleibt, die ungläubige Philosophie aber in pantheistischem, materialistischem oder skeptischem Wahne alle natürliche Wahrheit mehr und mehr zerstört. Wo immer dagegen das Christenthum herrscht ist der Polytheismus unmöglich, die falsche Philosophie ohnmächtig. Und nicht blos gibt das Christenthum der Menschheit den einfachen Besitz der Wahrheit im Glauben, sondern führt auch Alle, je nach ihrer Bildungsstufe und ihrem Bedürfniß (das Volk von seinem kindlichen Alter an durch Katechese[1]), die höher Gebildeten durch die christliche Wissenschaft) sicher und wirksam in ein immer vollkommeneres Verständniß dieser Wahrheit ein; während das Heidenthum das Volk der Unwissenheit überlieferte, die unchristliche Philosophie und Wissenschaft aber das Privileg weniger Klassen und enger Kreise war.

1) Man hat mit Recht gesagt, daß ein kleiner Katechismus ein großer Beweis von der Göttlichkeit des Christenthums sei: denn in diesem kleinen Büchlein sind alle großen Fragen der Menschheit vollkommen und zugleich für jedes Kind verständlich gelöst.

2. Da wir die sittlichen Wirkungen des Christenthums unten bei der Heiligkeit der Kirche näher betrachten werden, so genüge hier die Bemerkung, daß die geistige Macht des Christenthums so groß ist, daß die reinen und heiligen Principien seiner Sittenlehre weit über die Gränzen der Kirche hinaus wirken und auch die ungläubige Welt mehr oder weniger beherrschen, durch ihren Einfluß veredlen und die sonst in ihr herrschenden Uebel mildern[1]). Dieses zeigt sich namentlich in den aus dem christlichen Glauben und der christlichen Moral entspringenden socialen Wirkungen des Christenthums.

3. Das Christenthum hat nämlich ohne irdische Gewalt und äußere Umwälzungen, lediglich durch seinen geistigen und übernatürlichen Einfluß die im Heidenthum so furchtbar entarteten socialen Verhältnisse nach seinen gerechten und heiligen Grundsätzen in allen Beziehungen gänzlich umgestaltet. Hier kommt namentlich in Betracht

a) im Verhältniß des Menschen zum Menschen: die Aufhebung der Sklaverei[2]), die allgemeine Anerkennung der

---

1) So zeigt z. B. das römische Recht, schon ehe die Kaiser christlich waren, den Einfluß des Christenthums. Der moderne Humanismus lebt nur von, freilich verstümmelten und vielfach entstellten, christlichen Ideen. Wenn er gegen das wirkliche Christenthum kämpft, so hat er keine anderen Waffen, als die er dem Christenthum entlehnt, keine anderen Mittel, als dem Christenthum und der Kirche fälschlicher Weise unchristliche Grundsätze aufzubürden.

2) Unter der Herrschaft der heidnischen Götter, nach den Gesetzen der heidnischen Gesetzgeber, nach den Sitten der heidnischen Völker, nach der Lehre der heidnischen Philosophen, auch der ersten und besten, eines Plato und Aristoteles, waren vier Fünftel der Menschen Sklaven (zur Zeit des Demetrius Phalereus zählte z. B. Attika 20,000 Bürger, 10,000 Metöken, 400,000 Sklaven; Sparta 36,000 Bürger, 120,000 Periöken, 244,000 Heloten. Die kleine Republik Korinth hatte 460,000, die Insel Aegina 470,000 Sklaven. Den römischen Sklaven war verboten, eine auszeichnende Kleidung zu tragen, damit man ihre zu große Menge nicht wahrnehme). Insbesondere Alle, welche das Land bebaueten, die Gewerbe, zum Theil selbst die Künste trieben, meistens sogar in den Häusern die Erziehung der Kinder in Händen hatten, waren Sklaven ohne Fähigkeit, Eigenthum zu erwerben, rechtmäßige Ehen zu schließen, ohne Recht auf das eigene Leben, ja auf Menschenwürde und Tugend. Das Christenthum hat ohne Gewalt, ohne Umwälzung, ohne äußere Gesetze, lediglich durch die Macht des Glaubens, daß wir alle Kinder Gottes und Brüder Christi sind, die Sklaverei verschwinden machen. Die Hände Desjenigen, der selbst das Holz behauen und dann am Holze wie ein Sklave starb, hat die Ketten der Sklaven gelöst; ihm verdankt Alles, was wir von gleicher Menschenwürde, von menschlicher Freiheit und Selbstständigkeit und von der Gleichheit aller Menschen vor Gott wissen, einzig und allein sein

Menschen- und Christenwürde, der Gleichheit Aller vor Gott, der Pflichten der Gerechtigkeit und der brüderlichen Liebe in Christus[1]).

b) Bezüglich der Familie: das unbedingte Gebot der standesgemäßen Keuschheit und die wirksame Pflege dieser Tugend, welche die Voraussetzung alles reinen und glücklichen Familienlebens ist; die Befreiung und Erhebung des Weibes zu der ihm gebührenden Würde; die Heiligkeit der Virginität; die Sacramentalität, Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe; die gleichmäßige Verpflichtung beider Ehegatten zu unverbrüchlicher Treue; die väterliche und mütterliche Gewalt, die Ehrwürdigkeit und Pflicht der Eltern als Stellvertreter Gottes; die heiligen Rechte und Pflichten der Kinder; das christliche Verhältniß der Dienstboten und Arbeitsgesellen und ihre Stellung in der Familie.

4. Bezüglich der irdischen Güter: die Sanction des Eigenthumsrechtes und seine Beschränkung durch die daran geknüpfte Pflicht, es nach Gottes Willen zu verwalten in Genügsamkeit, Billigkeit und Wohlthätigkeit; die christlichen Grundsätze über die Pflicht und die Gottwohlgefälligkeit des Almoseus; ferner das Eigenthum der Kirche als Gut Christi und seiner Armen; die Würde und das Glück der Armuth; die Würde und Pflicht, die Befreiung und Heiligung der Arbeit; die allge-

---

Dasein. Die politische Freiheit der Griechen und Römer hat mit dieser christlichen Humanität und Freiheit nichts gemein, wie so viele Bewunderer des antiken Heidenthums und Verächter des göttlichen Christenthums immer noch rühmen. Niemals hat sich in Rom oder Athen auch nur ein Zweifel an der Rechtmäßigkeit und Vortrefflichkeit der Sklaverei erhoben; selbst daß ein ganzer griechischer Stamm Sklave eines siegreichen Brudervolkes wurde, oder daß der römische Bürger, der seine Schulden nicht bezahlen konnte, seinem Gläubiger als Sklave anheimfiel, lag ganz und gar in den Grundbegriffen des heidnischen Staates. A. a. O. S. 229 ff.

1) Durch die christliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Christo werden die von Gott gewollten und im Wesen des gesellschaftlichen Organismus liegenden gesellschaftlichen Unterschiede des Vermögens und Standes nicht vernichtet, sondern vorausgesetzt, gemildert, geheiligt und verklärt. Die revolutionäre Gleichheits- und communistische Gemeinschaftslehre, dieses aus Wahn und Leidenschaft hervorgegangene Zerrbild christlicher Ideen, zerstört dagegen den Organismus der Gesellschaft und damit die Voraussetzung der socialen Tugenden des Christenthums. Weit entfernt, die christliche Liebe und Demuth zu verwirklichen, streben diese heillosen Theorien eine zwangsweise Befriedigung eines hoffärtigen und neidischen Egoismus an. Ihre Verwirklichung wäre Barbarei, Zerstörung, eine Hölle auf Erden.

meine Sabbathruhe und die gleiche Theilnahme Aller am Hause und Tische des Herrn.

5. Bezüglich des öffentlichen Lebens: die Aufhebung des heidnischen Staatsabsolutismus durch die selbstständige Würde und Freiheit der Persönlichkeit, des christlichen Gewissens, der Familie, vor Allem aber durch die Unterscheidung von Staat und Kirche, weltlicher und geistlicher Gewalt; die Heiligung der obrigkeitlichen Autorität, als Gottes Stellvertreterin in Handhabung der irdischen Gerechtigkeit und des gemeinen Wohles, und ihre Beschränkung durch das Gesetz Gottes, durch die Freiheit der Kirche, das gleichfalls göttliche Recht aller von Gott gewollten Persönlichkeiten und Körperschaften; die christliche Auffassung der verschiedenen Stände; die Milderung des strengen Rechtes durch die Grundsätze der Billigkeit und der christlichen Liebe.

6. Im Verhältniß der verschiedenen Völker und Reiche zu einander: das auf Recht, Ehre, christliche Liebe und die Anerkennung der göttlichen Vorsehung gegründete christliche Völkerrecht, im Gegensatz zur heidnischen Rechtlosigkeit der Fremden; die Idee einer christlichen, auf Gerechtigkeit und Liebe begründeten Vereinigung aller Völker, die auch geschichtlich eine zwar unvollkommene und beschränkte, aber doch annäherungsweise Verwirklichung in der mittelalterlichen res publica christiana gefunden hat.

7. Die höchste gesellschaftliche Gestaltung des Christenthums ist endlich die katholische Kirche selbst, diese Vereinigung der ganzen Menschheit zum sichtbaren und übernatürlichen Reiche Christi.

In ihr sind alle bisher betrachteten Argumente aus der Verbreitung, Erhaltung und den Wirkungen des Christenthums vereinigt; sie trägt aber auch in ihren essentiellen Eigenschaften und Merkmalen neue und selbstständige Glaubwürdigkeitsbeweise an sich. Bevor wir diese näher betrachten, sei noch darauf hingewiesen, daß nach allem Bisherigen das Christenthum und es allein das Princip der wahren Civilisation und des wahren Fortschrittes ist, d. h. der stets fortschreitenden Vervollkommnung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft nach dem Vorbilde Christi und seines Reiches[1]).

---

1) Die Civilisation besteht nicht in der bloßen Vervollkommnung technischer Geschicklichkeiten und materieller Genüsse, darin waren bereits die alten Aegypter, Babylonier und Assyrer bewunderungswürdig und

könnten uns die Japanesen in nicht ferner Zeit gleichkommen; noch in bloß politischen Formen, darin waren die Römer unerreichbar; noch in bloßer Kunst und Wissenschaft, die für sich allein nicht vor dem tiefsten Verfalle schützt, wie Griechenland beweist. Die wahre Gesittung besteht in der Befreiung der Seelen von der ungeordneten Selbstsucht und in der Erhebung des Menschen zur Gottähnlichkeit, in wahrer Weisheit und heiliger Liebe. Die Barbarei aber besteht wesentlich in der rohen oder verfeinerten Selbstsucht und in der daraus nothwendig entspringenden, durch keine Gewalt und keine Klugheit auf die Dauer einzudämmenden Entfesselung der schlechten und zerstörenden Leidenschaften. Wollen wir noch einen Beweis dieser Wahrheit? Ein Blick auf die Weltkarte liefert ihn: die Gränzen der Civilisation fallen zusammen mit den Gränzen des Christenthums. Niemals hat bloße menschliche Politik, Philosophie oder Industrie, sondern nur das Christenthum, den Bann der Barbarei und Verwilderung gelöst, unter dem die heidnischen und auch die muhamedanischen Völker verkommen. Wollen wir noch einen anderen Beweis? In dem Maße, als die Menschen vom Christenthum wieder abfallen, sinken sie, sie mögen Fortschritt! Fortschritt! rufen so viel sie wollen, zurück in heidnische Zustände, in heidnischen Atheismus und Materialismus und, trotz aller Aufklärung, auch in heidnischen Aberglauben; man denke nur an den Spiritismus unserer Zeit; sie sinken zurück in heidnische Selbstsucht und heidnisches Sittenverderben, in heidnische sociale Zustände der schlimmsten Art, und damit nichts fehle, selbst in jene wahnwitzigen Vorurtheile und jenen traurigen Haß, womit die alten Heiden gegen die Christen erfüllt waren. Darum, so wahr damals das Wort des Kaiphas war: Es ist gut, daß Einer sterbe, damit das ganze Volk — er hätte sagen sollen die ganze Menschheit — gerettet werde; so wahr ist auch, was Renan gesagt: Wir verdanken alles Beste, was wir besitzen, Jesus Christus — und so sehr ist er das Fundament der ganzen Menschheit, daß sie in Trümmer gehen müßte, wenn es möglich wäre, diesen Grundstein zu zerstören. A. a. O. S. 240 ff. Gegenüber der modernen, (theils protestantisch-rationalistischen, theils antichristlich-positivistischen) Fortschrittslehre ist der Nachweis, daß das katholische Christenthum das Princip der wahren Civilisation und des wahren Fortschrittes ist von den modernen Apologeten vorzugsweise cultivirt und zum Theil in glänzender und großartiger Weise geführt worden. So namentlich in den Conferenzreden des P. Lacordaire und des P. Felix, in den apologetischen Werken von Balmes (Kathol. und Protest. 3 B., deutsch, Regensb. bei Manz 1844 ff. Briefe an einen Zweifler, deutsch von Lorinser. Regensb. 1856.) Donoso Cortes (Kathol. Liberal. und Soc., deutsch von Reiching bei Manz 1854.) Nicolas (Etudes phil., deutsch von Hester. Protestantisme etc., deutsch von Herm. Müller.) Keller, (D. Enclyk. v. 1864, deutsch b. Kirchheim 1866.) Martinet (Solution des grandes problemes etc., deutsch b. Kirchheim) in den angeführten Schriften von Dechamps. Vgl. auch Brownson (Onkel Jak und sein Neffe. Amerikan. Gespräche aus d. Gegenw. üb. Staat und Kirche. Deutsch v. Schnüdelen, Cöln b. Bachem 1857.). Es lag auch

§. 51.

Die Merkmale der wahren Kirche und der Beweis aus denselben.

Wir erinnern hier zuerst an oben Gesagtes [1]), daß nämlich eine doppelte Ordnung der Beweisführung möglich ist. Man kann aus der Geschichte Christi nachweisen, daß er zur Verkündigung seiner Lehre und zur Verwirklichung seines Reiches eine sichtbare Kirche gestiftet und ihr gewisse Merkmale verliehen hat, an denen sie mit objectiver Gewißheit für alle Menschen erkennbar ist und daß nur die katholische Kirche diese Merkmale an sich trägt. Man kann aber auch umgekehrt aus der Existenz der Kirche und aus den ihr thatsächlich eigenen Merkmalen den Beweis führen, daß dieselbe offenbar ein übernatürliches Werk Gottes ist und daß sie somit, wenn sie als das rechtmäßige Organ und Reich Christi auftritt, die Bürgschaft ihrer Glaubwürdigkeit in sich selbst trägt.

Fassen wir beides zusammen, so kommen hier namentlich folgende Momente in Betracht:

I. Daß *Christus* nicht etwa nur gewisse Lehren ausgesprochen, gewisse Ideen in die Welt geworfen, eine gewisse Geistes- und Lebensrichtung begründet, einen Anstoß zu einer neuen religiösen Entwickelung gegeben, wie der naturalistische Rationalismus glauben machen möchte; daß er auch nicht blos, wie der protestantische Supernaturalismus meint, zwar eine bestimmte Lehre in dem inspirirten Worte der heiligen Schrift der Welt hinterlassen, im Uebrigen aber und ohne jede menschliche Vermittelung lediglich *unsichtbar* und *unmittelbar* auf das Innere der Menschen einwirkt, um ihnen zum richtigen Schriftverständniß und weiterhin zur Rechtfertigung und Seligkeit zu verhelfen; sondern daß *Christus selbst eine sichtbare Kirche* gestiftet und ihr eine *bestimmte Verfassung* gegeben hat und welches diese Verfassung ist: das Alles werden wir an seinem Orte dogmatisch beweisen.

Es ist aber auch diese *Thatsache*, so wie wir das Leben Christi als geschichtlich und seine Autorität als maßgebend anerkennen, *historisch* über jeden Zweifel erhaben.

---

nahe, den Kampf des Christenthums mit dem modernen Heidenthum an seinem Kampfe mit dem antiken Heidenthum und dem ersten Siege des Christenthums über die Welt zu illustriren. Wir heben in dieser Beziehung besonders hervor: *Allies*, Formation of Christendom, dessen erster Band vor einiger Zeit bei Aschendorf in Münster deutsch erschien. — Vieles enthalten die Vorträge und vermischten Schriften von *Wiseman* und *Newman* (deutsch in d. Samml. klass. Werke d. neueren kathol. Literatur Englands bei *Bachem* in Cöln) u. s. w.

1) S. 420 ff.

So gewiß es ist, daß Christus sich als den von den Propheten verheißenen Messias darstellte, eben so gewiß ist es auch, daß er die Gründung des, die ganze Menschheit umfassenden und bis zum Ende der Zeiten fortdauernden, messianischen Reiches als seine eigentliche und wesentliche Aufgabe bezeichnete und daß seine ganze Thätigkeit darauf abzielte.

Dieses Reich Christi hat zwar in so fern eine unsichtbare Seite und ist mithin in so fern Gegenstand des Glaubens und nicht natürlicher Wahrnehmung und Erkenntniß, als die Verbindung seiner Glieder mit Christus, ihrem Haupte, und untereinander durch das unsichtbare Band übernatürlicher Gnade geknüpft, als Christus selbst unsichtbar in seiner Kirche gegenwärtig ist und sie durch die unsichtbare Wirksamkeit des heiligen Geistes erleuchtet, heiligt, regiert und ihr dadurch übernatürliches Leben gibt und bis zum Ende aller Zeiten erhält.

Also unsichtbar ist in der Kirche die Gegenwart Christi und die Innewohnung des heiligen Geistes an sich, unsichtbar an sich alle Gnaden, sowohl die den Einzelnen zu ihrer Heiligung, als die der Kirche zum gemeinen Besten ertheilt werden, wie namentlich die Assistenz des heiligen Geistes, wodurch die Kirche unfehlbar ist, und alles dieses ist an sich nur Gegenstand des Glaubens, nicht natürlicher Wahrnehmung. Aber auch die rein innerlichen Habitualitäten und Acte der Seele, also die Tugenden und Tugendakte der Gläubigen, also namentlich ihr Glaube und ihre Liebe, in so fern sie rein innerlich sind, sind unsichtbar. Allein wenn die Kirche nach einer Seite hin unsichtbar ist, ist sie nach einer anderen Seite hin sichtbar, und gehört letzteres eben so nothwendig zum Wesen der Kirche, wie zum Wesen des Menschen nicht nur die unsichtbare Seele, sondern auch der sichtbare Leib, zum Wesen Christi des Gottmenschen nicht nur die unsichtbare Gottheit, sondern auch die sichtbare Menschheit, zum Wesen eines Sacramentes nicht nur die unsichtbare Gnade, sondern auch das sichtbare Zeichen gehört. Wer daher von einer lediglich unsichtbaren Kirche redet, spricht eine contradictio in adjecto aus und löst das Wesen der Kirche auf, wie die Doketen, indem sie die wahre Menschheit in specie die wahre Leiblichkeit Christi leugneten, den Gottmenschen, das verbum *carofactum*, und damit das Wesen des Christenthums auflösten. Diese Wahrheit werden wir in der speciellen Dogmatik in der Lehre von der Kirche theologisch näher begründen und erklären.

Hier heben wir nur das apologetisch Wichtige kurz hervor, nämlich die Nothwendigkeit resp. Congruenz, die Thatsäch-

lichkeit und die Natur der Sichtbarkeit resp. Erkennbarkeit der Kirche Christi.

A. Die Nothwendigkeit, beziehungsweise Angemessenheit der Stiftung einer Kirche und damit selbstverständlich einer sichtbaren Kirche folgt:

1. aus der Natur des Menschen als eines, nicht rein geistigen, sondern geistig-sinnlichen, als eines nicht individuell-isolirten, sondern eines gesellschaftlichen und durch die Gattungseinheit mit seinen Mitmenschen verbundenen Geschöpfes. Aus der Gesellschaft, zunächst der Familie, weiterhin des Stammes, des Volkes, der ganzen Menschheit hervorgehend, wird der Mensch auch durch die Gesellschaft, deren lebendiges Glied er ist, erzogen, gebildet, getragen und steht mit seiner ganzen persönlichen Thätigkeit und Entwickelung durchweg auf dem Boden der Gesellschaft. In seinem individuellen wie in seinem gesellschaftlichen Leben ist aber der Mensch an das Sichtbare, Sinnliche gebunden. Nur vermittelst desselben kann er auf Andere und können Andere auf ihn einwirken; er kann nicht denken ohne seine Begriffe aus dem Sinnlichen zu abstrahiren und sich der Sinnenbilder zu bedienen; er kann nicht handeln, sein inneres Leben nicht nach Außen offenbaren und dadurch wiederum nach Innen entwickeln und kräftigen, als durch Vermittelung der Sinne: kurz, weil der Mensch ein Mensch und ein Menschenkind, darum ist all' sein Leben und Wirken auch menschlich d. h. geistig-sinnlich und gesellschaftlich. Das gilt daher auch für die tiefsten Wurzel und höchste Blüthe alles menschlichen Lebens, das religiös-sittliche Leben. Es vollzieht sich nothwendig und wesentlich, nicht blos innerlich und geistig, sondern auch äußerlich und leiblich, und nicht blos individuell, sondern gesellschaftlich. Daher ist nach der Natur des Menschen alle Religion nothwendig nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich, nicht blos individuell, sondern gesellschaftlich. Aller religiöse Unterricht und alles religiöse Leben ist durch die äußeren Sinne und das gesellschaftliche Zusammenleben bedingt und vermittelt, wie auch umgekehrt das religiöse Bewußtsein, je wahrer und lebendiger es ist, um so mehr das Bedürfniß hat, sich nach Außen mitzutheilen und öffentlich und gemeinschaftlich zu bethätigen [1]).

1) Auf die Frage: Utrum religio habeat aliquam exteriorem actum — antwortet der heil. Thomas: Mens . . . humana indiget ad hoc, quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione . . . . Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad reli-

So will es auch Gott, der Schöpfer unserer Natur. Daher verlangt er, wie nach dem geoffenbarten positiven Gesetz, so auch nach dem jedem Menschen in das Herz geschriebenen Naturgesetz nicht blos einen innerlichen und individuellen, sondern auch einen äußeren und gesellschaftlichen und mithin einen öffentlichen Cultus. Nun könnte man sagen, daß zu allem dem keine besondere sichtbare Kirche nothwendig sei, sondern daß sich das religiöse Leben lediglich in der natürlichen menschlichen Gesellschaft der Familie, des Stammes, des Volkes genügend verwirklichen könne.

Auch läßt sich gewiß nicht bestreiten, daß Solches möglich ist und auch in einem gewissen Maße in der patriarchalischen Zeit und im Volke Israel wirklich war. Allein hier war eben die Familie und das Volk zugleich und zwar vorzugsweise Kirche, sichtbare Kirche, wobei aber nicht zu übersehen, daß auch schon in Israel durch die Institution des Priesterthums und des Königthums, wenn auch innerhalb der engbegränzten Volkseinheit, Kirche und Staat specifisch verschieden waren.

Für das Christenthum aber, das wesentlich Weltreligion ist, war eine für sich bestehende sichtbare Kirche als das die ganze Menschheit umfassende geistige Reich Christi, im Unterschiede von allen blos natürlichen gesellschaftlichen Verbänden und weltlichen Reichen, von Anfang an gegeben und im höchsten Grade congruent. Hiemit berühren wir bereits den zweiten Grund, daß nämlich

2. die Natur der geoffenbarten Religion und insbesondere des Christenthums eine Kirche und zwar eine sichtbare Kirche fordert. Denn die Offenbarung besteht ja eben darin, daß Gott seine unsichtbare Wahrheit und Gnade den Menschen in einer ihrer Natur angemessenen, also auch sinnlich wahrnehmbaren Weise, d. h. durch Wort und sichtbare Zeichen mittheilt. Dem ent-

---

gionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos. *S. Th.* 2. 2. q. 81, a. 7, c. Auf den aus *Joann.* 4, 23. „*Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate,*“ hergenommenen Einwand antwortet Thomas: Etiam adoratio corporalis in spiritu fit, in quantum ex spirituali devotione procedit, et ad eam ordinatur. l. c. q. 84, a. 2, ad 1. Damit ist Alles gesagt. Uebrigens ist die adoratio in spiritu et veritate, wovon der Heiland redet, ihrem vollen Sinne nach nichts weniger, als jene blos innere Gottesverehrung, welche der Rationalismus in seiner geist- und wahrheitslosen Veräußerlichung allein will gelten lassen, sondern im Gegensatz zu den wesenlosen Schatten der vorbildlichen Opfer, wie sie rechtmäßig auf Moria und unrechtmäßig auf Garizim dargebracht wurden, das Opfer Jesu Christi, das als die wahre adoratio in spiritu et veritate vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange dargebracht wird (Mal. 1, 8.).

sprechend besteht die Vollendung der göttlichen Offenbarung in der Fleischwerdung des Wortes. Wie war es doch möglich, an die Menschwerdung Gottes mit Verständniß zu glauben, und seine Kirche und deren Sichtbarkeit zu leugnen?

Nur unter der Voraussetzung, daß Gott sich jedem einzelnen Menschen unmittelbar offenbarte und daß seine Offenbarung nicht den Zweck hätte, die Menschen zu seiner Verehrung religiös zu vereinigen, wäre solches möglich.

Nun hat aber umgekehrt sich Gott ein für allemal der Menschheit geoffenbart, seine Offenbarung in Christus vollendet, um Alle auf dem Wege der Autorität und des Glaubens in der Einen Wahrheit und Gnade Christi zu vereinigen — und die Vernunft sieht mit höchster Klarheit ein, daß dieser Weg der Natur des Menschen eben so sehr, als der Weisheit und Güte Gottes angemessen ist.

Wenn demnach Gott die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit und die Spendung der Gnadenmittel der Kirche anvertraut und alle Menschen an die Kirche, als an die Säule und Grundfeste der Wahrheit und die Spenderin seiner Gnaden, gewiesen hat, so mußte er auch nothwendig seine Kirche für Alle sichtbar und erkennbar machen.

B. Dem entspricht denn auch die über jeden Zweifel erhabene welthistorische Thatsache, die mit der Geschichte der Offenbarung und Jesu Christi und des Christenthums selbst zusammenfällt.

1. Sichtbar war die Kirche des alten Bundes mit ihrem aaronitischen Priesterthum, ihrer Beschneidung, ihrem Tempel, ihrem Opfercultus. Die Kirche des neuen Bundes trägt aber per eminentiam alle Vollkommenheit der alten Kirche in sich; die Verkörperung des Unsichtbaren im Sichtbaren ist aber eine Vollkommenheit. Die Erhabenheit der Kirche über die Synagoge besteht also nicht darin, daß jene sichtbar war und diese unsichtbar ist, sondern daß in dieser die Fülle der Gnaden in einer weit vollkommeneren Sichtbarkeit erschienen ist, als Solches im alten Bunde der Fall war. Demgemäß haben auch die Propheten das messianische Reich als ein sichtbares geschildert und dessen Gründung und Ausbreitung über die ganze Welt als das Hauptwerk und Hauptmerkmal des Messias bezeichnet.

2. Demgemäß war auch das Endziel des gesammten Wirkens Christi die Stiftung der Kirche, die schon mit ihm selbst, dem Haupte derselben, in die Sichtbarkeit getreten ist. Demgemäß hat er seine Wahrheit an sein Wort und seine Gnaden und seine eigene Gegenwart an sichtbare Zeichen geknüpft; demgemäß hat er zur Verkündigung seines Wortes, zur Feier seines sacramentalischen

Opfers, zur Spendung seiner Sacramente, zur Handhabung seines Gesetzes und zur Regierung seiner Kirche das Priesterthum des neuen Bundes gestiftet, indem er den Petrus zum Hohenpriester und obersten Hirten und Grundstein seiner ganzen Kirche setzte, die Apostel aber, in der Einheit mit Petrus und in Unterordnung unter ihn, als die Säulen und priesterlichen Hirten seiner Kirche auf der ganzen Erde. Demgemäß befahl er diesen seinen Stellvertretern, sein Evangelium allen Völkern zu predigen, sie, wenn sie glauben, durch die Taufe in die Kirche aufzunehmen und zur Beobachtung seines Gesetzes anzuhalten. Hinwiederum verpflichtete er alle Gläubigen, das Wort seiner Sendboten als sein eigen Wort aufzunehmen, aus ihrer Hand die Sacramente zu empfangen, ihren Anordnungen in kirchlichen Dingen Folge zu leisten; wer aber ihnen sich widersetzt, soll von der Kirche gerichtet, aus ihr ausgeschlossen und in Folge davon Heiden und Publikanen gleichgeachtet werden. Dieser seiner Kirche sagte er voraus, daß sie, die gleich einem Lichte auf dem Leuchter und gleich einer Stadt auf dem Berge[1]) sichtbar vor der ganzen Welt dastehe, auch von der ganzen Welt, ähnlich wie er selbst, stets angefeindet sein, aber die Welt durch die Standhaftigkeit ihres Bekenntnisses überwinden werde. Daher sollen sich die Seinigen, Vorsteher, wie einfache Gläubige, nicht furchtsam verbergen, sondern ihn und seine Lehre offen und bis an die Gränzen der Erde verkündigen, vor Königen, Richterstühlen und Völkern bekennen und wenn nothwendig ihr Bekenntniß mit ihrem Blute besiegeln. Und wer ihn nicht also bekennt, ja wer sein Leben lieber hat als ihn, den will er nicht als den Seinigen anerkennen.

3. In dieser weltkundigen Sichtbarkeit tritt uns denn auch die Kirche in der Apostelgeschichte und in den apostolischen Briefen entgegen; die Offenbarung Johannis schildert in den mannigfaltigsten Bildern, wie sie, im Kampfe mit den Mächten der Welt, sichtbar und glorreich für Jesus Christus Zeugniß gibt auf der ganzen Erde und bis an's Ende der Zeiten. Der heilige Geist selbst manifestirt seine bleibende Herabkunft über die sichtbare Kirche durch sichtbare Zeichen, und sofort beginnt Petrus und beginnen alle Apostel mit ihm die öffentliche und feierliche Verkündigung des Evangeliums, die Spendung der Sacramente, die Feier des heiligen Opfers, die Handhabung der Disciplin und des kirchlichen Gerichtes, dessen innere Kraft Gott selbst durch Strafwunder bestätigt. Die Vertreter der Kirche be-

1) Matth. 5, 14.

kennen den Glauben und legen mit großer Autorität Zeugniß für Christus, seine Lehre und Stiftung ab, vor Obrigkeiten und Völkern. Die katholische Mission verbreitet die Kirche über die ganze Welt in derselben Form und Weise und durch dieselben Mittel, wie sie nach Christi Wort und Verheißung in Jerusalem ihren Anfang genommen. Von Anbeginn an betrachtete die Kirche Christi es als ihre erste Pflicht, ihren Herrn und Heiland öffentlich vor aller Welt zu bekennen.

4. Seitdem steht die Kirche sichtbar und von Allen gekannt mitten in der Welt, offenkundig für Alle, geliebt und geehrt von den Einen, verleugnet, verspottet, verfolgt von den Anderen, aber Niemanden verborgen, so daß es eine weltkundigere Thatsache nicht gibt, als die Existenz und die Sichtbarkeit dieser Kirche, die von sich selbst überall, immer und ununterbrochen bekennt, daß sie die von Christus gestiftete und mit der Verkündigung seiner Lehre und dem Vollzuge seines Heilswerkes beauftragte Kirche ist.

C. Wenn die Kirche als sichtbar bezeichnet wird, so versteht es sich von selbst, daß diese Sichtbarkeit nicht blos darin besteht, daß die Kirche als eine Vereinigung von Menschen mit ihren Vorstehern, ihrem äußeren Cultus und allen ihren äußeren Handlungen sinnlich wahrgenommen werden kann; es ist vielmehr damit auch und hauptsächlich ausgesprochen, daß aus diesem sinnlich Wahrnehmbaren die darin zu Tage tretenden Eigenschaften der Kirche erkannt und daraus mit vernünftiger Gewißheit der Schluß gezogen werden kann, daß sie die wahre Kirche Christi sei. Deßhalb unterscheiden die Theologen die sinnfällige und die intelligible Sichtbarkeit der Kirche (visibilitas *sensibilis* et *intelligibilis*).

Sensibiliter sichtbar an der Kirche sind eben Petrus und die Apostel, ihre Nachfolger, die Päpste und die Bischöfe, die Menge der Gläubigen, ihre äußere Handlungen des Bekenntnisses, des Cultus, des Kirchenregimentes des kirchlichen Lebens.

Intelligibiliter sichtbar ist dagegen alles das, was die Vernunft aus diesem sinnlich Wahrnehmbaren bezüglich des Wesens und der Eigenschaften der Kirche, namentlich bezüglich ihrer Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, Apostolicität, und daraus weiterhin bezüglich ihres göttlichen Ursprungs und übernatürlichen Wesens erschließen kann.

Wenn wir also sagen, die Kirche ist sichtbar, so drücken wir dadurch aus, daß aus dem, was von der Kirche sinnlich wahrnehmbar ist, mit vernünftiger Gewißheit erschlossen werden kann,

daß diese sichtbare Gemeinschaft von Menschen wahrhaft die Kirche Christi ist, und daß dieselbe die göttliche Kraft und Wirksamkeit Jesu Christi eben so offenbart, wie die natürliche Schöpfung die Macht und Weisheit ihres Schöpfers und die vernünftigen Handlungen eines Menschen die Existenz und Vernünftigkeit seiner Seele manifestiren [1]).

Endlich versteht es sich von selbst, daß die Kirche, sowie sie der Stiftung Christi und ihrem nothwendigen Zwecke gemäß allezeit besteht (perpetuitas ecclesiae) auch allezeit in gleicher Weise sichtbar ist [2]).

II. Obwohl alle äußeren und inneren Criterien der göttlichen Offenbarung überhaupt und des Christenthums insbesondere auch für die Kirche zeugen, da nur in ihr das wahre Christenthum mit allen Beweisen seiner Göttlichkeit wirklich ist, so führt man dennoch mit Recht die sichtbaren Merkmale der wahren Kirche auf die vier großen, vom Niceno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntniß hervorgehobenen Eigenschaften der Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit und Apostolicität zurück. Denn dieses sind die Grundeigenschaften, welche, wie wir bereits sahen [3]), einer für die ganze Menschheit gegebenen göttlichen Offenbarung und deßhalb in eminentester Weise dem Christenthum wesentlich eigen sind und welche Christus seiner Kirche nach der Lehre des Glaubens, und dem Zeugnisse unzweifelhafter Geschichte wirklich verliehen hat.

---

1) Hieraus ist auch klar, daß die sichtbaren Merkmale der Kirche keineswegs etwas blos Aeußerliches und etwas Zufälliges sind, sondern daß sich vielmehr in ihnen das innere und übernatürliche Wesen der Kirche offenbart, ihre Verbindung mit Christus ihrem unsichtbaren Haupte, ihre Belebung und Leitung durch den heiligen Geist, die innerlichen und übernatürlichen Tugenden ihrer Mitglieder. Die theologische Begründung und Erklärung der Kirche als des sichtbaren Reiches und Leibes Christi und des Verhältnisses, worin das Unsichtbare und Sichtbare zu einander stehen, werden wir in der speciellen Dogmatik behandeln. Daselbst werden wir auch die durch den Protestantismus aufgekommene falsche Trennung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche beleuchten und widerlegen.

2) Näheres hierüber unten und in der Lehre von der Kirche. Auch die Reformatoren lehrten die *perpetuitas* ecclesiae, konnten sie aber nur von der unsichtbaren Kirche festhalten, während sie die Behauptung verfochten und verfechten mußten, daß die sichtbare Kirche verderben und untergehen könne. Zu diesem Behufe beriefen sie sich namentlich auf die Schriftstellen vom Antichrist, welche aber im Gegentheil lehren, daß die Kirche auch zur Zeit des Antichrist in voller Sichtbarkeit existirt und auf der ganzen Erde mit demselben kämpft. Daß der Papst aber der Antichrist und die römische Kirche sein Reich sei, war im Reformationszeitalter und in den nächsten Jahrhunderten allgemeine, fast wie ein Dogma behandelte Lehre der protestantischen Kirchen. — 3) §. 47.

Diese Eigenschaften sind zugleich sichtbare und stets gegenwärtige Merkmale, welche für jeden Menschen leicht und sicher erkennbar sind und woran die wahre Kirche Christi von allen von ihr getrennten christlichen Religionsgemeinschaften mit voller Gewißheit unterschieden werden kann.

Sie tragen überdies die Bürgschaft ihres göttlichen Ursprungs in sich selbst, so daß die Kirche, der sie eigen sind, sich dadurch vor jeder gesunden Vernunft unmittelbar als Werk Gottes ausweist, weil sich die thatsächliche Existenz dieser Eigenschaften nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur aus einer übernatürlichen Wirksamkeit Gottes erklären läßt [1]).

1) So wie die wahre Kirche Christi nothwendig die genannten vier Merkmale an sich trägt, eben so ist jede Häresie nothwendig derselben beraubt. Davon ist die Folge, daß nie eine andere Gemeinschaft es wagte, diese Eigenschaften als Merkmale der wahren Kirche aufzustellen und für sich in Anspruch zu nehmen. Die Augsburgische Confession (art. 7.) insbesondere erklärt bezüglich der Kirche: Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est, consentire de doctrina Evangelii et de administratione sacramentorum. In dieser Definition sind die inneren und nothwendigen Widersprüche des protestantischen Kirchen-Begriffs vereinigt und zugleich möglichst verhüllt. An sich verträgt sich mit der protestantischen Grundlehre von der Rechtfertigung durch die *sola fides* nur eine unsichtbare Kirche, der Alle und nur jene angehören, welche durch den Glauben gerechtfertigt (oder nach calvinischer Lehre prädestinirt) sind. Das ist dann die congregatio sanctorum, von der man sagen kann, sie sei una und sancta und perpetuo mansura. Das konnte aber den Reformatoren nimmer die sichtbare Kirche sein, denn einestheils sind die „Heiligen" d. h. die Justificirten oder Prädestinirten nur Gott bekannt; anderntheils aber war ja nach ihnen die sichtbare Kirche seit einem Jahrtausend dem Irrthum und dem Verderben anheimgefallen, ja die Kirche des Antichrist geworden. Hier konnte nur die ohnehin im Systeme liegende Lehre von der unsichtbaren Kirche helfen. Vor Luther, sagte man, war die wahre Kirche unsichtbar. Sie bestund in jenen gerechtfertigten und prädestinirten Seelen, die allezeit auf Erden, auch im Papstthum vorhanden waren. Nun waren aber thatsächlich die von den Reformatoren gestifteten Gemeinschaften sichtbar und behaupteten, die wahre Kirche zu sein. Hier half nun ein anderer Gedanke. Obwohl die Kirche an sich und wesentlich unsichtbar ist, so kann sie doch zufällig auch in die Sichtbarkeit treten, indem die Glieder der unsichtbaren Kirche sich auch äußerlich zu einer sichtbaren Gemeinschaft verbinden. So, meinte man, sei in den ersten Jahrhunderten die wahre Kirche Christi auch sichtbar gewesen; unter dem Papstthum aber sei sie unsichtbar geworden und erst durch die Reformatoren und ihre Beschützer wieder in die Sichtbarkeit getreten, indem sich die wahren Gläubigen vereinigten und entweder durch die Gemeinden oder durch die Fürsten und die Stadtmagistrate, als die Vertreter

Fassen wir das gegenseitige Verhältniß dieser vier Grundeigenschaften und Merkmale der Kirche zu einander näher in's Auge,

---

der Gemeinde, Diener zur Predigt des wahren Evangeliums und zur rechten Verwaltung der Sacramente, auch zur Handhabung der Zucht aufstellten. Hiemit hatte man eine sichtbare Kirche mit einem sichtbaren ministerium ecclesiasticum und sichtbarem Cultus. Allein so gewiß ein eigentliches von Christus eingesetztes besonderes Lehramt und Priesterthum und somit eine auf göttlicher Einsetzung beruhende sichtbare Kirchenverfassung sich mit der reformatorischen Grundlehre von der *sola scriptura*, der *sola fides* und dem einzigen und allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen absolut nicht verträgt, so gewiß konnte auch diese ganze sichtbare Kirche und Kirchenverfassung nur als ein zufälliges und rein menschliches Werk angesehen werden. Und je mehr in den sichtbaren protestantischen Kirchengemeinschaften Uneinigkeit in der Lehre, ja offener Unglaube und Verfall des christlichen Lebens zu Tage trat, um so mehr sah man sich immer wieder auf die „unsichtbare Kirche" oder „Reich Gottes", die Kirche als Reich und Leib Christi im Gegensatz zur äußerlichen, sichtbaren „anstaltlichen" Kirche hingewiesen. Und welche Versuche man immer machte, eine Kirche und kirchliche Autorität zu gewinnen, zu welchem Behufe man in der ausgiebigsten Weise die betreffenden Zeugnisse der Schrift und Väter in Anspruch nahm, der Versuch mußte immer wieder scheitern. Nichts desto weniger lehrten die Reformatoren und sprachen es auch ihre Bekenntnisse aus, daß ihre sichtbare Kirche die wahre Kirche Christi sei, die aus ihrer langen Unsichtbarkeit nun wieder in die Sichtbarkeit getreten. Allein unmöglich konnten sie nun auf diese sichtbare Kirche die im Glaubensbekenntniß angegebenen Eigenschaften anwenden. Daher setzte man an deren Stelle die beiden Merkmale der rechten Predigt und Sacramentsspendung. Nun kann aber nichts evidenter sein, als daß dieses nimmermehr, als nur durch eine völlig unberechtigte petitio principii, äußeres Merkmal der wahren Kirche sein kann. Denn das Merkmal muß ja bekannter sein, als die Sache, welche dadurch erkannt werden soll. Nun will ich aber die wahre Lehre und die rechten Heilsmittel eben durch die wahre Kirche kennen lernen; wenn ich sie aber ohne Kirche eben so gut kenne, dann bedarf ich der Kirche nicht. Wir sagten, nur durch eine *petitio principii* könne die rechte Predigt und die rechte Sacramentspendung als äußeres Merkmal der Kirche erscheinen, wenn man nämlich eben voraussetzt, eine bestimmte Predigt und eine bestimmte Form der Sacramentspendung sei die allein wahre. Und so geschah es im Reformationszeitalter wirklich. Man sagte: die Lehre vom allein seligmachenden Glauben, allein aus der Schrift geschöpft, ist die wahre Lehre, die *communio sub utraque specie* die rechte Sacramentsverwaltung. Das war dann das doppelte äußere Zeichen, woran man die wahre Kirche anerkannte. Wenn Luther sieben Merkmale der wahren Kirche aufstellte: 1) rechte Predigt; 2) rechte Taufe; 3) rechtes Abendmahl; 4) rechten Gebrauch der Schlüsselgewalt; 5) rechte Wahl der Prediger; 6) öffentlichen Psalmengesang, Gebet und Katechese in der Landessprache und 7) Bedrängniß von Innen und Außen, so ist das nur eine weitere Specificirung jener beiden Merkmale. Nur das letztere Merkmal ist in gewisser Beziehung ein äußeres Merk-

so ergibt sich sofort, daß dieselben einander, jedoch in verschiedener Weise, gegenseitig bedingen und bestätigen. Denn nur die Kirche, welche sich thatsächlich durch ihre Dauer, ihre Verfassung und ihr Glaubensprincip als die apostolische ausweist, trägt auch das Merkmal der Einheit und Allgemeinheit und dadurch das Siegel ihrer Göttlichkeit an sich; und umgekehrt ist ihre Apostolicität der evidente Grund ihrer Einheit und Allgemeinheit. Da ferner die ganze Heiligkeit der Kirche aus ihrem Glauben hervorwächst, dieser aber die durch die Einheit und Allgemeinheit beglaubigte apostolische Autorität zur Voraussetzung hat, so ist klar, daß auch die Heiligkeit und die apostolische und katholische Einheit einander gegenseitig bestätigen und erklären.

III. Deuten wir nun den Nachweis der Wahrheit der Kirche aus den genannten vier Merkmalen an.

A. Am kürzesten und peremtorisch ist der Beweis aus der Apostolicität. Derselbe läßt sich auf drei Punkte zurückführen:

1. Nur die katholische Kirche ist apostolischen Ursprungs. Sie allein ist die von Christus in und durch Petrus und die Apostel gegründete Kirche, die in ununterbrochener Continuität fortbesteht bis auf den heutigen Tag[1]). Alle anderen jetzt noch bestehenden schismatischen und häretischen Genossenschaften sind erst lange nach den Aposteln durch Lostrennung von der apostolischen Kirche entstanden; die Häresien und Schismen des Alterthums, mit Ausnahme schwacher zum Denkmal katholischer Wahrheit erhaltener Ueberreste, längst verschwunden.

2. Nur die katholische Kirche bewahrt die apostolische Verfassung grundsätzlich in ihrer ganzen Integrität, thatsächlich in ihrer vollen und unbestreitbaren Legitimität[2]). Alle

---

mal, aber für sich allein absolut ungenügend, und in seiner Anwendung unbegründet. Aehnlich haben im Alterthum die Donatisten ihre kleine Zahl als Merkmal aufgestellt, daß sie als pusillus grex die wahre Kirche seien; haben die Circumcellionen das Martyrium geltend gemacht. Das Nähere in der Lehre von der Kirche.

1) Auf kein Merkmal haben sich die Väter den Häretikern gegenüber so oft und zuversichtlich berufen, als hierauf: Qui estis vos, unde et quando venistis? Ubi tam diu latuistes? *Tertull.*, Praescr. c. 35 .. Ex hoc ipso, quod posterius instituti sunt, eos se esse indicant, quos futuros Apostolus praenunciavit. *Hieronymus* adv. Lucif. i. f. Die späteren Theologen führen dieses Moment besonders als *nota antiquitatis* auf. Vergl. z. B. *Bellarm.* De Eccles. lib. 3, c. 5.

2) Wir werden in der Lehre von der Tradition und der Glaubensregel sehen, daß das ganze christliche Alterthum mit dem apostolischen Ursprung die apostolische Succession des Episkopates, insbesondere des obersten Episkopates Petri, als ersten und peremptorischen Beweis der Wahrheit geltend machte. Die

anderen christlichen Parteien haben, theils principiell, theils thatsächlich, mit der apostolischen Grundverfassung der Kirche gebrochen und versagen der rechtmäßigen kirchlichen Autorität den gläubigen Gehorsam.

3. Nur die katholische Kirche bewahrt unwandelbar die apostolische Glaubensregel, nämlich die durch das rechtmäßige apostolische Lehramt authentisch und unfehlbar erklärte apostolische Tradition. Alle häretischen und schismatischen Gemeinschaften verwerfen diese apostolische Glaubensregel, ganz oder theilweise, principiell oder factisch, und sind eben nur dadurch entstanden, daß sie dieselbe (gewöhnlich zuerst thatsächlich und dann auch principiell) verwarfen[1]).

Bei dieser Beweisführung wird allerdings, wie oben bemerkt, die Thatsache der apostolischen Gründung, der apostolischen Verfassung und des apostolischen Glaubensprincips der Kirche aus der Geschichte Jesu Christi und seiner Apostel als bewiesen vorausgesetzt; in so fern trägt die bloße Apostolicität nicht den Beweis ihrer göttlichen Einsetzung und Verbeistandung in sich selbst, wohl aber, wie bereits gesagt, in Verbindung mit der Einheit und Katholicität[2]).

---

späteren Theologen pflegen dieses Moment besonders als die *nota ex successione episcoporum in Romana ecclesia* aufzuführen. *Bellarm.* l. c. c. 8.

1) Principiell und vollständig verwerfen die apostolische Glaubensregel, nämlich die auf rechtmäßiger Succession in die apostolische Amtsgewalt gegründete Lehrautorität, alle Diejenigen, welche dem Privaturtheil oder der Wissenschaft die letzte Entscheidung in Glaubenssachen zuschreiben, mögen sie nun, wie die Protestanten, die heilige Schrift allein, oder wie die Jansenisten und neuesten Häretiker, Schrift und Tradition als Glaubensquelle anerkennen. Die schismatischen Griechen erkennen zwar grundsätzlich die höchste Lehrautorität des kirchlichen Lehramtes an, haben auch eine giltige Succession der Weihe; aber, vom apostolischen Stuhle getrennt, ist die schismatische Kirche, und zwar nach ihrer eigenen Lehre, eines höchst entscheidenden kirchlichen Lehramtes beraubt, auch außer Stand ein ökumenisches Concil zu halten; abgesehen davon, daß der schismatische Episkopat, zumal in Rußland, im Zustande vollendeter Unfreiheit der weltlichen Gewalt gegenüber sich befindet.

2) Denn wenn die Einheit und Katholicität der Kirche aus blos natürlichen Ursachen sich nicht erklären läßt, so ist auch die unmittelbare und werkzeugliche Ursache derselben, nämlich der Bestand des kirchlichen Lehramtes und insbesondere des apostolischen Stuhles in seiner die katholische Einheit durch alle Jahrhunderte tragenden und verwirklichenden Kraft und Wirksamkeit, nicht aus rein natürlichen Ursachen, sondern nur aus dem Beistande und der Wirksamkeit Gottes vernünftiger Weise erklärlich. Darum kann man mit vollem Rechte sagen, daß alle Argumente für Christenthum und Kirche auch für die göttliche Stiftung und Verbeistandung, wie der katholischen Hierarchie über-

B. Die Einheit, von der hier die Rede und welche Christus selbst als das Hauptmerkmal bezeichnet hat, woran die Welt ihn als Gott und sein Werk als göttlich erkennen soll [1]), ist die innerliche und äußerliche, allseitige und vollkommene Einheit der ganzen Kirche in Allem, was Christus gelehrt und gestiftet hat.

Es ist also eine Einheit, nicht lediglich in äußeren Cultusformen oder im äußeren Kirchenregiment, sondern im Bekenntnisse, und zwar dem gläubigen Bekenntnisse der ganzen, das ganze Gebiet religiöser und sittlicher Wahrheit umfassenden, Glaubens- und Sittenlehre Christi, und zwar auf Grund der von der Kirche repräsentirten göttlichen Autorität Christi.

Nun kann nichts gewisser sein als die Thatsache, daß diese Einheit nur in der katholischen Kirche wirklich, nur in ihr möglich [2]), in allen anderen Religionsgenossenschaften aber weder wirklich, noch möglich ist [3]). Aber auch das ist einleuchtend, daß sich diese thatsächlich bestehende Einheit nur aus der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes vernünftiger

---

haupt, so per eminentiam ihres Hauptes und Fundamentes, des apostolischen Stuhles beweisen; daß deßhalb namentlich auch der wunderbare Bestand des apostolischen Stuhles ein Argument für die Gottheit Christi ist, der ihn in der Person Petri gegründet hat. Dieses weist u. A. nach *Perrone*, De divinitate Jesu Christi, Vol. 3, Sect. 2. edit. Taurin. ap. Marietti 1870, p. 161 sq. — 1) Joann. 17, 21.

2) Daß in der katholischen Kirche in der Einheit des Glaubens, der Liebe und des kirchlichen Gehorsams die größte Freiheit und Mannigfaltigkeit auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Wissenschaft besteht, beeinträchtigt diese Einheit nicht, sondern ist vielmehr eine Frucht und eine Bewährung dieser wahren und lebendigen Einheit. Auch die Existenz Ungläubiger in der katholischen Kirche beeinträchtigt selbstverständlich deren Glaubenseinheit eben so wenig, als die Existenz von Sündern deren Heiligkeit. Daß übrigens in der katholischen Kirche in Clerus und Volk ein fester und lebendiger Glaube die Regel, das Gegentheil eine meistens durch außerkirchliche Einflüsse verursachte sporadische Ausnahme ist, hat sich in allen Zeiten großer Prüfungen und auch wieder in der Gegenwart erprobt.

3) In der russischen Kirche, wo die eiserne Gewalt des Staates und eine längst erstarrte Ueberlieferung eine äußere Uniformität erzwingt, ist die innere Glaubenseinheit nicht vorhanden, vielmehr durch ein weit verbreitetes Sectenwesen aufgehoben. Die äußerliche Union verschiedener protestantischer Confessionen durch die Einheit eines vom Staate getragenen Kirchenregiments, oder auch äußerer Cultus- oder Bekenntnißformularien, ist das gerade Gegentheil der wahren Einheit. Wo der Mittelpunkt der Einheit fehlt, den Christus gesetzt hat, ist eben wahre Glaubenseinheit unmöglich.

Weise erklären läßt, daß daher dieselbe ein großes moralisches Wunder ist[1]).

C. Die Katholicität ist in so fern in der Einheit enthalten, als jene eben die Einheit aller Glieder der Kirche in Allem, was zum Glauben und kirchlichen Gehorsam gehört, ausspricht.

Allein die Katholicität fügt zu dieser Einheit noch das Moment hinzu, daß diese vollkommene Einheit nicht etwa blos eine irgendwie beschränkte ist, sondern die ganze Menschheit, sowohl in ihrer zeitlichen Dauer, als in ihrer räumlichen Verbreitung, in allen ihren Stämmen und Völkern umfaßt[2]).

---

1) Die katholische Einheit erklärt sich durchaus nicht aus der blos äußerlichen Verfassungsform der katholischen Kirche; sonst könnte man dieselbe nachahmen. Keine blos fingirte Unfehlbarkeit eines höchsten Glaubensrichters kann und wird je einen wahren und innerlichen Glaubensgehorsam finden; keine menschliche Autorität wird jemals im Stande sein, eine Einheit der Ueberzeugung auch nur in einem beschränkten Kreise und für einige Decennien hervorzubringen. Eine Autorität wird sich dann gegen die andere erheben, und jede Autorität wiederum durch die Eifersucht und Willkür der Einzelvernunft gestürzt und illusorisch gemacht werden. Die katholische Einheit erklärt sich nur aus dem übernatürlichen Glauben, sowohl in den Trägern der Autorität, als in den Gliedern der Kirche. Nur die wirklich durch Gott gesetzte und durch seinen Beistand unfehlbare Autorität hat die Kraft und den Muth den Glauben zu gebieten, den sie selbst in sich trägt, und nur der von Gott der Seele eingegossene Glaube erzeugt die freudige und zweifellose Zustimmung zur Lehre der Kirche. Die katholische Glaubenseinheit ist nicht eine äußerliche Form, sondern innerliche, bis zum Martyrium starke Ueberzeugung. Sie ist nicht das Werk geistiger Herrschsucht auf der einen und geistigen Servilismus auf der anderen Seite; vielmehr ist es derselbe übernatürliche Glaube, der Lehrende und Hörende in derselben Wahrheit vereinigt. Auch ist in den katholischen Völkern und Individuen mehr, als irgendwo, Freiheitssinn und Selbstständigkeit des Denkens und Wollens zu Hause, wie die Geschichte aller Jahrhunderte und aller Zeiten beweist. Derselbe Glaube, der die Geister an die göttliche Autorität bindet, entbindet sie von der Knechtschaft menschlicher Autoritäten und des herrschenden Zeitgeistes. Die beständig vorhandene Thatsache der katholischen Glaubenseinheit ist mithin ein sichtbarer Erweis von der Uebernatürlichkeit des katholischen Glaubens.

2) Die Katholicität hat demnach die Einheit zur Voraussetzung. Wo also die Einheit fehlt, kann die Katholicität sich nimmer finden; dagegen geht keineswegs die Katholicität im Begriffe der Einheit auf; es würde daher eine auf einen kleineren Kreis beschränkte Einheit nicht katholisch sein. Hieraus ergibt sich namentlich, daß der Protestantismus, welchem thatsäch-

Nun ist es aber Thatsache, daß die Katholicität nur der Kirche eigen ist, die ein für allemal die katholische genannt wird und ist [1]),

---

lich und nach seinen Principien die positive Einheit fehlt, auch nothwendig der Katholicität entbehrt. Mögen daher auch protestantische Denominationen und Individuen über die ganze Welt verbreitet sein — was übrigens nicht der Fall ist — eine weltumfassende protestantische Einheit bleibt unmöglich. Umgekehrt, wenn auch das russische Schisma — was aber nicht der Fall ist — eine wahre Einheit hätte, das Merkmal der Katholicität ginge ihm durch seine nationale Beschränktheit gänzlich ab. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß die bloße s. g. innere Katholicität keineswegs unser Merkmal der Katholicität constituirt, wie die Donatisten behaupteten, ungeachtet der Beschränkung ihrer räumlichen Ausdehnung, deßhalb katholisch zu sein, weil sie die ganze Lehre Christi besäßen.

1) Die Katholicität der Kirche wird weder dadurch beeinträchtigt, daß heidnische Völker der Predigt der Kirche langen Widerstand entgegensetzten, zum Theile noch entgegensetzen, und daß in Folge davon die Mehrzahl der Menschen noch heidnisch ist; noch dadurch, daß stets von der Kirche Viele abfielen und in Häresie und Schisma verharren. Alles dieses liegt in der Natur der Dinge, dem Gange der göttlichen Providenz und ist ausdrücklich von Christus vorhergesagt. Allein nichts desto weniger ist die Kirche in jedem Zeitraume ihrer Geschichte wahrhaft katholisch und auch als solche zu erkennen. Das ergibt sich namentlich aus folgenden Thatsachen: 1. die katholische Kirche allein hat sich, von Anbeginn an, ununterbrochen, bis auf den heutigen Tag berufen und verpflichtet gewußt, allen Völkern das Evangelium zu verkünden. 2. Diese Pflicht hat sie allezeit wirklich erfüllt, indem sie zu allen Völkern, sowie sie auf dem Schauplatz der Geschichte auftraten, ihre Missionäre sendete. Heute umfaßt die katholische Missionsthätigkeit wirklich die ganze Erde, so weit sie bekannt und zugänglich ist. 3. Die katholischen Missionäre haben allezeit ihr Amt in der Weise der Apostel und mit apostolischen Tugenden verwaltet, meistens ohne Unterstützung weltlicher Mächte, unter Entbehrungen und Verfolgungen, lediglich durch geistige und übernatürliche Mittel; viele von ihnen sind Martyrer geworden und überall wurde, und wird bis auf diese Stunde, der Boden der katholischen Missionen durch das Blut zahlreicher Martyrer befruchtet. 4. Die katholische Kirche und sie allein hat wirklich alle jene großen und bevorzugten Völker, welche die Träger der welthistorischen Entwickelung der Menschheit und ihrer Gesittung sind, zum Christenthum bekehrt: die antiken Culturvölker des Orientes und des Occidentes, die germanischen, celtischen, slavischen Völker. Es ist daher eine strikte historische Wahrheit, daß wo immer das Christenthum besteht, auch in den jetzt protestantischen oder schismatischen Ländern, es durch die katholische Kirche eingeführt wurde. Das gilt namentlich auch von Amerika, wo die merkwürdige, zu wenig beachtete Thatsache unleugbar ist, daß überall, wo die europäische Einwanderung, wie in Süd- und Mittel-Amerika, eine katholische war und die katholische Kirche sich der Eingeborenen annahm, diese Eingeborenen, vielfach mit den Europäern vermischt, sich erhielten und christlich wurden; während in Nordamerika, wo die Einwanderung eine vorherrschend protestantische

aber eben so unzweifelhaft allen häretischen und schismatischen Denominationen fehlt[1]).

war, fast die ganze Urbevölkerung durch die über sie hereinbrechende unchristliche Civilisation ausgerottet wurde und im Aussterben begriffen ist. Nur China, Japan und Indien widerstehen im großen Ganzen noch dem Christenthum; aber gerade in diesen ungeheueren Reichen hat die katholische Kirche in den letzten Jahrhunderten durch ihr apostolisches Wirken und ihr Martyrium in glänzender Weise als die Kirche Gottes sich bewährt. Vielleicht wird die vollständige Bekehrung dieser letzten Bollwerke des Heidenthums mit dem Siege der Kirche über das europäische Antichristenthum zusammenfallen, als letzte und größte Manifestation ihrer göttlichen Kraft. Der Muhamedanismus hat im großen Ganzen in seinen heimathlichen Sitzen dem Christenthum sich am unzugänglichsten erwiesen. Ob an dieser, großentheils aus abtrünnigen Christen und Juden entstandenen, Muhamedanischen Welt sich auch noch Gottes Erbarmung offenbaren wird, oder ob der Muhamedanismus, wie in seiner ersten Ausbreitung, so auch in seinem ganzen Verlauf vorzugsweise eine Manifestation der göttlichen Strafgerechtigkeit sein wird, ist uns verborgen. Wir hoffen das Erstere. Daß die Kirche auch die Muhamedaner bekehren kann, ist thatsächlich in vielen trostreichen Beispielen erwiesen. Daß es Völker gebe, die für das Christenthum nicht geeignet, sondern dem Muhamedanismus von der Vorsehung zugetheilt seien, ist eine durch und durch unchristliche und unwahre Ansicht. — Aus allem Gesagten ist klar, daß die katholische Kirche stets sich als die katholische bewährte und daß, wenn bereits heute der jüngste Tag käme, durch sie und durch sie allein das Wort Christi (Matth. 24, 14.) erfüllt wäre, daß das Evangelium allen Völkern der Erde würde verkündet werden. Nicht blos gilt das von allen Heidenvölkern; auch den Muhamedanern, Juden, Häretikern und Schismatikern hat die Kirche zu allen Zeiten die Wahrheit verkündet und sie zum Eintritt in sie mit apostolischer Liebe aufgefordert: *in testimonium illis et gentibus. (Marc. 6, 11.)* Auf die Thatsache, daß die Kirche auch numerisch stets zahlreicher war und ist, als alle Häretiker und Schismatiker zusammengenommen, brauchen wir daher nicht einmal in erster Reihe Gewicht zu legen. Wohl aber ist noch geltend zu machen, daß die Kirche trotz aller Hindernisse und theilweiser Verluste sich stetig immer weiter ausbreitet. Man vergleiche z. B. die Gränzen der Kirche am Anfang des 16. Jahrhunderts mit denen, welche sie in der Gegenwart hat.

1) Alle Stifter und Verbreiter der Häresien und Schismen haben ihre Anhänger — das ist unbestreitbare Thatsache — nicht dadurch gewonnen, daß sie heidnische Völker zum Christenthum bekehrten, sondern dadurch, daß sie Christen zum Abfall von der Kirche brachten, der ihre Vorfahren das Licht des Evangeliums und alle Wohlthaten des Christenthums verdankten. Cum hoc sit negotium illis, non Ethnicos convertendi, sed nostros evertendi; hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem operentur; quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione. Nostra evodiunt, ut sua aedificent. *Tertull.* de praescr. 42. Die griechische Kirche hat seitdem sie schismatisch ist, keine

Nicht minder ist klar, daß auch die Katholicität nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur aus der Göttlichkeit des Christenthums und der in der Kirche wirksamen göttlichen Macht ihres Stifters und Hauptes vernünftiger Weise erklärbar ist[1]).

Heiden mehr bekehrt, wohl aber ist der, von Häresie und Schisma verwüstete und geknechtete, einst so herrliche christliche Orient an den Muhamedanismus verloren gegangen. Rußland wurde nicht von dem schismatischen, sondern von dem mit Rom vereinigten Konstantinopel aus zum Christenthum bekehrt. Die schismatisch russische Kirche ist reine Staatskirche und hat nur so weit Wirksamkeit, als die politische Gewalt Rußlands reicht, und selbst innerhalb der Gränzen Rußlands ist ihre Mission unter den Heiden unfruchtbar. Der Protestantismus hat die längste Zeit keine Heidenmission gehabt, ja zum Theil grundsätzlich verworfen. Seit dem Anfange unseres Jahrhunderts ist zwar die Geschäftigkeit der Missions- und Bibelgesellschaften überaus groß, aber trotz der ungeheuersten Geldmittel und aller weltlichen Unterstützung ohne Erfolge, wie auch diese Art der Missionsthätigkeit mit der der Apostel und apostolischen Männern aller Zeiten nichts gemein hat. Wohl aber ist die Glaubensspaltung vielleicht das größte Hinderniß für die Ausbreitung des Christenthums. Auch ist die Art und Weise, wie sich Häresien und Schismen verbreiten, gänzlich und specifisch verschieden von der Art der Ausbreitung der Kirche. In der Regel entstehen jene durch eine plötzliche Umwälzung, welche, im Bunde mit dem Zeitgeiste, unterstützt durch günstige politische und sociale Verhältnisse, oft große Massen, ganze Völker und Reiche mit sich fortreißt. Dann tritt ein Stillstand der Bewegung, hierauf der allmälige und unaufhaltsame Zerfall ein. Die Kirche dagegen ist nie und nirgends durch solche plötzliche Katastrophen verbreitet worden, sondern langsam, wie das Senfkorn zum Baume erwächst, der Sauerteig das Mehl durchsäuert, fast immer unter dem Widerstreben des Zeitgeistes und aller irdischen Mächte. Daher ist auch ihr Fortschritt stetig und ihr Bestand unvergänglich, trotz aller äußeren Bedrängnisse und inneren Calamitäten. Das ganze oben ausgeführte Argument aus der Verbreitung und Erhaltung des Christenthums hat daher allein in der katholischen Kirche seine Wahrheit und leidet auf sie allein Anwendung. Cf. *Perrone*, Praelect. theol. I, pars. 2, prop. 9 & 10.

1) Daß die katholische Kirche alle Völker und Zeiten umfaßt ist ein Beweis, daß ihr jene innere Universalität Christi und des Christenthums eigen ist, wovon wir oben sprachen. Vgl. S. 451, Note 1. Alles Menschliche zersplittert sich immer wieder in partikularen und namentlich nationalen Interessen. Der humanitäre Naturalismus unserer Zeit redet zwar viel von der Einheit der Menschheit und dem Bruderbunde aller Völker; allein in dem Maße, als das Band der katholischen Einheit und der Einfluß des Christenthums schwindet, steigt überall der einseitigste nationale Hochmuth und treten die Völker gegen einander in permanenten Kriegszustand. Damit hängt das Streben nach der Gründung großer Weltreiche in altheidnischer Weise enge zusammen.

Das wesentliche Correlat der Katholicität der Kirche ist ihre Freiheit von den nationalen weltlichen Gewalten und von jeder nationalen Exclusivität. Nun ist es aber allein die katholische Kirche, welche thatsächlich ihre Selbstständigkeit und Freiheit allen Mächten der Welt und allen Völkern der Erde gegenüber allezeit vertheidigt und behauptet hat, ja lieber jedes Martyrium erdulden, als sich irdischen Schutz und irdisches Wohlsein mit Darangabe ihrer Freiheit und ihres katholischen Wesens erkaufen wollte [1]). Dem steht die eben so ausnahmslose und unbestreitbare Thatsache gegenüber, daß alle Häresien und Schismen immer bereit, ja bestrebt waren, für weltlichen Schutz die kirchliche Freiheit zu opfern, und daß sie damit immer und immer wieder einen nationalen Charakter angenommen haben [2]). Uebrigens ist die Unabhängigkeit der Kirche von weltlicher Gewalt und nationaler Ausschließlichkeit nicht blos ein wesentliches Correlat und eine Grundbedingung ihrer Katholicität, sondern auch aller ihrer anderen wesentlichen Eigenschaften, der Apostolicität, Einheit, Heiligkeit, weil ihrer Wesenheit als der Kirche Jesu Christi, des Erlösers der ganzen Menschheit, der ge-

1) Von dem an Martyrien, aber auch an Siegen reichen Kampfe der katholischen Kirche, und an ihrer Spitze des Papstes, für ihre von Gott gegründete und gewollte Freiheit ist die ganze Kirchengeschichte ein einziges großes Zeugniß. Auch die göttliche Vorsehung hat wunderbar und sichtbar über die Freiheit der Kirche gewacht. Daher die Fügung, daß im großen Ganzen die Kirche und das Christenthum überall nicht unter dem so gefährlichen Schutze weltlicher Mächte, wohl aber unter harter Verfolgung eingeführt und ausgebreitet wurde. Wohl trat auch wiederholt, zwar nicht an die Kirche, wohl aber an einzelne Träger und Theile derselben, die Versuchung heran, sich für weltliche Vortheile ihrer Freiheit zu begeben. Allein stets hat die Kirche solche unkatholische Richtungen, wie den Byzantinismus, Gallicanismus und Josephinismus, verworfen und aus innerer Kraft überwunden. Auch die Vorsehung hat sichtlich, oft in den wunderbarsten Fügungen, eingegriffen. Dahin gehört z. B. die Verlegung des Kaisersitzes durch den ersten christlichen Kaiser von Rom hinweg und die Entstehung und Erhaltung des Kirchenstaates. Der rasche Verfall der karolingischen Macht entfernte eine große Gefahr von der Freiheit der Kirche. Die neuere Zeit sah die merkwürdigsten Gerichte über den Gallicanismus und Josephinismus.

2) Alle Häresien und Schismen haben eine größere Ausdehnung und einen längeren Bestand stets nur durch die weltliche Gewalt erlangt. Wo diese Hilfe aufhörte, sind sie meistens, wie die großen Häresien des Alterthums, schnell und spurlos verschwunden. Nur die katholische Kirche hat die Kraft, selbst unter Jahrhunderte langem Drucke fortzubestehen und den Geist des Glaubens und kirchlicher Freiheit nicht zu verlieren. Auch das ist ein Merkmal ihres übernatürlichen Wesens.

kommen ist, um, aller rechtmäßigen von Gott gewollten nationalen und politischen Unterschiede unbeschadet, die ganze Menschheit in sich und seiner Kirche zu Einem geistigen Reiche und Leibe zu vereinigen, zum Frieden und zum Heile aller Völker [1]).

D. Das vierte Hauptmerkmal der wahren Kirche ist die Heiligkeit. In der Lehre von der Kirche werden wir vom dogmatischen Standpunkte aus sehen, daß dieselbe als mystischer Leib Christi, vermöge dieses ihres Hauptes und des ihr innewohnenden heiligen Geistes, allezeit wahrhaft und vollkommen heilig ist, daß damit aber nicht ausgesprochen wird, daß sie bereits hier auf Erden auch in allen ihren Gliedern vollkommen heilig sei. Erst in der Glorie ist sie auch in ihren Gliedern ohne Makel und Fehl [2]). So lange sie aber noch auf Erden pilgert, hat sie neben heiligen auch unheilige und sündhafte Mitglieder in ihrem Schoße und sind selbst die Gerechten und Heiligen noch mit Fehlern behaftet [3]). Daher hat die Kirche nicht nur gegen die Verfolgungen und Angriffe von Außen, sondern auch gegen die Sünden und Ge-

---

1) Daß die Kirche mit ihrer Freiheit alle wahre und rechtmäßige Freiheit rettet, haben wir bereits oben (S. 485) angedeutet. Thatsächlich war nie größere Freiheit auf allen Lebensgebieten, als in jenen Zeiten, wo auch die Freiheit der Kirche am größten war. Das gilt namentlich auch von der Freiheit und Selbstständigkeit der politischen Gewalten selbst. Die Kirche, gerade weil sie katholisch ist, beeinträchtigt nicht, sondern schützt und fördert jede rechtmäßige und gute nationale Selbstständigkeit und Entwickelung. Es ist daher ein trauriger Irrthum, wenn man meint, die Freiheit und Katholicität der Kirche gefährde die Freiheit und die Interessen der Nationen und Reiche. Einen eben so großer Wahn ist es, zu meinen, der Staat werde dadurch, daß er Religion und Kirche sich unterwirft, stark und frei. Wohl wird durch diese Unterwerfung die Kirche unfrei, aber auch der Staat wird es, wie die Geschichte gleichfalls beweist: denn er wird dadurch selbst zu einer religiösen Partei und zum Spielball der verderblichsten religiösen Kämpfe. Byzanz und das England Heinrich's VIII. und Cromwell's sind Beispiele.

2) Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. *Eph.* 5, 25 sq.

3) Auf ihre Glieder, ihre menschliche Seite, wie man auch sagt, bezieht sich das Wort Augustin's: Ubicunque commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiendum est, quasi jam sit, sed quae praeparatur, ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum, habet, unde quotidie dicat: dimitte nobis debita nostra. *Retract.* 2, 18. Cf. *S. Th.* 3, q. 8, a. 3 ad 2.

brechen ihrer Angehörigen zu kämpfen und muß sich *in ihren Mitgliedern* fort und fort bessern und erneuern[1]). Daß aber die heilige Kirche hier auf Erden auch Sünder in sich schließt, folgt aus ihrer *ersten und wesentlichen* Bestimmung: die Sünder zu bekehren. Wie daher *Christus* gerade dadurch seine Heiligkeit und heilige Liebe bewies, daß er das geknickte Rohr nicht zerbrach und den glimmenden Docht nicht auslöschte[2]), daß er vielmehr dem verlorenen Schafe nachging[3]), die Sünder aufnahm[4]) und begnadigte, daß er selbst unter seinen Aposteln bis zur letzten Stunde den Verräther duldete und seinen Arbeitern befahl, um den Waizen nicht zu zertreten, das Unkraut bis zum Erntetag wachsen zu lassen[5]): so soll auch seine Kirche die Schwachen und die Sünder dulden, nur zum Besten des Ganzen und im äußersten Falle zur Ausschließung der Ungehorsamen, Verstockten und Aergernißgeber schreiten[6]), und gerade durch ihre Geduld, Langmuth, Liebe und Erbarmung gegen die Sünder beweisen, daß sie wahrhaft Christi Geist in sich trägt[7]).

Dieses vorausgesetzt, kann nach Maßgabe der oben[8]) bezüglich des Merkmales der Heiligkeit entwickelten Principien mit vollkommener vernünftiger Gewißheit nachgewiesen werden, daß die katholische Kirche allein wahrhaft heilig, indem in ihr, und in ihr allein, die *christliche Heiligkeit*, wie sie in ihrer Fülle in *Christus* wohnt[9]) und von ihm auf seine Kirche übergehen soll[10]), *allezeit und wahrhaft verwirklicht* ist.

Hierbei ist vor Allem hervorzuheben, daß nach der Glaubenslehre und nach der Erfahrung nicht nur bis zu einem gewissen Maße *natürliche sittliche* Tugenden auch außerhalb des Christenthums möglich und wirklich sind, sondern daß sich auch die *sittigenden und heiligenden Wirkungen des Christenthums* über

---

1) Cf. *Eph.* 4, 23. *2 Cor.* 4, 16. — 2) *Matth.* 12, 20. — 3) Matth. 18, 12. Luc. 15, 4. — 4) Luc. 19, 7 sq. cf. 5, 23. Matth. 9, 10 sq. Marc. 2, 17. — 5) Matth. 13, 24 sq. Fast keine Wahrheit hat Christus den Seinigen so eingeschärft, als die, daß auch in seiner Kirche Aergernisse vorkommen und allezeit Gute und Böse vermischt sein würden, wie auf Einem Acker, auf Einer Tenne, Unkraut und Waizen, wie in Einem Netze gute und schlechte Fische, *Matth.* 13, 24 sq. 47 sq. wie gute und böse Knechte in Einem Hause, kluge und thörichte Jungfrauen bei derselben Hochzeit, wie Schafe und Böcke in derselben Heerde; *Matth.* 18 & 25. — daß aber nichts desto weniger durch seinen Beistand allezeit sein Acker, sein Netz, sein Hochzeitshaus u. s. w. bleibe, und selbst von den Pforten der Hölle nie werde überwunden werden. *Matth.* 16, 18. — 6) *Matth.* 18, 15. *1 Cor.* 5, 1—13. — 7) Vgl. *Luc.* 9, 55. — 8) §. 47, III, S. 431. — 9) Vgl. oben §. 49, namentlich S. 454 ff. — 10) *Joann.* 1, 16.

die Grenzen der Kirche hinaus erstrecken[1]), daher das oben[2]) im Allgemeinen ausgeführte Argument aus den Früchten des Christenthums in einer gewissen Beziehung weiter ist, als das gegenwärtige aus der Heiligkeit der Kirche, obwohl die Früchte des Christenthums nur in der Kirche in ihrer vollen Kraft und in ihrem vollen Maße sich finden, und durch die Kirche das Christenthum mit seinen heilsamen Einflüssen auch für Diejenigen, welche außerhalb der Kirche stehen, erhalten wird.

Ungeachtet aber auch in der Kirche Sünden und Aergernisse und auch außer der Kirche natürliche und christliche Tugenden sich finden, so unterscheidet sich doch die sichtbare katholische Kirche Christi specifisch und offenbar von allen häretischen und schismatischen Gemeinschaften durch die ihr allein eigene, aus unzweifelhaften und sichtbaren Thatsachen mit voller vernünftiger Gewißheit erkennbare Heiligkeit. Die Apologeten heben hier namentlich folgende Momente hervor:

1. Die Heiligkeit der Kirche in ihrer Stiftung und Verbreitung.

a. Christus, der Allerheiligste, ist ihr Stifter, er hat sie gegründet durch sein heiliges Leben und seinen heiligen Opfertod.

b. Die heiligen Apostel und Jünger sind ihre ersten Verbreiter, und sie haben dieselbe durch heilige Mittel, durch wunderbare Tugenden und ihr Martyrium verbreitet.

c. Dieses Urbild der ersten Gründung und Verbreitung der Kirche wiederholt sich fort und fort in der ganzen Geschichte der Kirche. Es gibt kein christliches Land und Volk, bei welchem die erste Gründung und Verbreitung der katholischen Kirche nicht von heiligen Männern durch ungewöhnliche Tugenden und Opfer und meistens durch das Blut zahlreicher Martyrer geschehen wäre[3]).

---

1) Es ist hier ein Dreifaches zu unterscheiden: 1. der moralische Einfluß des Christenthums. Dieser hat veredelnd selbst auf die antike Heidenwelt, z. B. auf die Humanisirung des römischen Rechtes schon vor Constantin eingewirkt. (Cf. *Troplong*, De l'influence de Christianisme sur le droit Romain.) 2. Der Gnadeneinfluß, der auch Ungetauften mitgetheilt wird. 3. Die Taufgnade, kraft deren auch die von der Kirche äußerlich Getrennten ihr wahrhaft und innerlich angehören, so lange sie nicht durch eigene Schuld diese Gnade und die Gnade des Glaubens insbesondere verscherzen.

2) §. 50, S. 482.

3) Dieses Argument fällt also einigermaßen zusammen mit dem aus der Verbreitung des Christenthums. S. oben S. 477 ff. Hier legen wir den Nachdruck auf die Thatsache, daß nicht nur der Stifter und die ersten Ver-

2. Die Heiligkeit ihrer Lehren, ihrer Institutionen, ihrer Praxis.

In dieser Beziehung ist es Thatsache, daß die katholische Kirche

a. die Beobachtung des ganzen Gesetzes Jesu Christi, insbesondere des großen Gebotes der Liebe und die Bekämpfung aller ungeordneten Eigenliebe und aller bösen Leidenschaften von allen Menschen als unerläßliche Bedingung der Seligkeit allezeit und überall gefordert hat und fordert[1]).

b. Daß sie die Beobachtung der evangelischen Räthe und überhaupt die höhere christliche Vollkommenheit stets empfohlen, gepflegt und gefördert hat[2]).

c. Daß alle ihre Lehren, ihre Gnadenmittel, ihre Cultushandlungen und ihre gesammte Disciplin, am allermeisten aber ihre Verwaltung des Bußsacramentes und der heiligen Eucharistie darauf abzielen und im höchsten Grade geeignet sind, die Menschen und Familien wahrhaft sicher und gründlich zu heiligen[3]).

breiter des Christenthums das Siegel eminenter Heiligkeit an sich tragen, sondern daß dieses auch im Großen und Ganzen von der späteren Weiterverbreitung der Kirche gilt. Man kann allen christlichen Ländern und Völkern daher im Hinblick auf die Urväter ihres Glaubens mit voller Wahrheit das Wort des Apostels zurufen: Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei: quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem. *Hebr.* 13, 7.

1) Jeder katholische Katechismus liefert dafür den Beweis. Eine allseitige wissenschaftliche Begründung dieser Wahrheit gibt die Moraltheologie. Es wäre eine der schönsten Aufgaben, zumal in unserer Zeit, die katholische Moral apologetisch darzustellen. Aus der Sicherheit und Weisheit, womit der apostolische Stuhl alle Ausschreitungen eines falschen Rigorismus einer- und des Laxismus andererseits verworfen hat, ließe sich ein glänzender Nachweis liefern, daß in der Kirche, wie die Heiligkeit, so die Milde Christi waltet. Dafür muß sie bald von den Einen hören: „Das ist eine harte Rede, wer kann sie tragen?", bald von den Anderen: „Er ist ein Freund der Sünder." (Matth. 11, 19.)

2) Ueberall, wo man das streng Gebotene von dem nur Gerathenen, die Gränzen des Pflichtmäßigen von dem unbegränzten Gebiete der höheren Vollkommenheit und Liebe nicht unterscheidet, drückt man entweder die christliche Tugend zu lauer Mittelmäßigkeit und kalter Gesetzlichkeit herab, oder man eröffnet durch überspanntes Hinaufschrauben des Pflichtmäßigen der Skrupulosität und der Selbstquälerei und, was noch schlimmer, der Selbsttäuschung und Schwärmerei Thor und Thüre.

3) Die bloße Thatsache der Beichte ist ein Beweis der übernatürlichen Kraft des katholischen Christenthums. In Kraft der heiligen Beichte und Communion leben in der katholischen Kirche Millionen von Menschen jeglicher Art in einer großen Reinheit und Zartheit des Gewissens, frei von allen schwereren Versündigungen, aufrichtig und erfolgreich bemüht, sich selbst immer

d. Daß namentlich die Kirche, wie die absolute Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu allem heilsamen Guten, so auch die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen stets vertheidigt, und demgemäß die rechte christliche Ascese[1]) gepflegt; daß sie ferner das Gebet und den würdigen Empfang der heiligen Sacramente in jeglicher Weise gefördert; auch durch ihre Verehrung der Heiligen und ihre Liebe zu den armen Seelen himmlischen Sinn, christliche Vollkommenheit, uneigennützige Liebe, lebendigen Glauben an die Ewigkeit und an die Gemeinschaft der Heiligen pflegt und fördert[2]).

e. Daß sie diese heiligen Grundsätze, wie ihrer Glaubens- so auch ihrer Sittenlehre, allezeit standhaft vertheidigt hat und niemals in irgend einem Punkte aus Nützlichkeitsgründen von den ewigen Principien der Wahrheit und des Rechtes abgewichen ist[3]).

---

vollkommener zu erkennen und alles Böse und Selbstsüchtige in sich auszutilgen, in innigem Verkehre mit Gott, in übernatürlicher und inniger Liebe zum göttlichen Heiland. Auch bedarf es nicht mehr, als einer einfachen und treuen Anwendung der von der Kirche gegebenen Mittel, um eine ganze Gemeinde ihrer großen Mehrzahl nach zu einem solchen Zustand zu erheben und darin zu erhalten; während die Welt mit all' ihren Mitteln und Künsten niemals die Menschen vor dem Versinken in rohe Selbstsucht, mit oder ohne den Firniß äußerer Cultur, zu bewahren im Stande ist.

1) Nur die katholische Kirche hat eine eben so erhabene, als gesunde Ascese; außerhalb derselben verfällt man bald in eine rationalisirende Tugendlehre, bald in pseudo-mystische Schwärmerei. Das zeigt sich auch in der Literatur. Des Thomas von Kempis Nachfolge Christi ist Trost und Seelenspeise auch für viele christliche und edle Seelen außerhalb der katholischen Kirche; sie ist aber nichts Anderes, als ein schlichter und reiner Ausdruck katholischen Glaubens und katholischer Frömmigkeit.

2) Was der liebende Verkehr mit der anderen Welt, was die Vertrautheit mit dem Leben der Heiligen in der katholischen Kirche für den lebendigen Glauben an das Ewige, die Werthschätzung der christlichen Vollkommenheit, die Pflege des übernatürlichen Lebens wirkt, läßt sich gar nicht ermessen und durch keine abstracte Lehre ersetzen.

3) Man denke z. B. nur an die Kämpfe, welche die Kirche für die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe bestanden hat. Nie hat die Kirche, wo es sich um die ewigen Gesetze des Rechtes und der Sittlichkeit handelte, eine Concession an den jeweiligen Zeitgeist gemacht. Daher können wohl factische Schäden je nach Zeit und Ort in der Kirche eintreten, nie aber eine Verletzung oder Verdunkelung der Principien der christlichen Heiligkeit. Ecclesia Dei multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit. Dieses Wort des heil. Augustinus (ep. 55, al. 119) war und ist immer vollkommen wahr. Die Decrete der Päpste, die Beschlüsse der allgemeinen und particularen Concilien aller Zeiten sind der unwiderlegliche Beweis dafür.

f. Daß sie in allen Jahrhunderten unermüdlich, wie an der Ausbreitung des Christenthums nach Außen, so nach Innen an der Bekehrung der Sünder, der Besserung ihrer Angehörigen, an der Beförderung der Frömmigkeit und aller christlichen Tugenden und somit der wahren[1]) christlichen Reform gearbeitet hat und arbeitet. Namentlich ist hier hervorzuheben, mit welchem Ernste und mit welcher Sorgfalt die Kirche in allen ihren Gesetzen, Einrichtungen und Disciplinarvorschriften stets dahin gestrebt hat, einen heiligen, reinen, weltentsagenden, opferwilligen Clerus nach dem Vorbilde Jesu Christi und seiner Apostel zu bilden und zu erhalten, und daß sie niemals, auch nicht in den schlimmsten Zeiten, in irgend einem Punkte auf das Ideal priesterlicher Vollkommenheit verzichtet hat[2]).

3. Die Kirche erweist ihre Heiligkeit aber auch in ihren Früchten.

a. Hier ist vor Allem die Thatsache geltend zu machen, daß ein jeder Mensch, der einfach nach den Vorschriften des katholischen Katechismus lebt, die kirchlichen Gnadenmittel den Vorschriften der Kirche gemäß gebraucht, thatsächlich zu ächter reiner Sittlichkeit und wahrer christlicher Heiligkeit gelangt. Umgekehrt haben alle Abweichungen von der Lehre und den Vorschriften der Kirche unausbleiblich sittliche und religiöse Entartung immer und überall in ihrem Gefolge[3]).

---

1) Die wahre Reform ist das gerade Gegentheil der falschen Reformbestrebungen. Letztere gingen immer von persönlich höchst unvollkommenen, unzufriedenen, stolzen und leidenschaftlichen Menschen aus, welche vermeintliche oder wirkliche Uebelstände eigenmächtig, einseitig und durch Aenderung der Lehren und Institutionen der Kirche abstellen wollten; während alle wahre Reform in Demuth, Liebe, Selbstverleugnung und im Gehorsam gegen die Kirche geschieht.

2) Die ganze Disciplinargesetzgebung bezüglich des Clerus ist ein einziger großer Beweis für diese Wahrheit. Wenn die Geschichte zeigt, daß je zu Zeiten Verderbniß in den Clerus eindrang, so legt sie auch das Zeugniß ab, daß dieses Verderben allezeit von der Welt und meist direct von weltlichen Einflüssen ausging; daß aber die Kirche und ihr Geist stets dagegen auf's Energischste reagirte und immer auf's Neue wieder ihren Clerus regenerirte Man denke nur an die große Erneuerung des Clerus im Zeitalter Gregor's VII. und im sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundert. Auch das bezeugt die Geschichte, daß alle guten und großen Reformbestrebungen von Rom ausgingen, oder von dort befördert wurden.

3) Die Kirche mit ihren Wahrheiten und Heilsmitteln ist der neue Lebensbaum. Alle, die würdig von ihm essen, leben und sind gesund; die nicht oder unwürdig von ihm genießen, erkranken und sterben. Einen durchschlagenderen

b. Der herrlichste Beweis für die Heiligkeit der katholischen Kirche sind die Heiligen, d. h. jene großen Nachfolger Jesu Christi, welche alle christlichen Tugenden (die drei göttlichen, wie die s. g. sittlichen) in einem alles Gewöhnliche überschreitenden Grade (in heroischer Weise) bis in den Tod geübt haben[1]).

Beweis für die göttliche Kraft dieses Baumes kann es nicht geben, als diese doppelte Thatsache. Wenn daher jene Mitglieder der Kirche, welche die Kirche, ihre Lehren und Heilmittel verschmähen, nicht recht benutzen, oder sie selbst sacrilegisch mißbrauchen, der Sünde und dem Verderben verfallen, und wenn dann der Satz sich bewahrheitet: *corruptio optimi pessima*, so beweist solches nicht gegen, sondern für die übernatürliche Heiligkeit und heiligende Kraft der Kirche. Ja nichts kann letztere mehr an's Licht stellen, als die, im Großen und Ganzen, wie im Leben der Einzelnen, stets und ausnahmslos sich wiederholende Thatsache, daß jede Entfernung von den Vorschriften und dem Geiste der Kirche sofort progressive Verderbniß im Gefolge hat; während auch das größte Verderbniß in dem Maße sicher und rasch überwunden wird, als man die Vorschriften der Kirche treu befolgt und ihre Gnadenmittel treu anwendet. Eine wahrheitsgetreue Geschichte des Verfalls und der Regeneration der christlichen Völker wäre die kräftigste Apologie für die Heiligkeit der Kirche.

1) Nach den in der Offenbarung und der Natur der Sache begründeten Grundsätzen der Kirche kann nur Derjenige als ein Heiliger, im eminenten Sinne dieses Wortes, angesehen werden, der 1. alle Tugenden, die göttlichen sowohl als die sittlichen, besitzt. Daraus ist klar, daß die heidnischen und ungläubigen Tugendhelden, selbst wenn sie einzelne heroische Tugendacte, was an sich möglich ist, übten, schon aus diesem Grunde mit den Heiligen nichts gemein haben. Es fehlen ihnen nicht blos die theologischen Tugenden, also die übernatürliche Heiligkeit, sondern sie deficiren auch vielfach bezüglich der natürlichen Tugenden oder der natürlichen Gerechtigkeit. Da alle Tugenden connex sind, so kann eine Tugend ohne die andere wohl in unvollkommener Weise sein und geübt werden, nicht aber vollkommen. Das gilt schon von den sittlichen Tugenden (Virtutes, si sint disjunctae, non possunt esse perfectae secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quae justa, et temperans, et fortis non est. *Greg. M.* Mor. 22, 1. S. Th. 1, q. 65, a. 1.), noch mehr von den theologischen Tugenden; Glaube und Hoffnung können wohl als todte Tugenden sein, aber nicht lebendig sein, ohne die Liebe, welche ihrerseits aus dem Glauben entspringt und durch die Hoffnung genährt wird und wiederum alle Tugenden in sich schließt, regiert, übernatürlich heiligt und vollendet: denn charitas patiens est, benigna est, charitas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. 1 Cor. 13, 4—7. In dieser alle Tugenden, nach dem Vorbilde Christi, harmonisch verbindenden heiligen Liebe besteht also das Wesen der wahren Heiligkeit. Cf. *S. Th.* 1. 2, q. 65, a. 2—4. Damit steht nicht in Widerspruch, daß der eine Heilige mehr in dieser, der andere Heilige mehr in jener

Um die Stärke dieses Argumentes zu würdigen, ist zu erwägen, daß die katholische Kirche die Mutter aller Heiligen ist; daß alle diese

---

Tugend, je nach seinem von Gott ihm gegebenen Berufe und den ihm beschiedenen Lebensverhältnissen, sich auszeichnet. Cf. *S. Th.* 1. 2, q. 66, a. 2, ad 2. Das bisher Gesagte gilt überhaupt von der christlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie sie jedem Christen, der im Stande der Gnade sich befindet, wenigstens habitualiter und virtualiter eigen ist. 2. Der Heilige muß aber diese Heiligkeit, nicht blos als habitus infusus, sondern auch als habitus acquisitus und in dem Maße ungewöhnlicher oder, wie der recipirte Ausdruck lautet, heroischer Vollkommenheit besitzen. Daraus ergibt sich schon, daß ein Heiliger alle Tugenden besitzen muß, da ja jede Tugend nur in Verbindung mit den anderen, vollkommen sein kann. Aber er muß auch jede Tugend, wie gesagt, in heroischem Grade besitzen. Wann aber ist dieser Grad der Tugend vorhanden? Selbstverständlich ist damit nicht die Stufe einer höchsten und deßhalb unübertrefflichen Vollkommenheit gemeint. Eine solche ist überhaupt für ein Geschöpf nicht möglich: denn alles Erschaffene ist endlich und deßhalb in jeder Beziehung perfectibel. Auch reicht kein Heiliger bis zur Vollkommenheit Christi. Vgl. oben S. 455, Note 2. Es bedeutet daher der gradus heroicus nur zunächst ein über alles gewöhnliche Maß guter und wahrhaft geheiligter Christen erhabener Grad der Vollkommenheit. Ein solcher zeigt sich namentlich in der Ueberwindung großer Schwierigkeiten und der Darbringung großer Opfer. In so fern offenbart der Martyrertod in eminenter Weise eine heroische Tugend. Allein dennoch liegt das Wesen heroischer Tugend nicht gerade in der Ueberwindung von Schwierigkeiten, sondern in dem steten und festen Willen und der freudigen Bereitwilligkeit, Großes für Gott zu thun, daher auch große Schwierigkeiten freudig zu überwinden. Diese Heldenmüthigkeit ist in den Heiligen bezüglich aller Tugenden vorhanden. Dagegen ist es nicht nothwendig, daß sie auch bezüglich aller wirklich geübt werde, sondern nur bezüglich jener, wozu Stand und Umstände Gelegenheit geben. Da die Liebe das Band der Vollkommenheit ist, so muß sich die Heiligkeit besonders in einer heldenmüthigen Liebe zu Gott und zum Nächsten erproben, und dies hat wieder eine wahre und tiefe Demuth, lautere Reinheit und eine heldenmüthige Selbstverleugnung und Abtödtung zur Voraussetzung. 3. Das dritte Erforderniß der Heiligkeit ist das Verharren in heldenmüthiger Tugend bis zum Tode, daher auch bei Beurtheilung wahrer Heiligkeit das heilige Sterben so wichtig, ja beim Martyrer allein entscheidend ist. Eine besondere Gnade und Vollkommenheit besaßen jene zahlreichen Heiligen, welche von Kindheit an im Gnadenstand und stets wachsender Vollkommenheit beharrten. Aber auch Sünder, die nach ihrer Bekehrung in heldenmüthiger Buße und Vollkommenheit bis zum Tode verharrten, sind Heilige geworden. Dieses sind im Allgemeinen die Grundsätze, nach denen die katholische Kirche die Heiligkeit beurtheilt und wonach sie im Canonisationsprocesse verfährt. Dabei schenkt sie eine besondere Aufmerksamkeit den besonderen Standespflichten und verlangt vor Allem in diesen heroische Vollkommenheit. *Bened. XIV.* de can. ss. lib. 3, c. 21—41.

Heiligen die treuesten und gehorsamsten Kinder der Kirche[1]) waren und ihre ganze Heiligkeit der Lehre, den Gnadenmitteln und der Leitung derselben verdankten; daß die Kirche in allen Perioden ihrer Geschichte viele Heilige hervorgebracht hat[2]); daß fast alles Große und Bleibende in der Kirche durch Heilige gewirkt wurde[3]). Endlich ist zu erwähnen, daß Gott selbst den Heiligen der Kirche sowohl durch viele und mannigfaltige Wunder[4]), als auch durch den wunderbaren Segen ihres Wirkens Zeugniß gegeben hat[5]).

1) Innigste Liebe zur Kirche und treueste Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl ist ein Grundzug im Charakter und Leben aller Heiligen.

2) Immer wo die Noth am größten war, hat Gott seiner Kirche Heilige, wie sie gerade die Zeit erforderte, geschenkt. Aehnlich wie in der Natur jeder Störung und Zerstörung gegenüber die gesunde Naturkraft um so mächtiger reagirt, so in der Kirche die Kraft der Uebernatur gegen jedes Verderben. Den Verfolgern traten die Marthyrer, den Häretikern die Kirchenväter, dem Sittenverderben die Einsiedler und Asceten, der Barbarei Benedict und seine Söhne, der Verweltlichung Franziscus und Dominicus, der Glaubensspaltung die große Regeneration des 16. und 17. Jahrhunderts mit ihren vielen Heiligen entgegen. Auch darauf ist Gewicht zu legen, daß die Heiligen allen Völkern und allen Ständen angehören, besonders aber dem Stande der Bischöfe und Päpste, der Priester, der Ordensleute, wie solches natürlich und ziemlich; aber auch dem Laienstande, dem Stande der Könige und Vornehmen, wie der Armen und Geringen. Auch aus allen Lebensverhältnissen gingen Heilige hervor; aus solchen, welche der Heiligkeit günstig, und aus solchen, welche ihr äußerlich ungünstig waren. In allem diesem tritt die Kraft der Gnade und auch des freien Willens zu Tage. Daß Rom so viele Heilige hervorbrachte und so viele Heilige an sich zog, die dann dort lebten und wirkten, ist ein offenbares Zeugniß für die Haupt- und Mutterkirche. Daß dort auch der böse Geist seine Angriffe concentrirte, ist selbstverständlich und eine Gegenprobe.

3) Was wir oben (S. 507) bezüglich der Verbreitung der Kirche sagten, ist auch wahr für die ganze innere Entwickelung der Kirche. Die Geschichte der katholischen Kirche ist wesentlich durch die Heiligen getragen. Durch sie hat die Kirche ihre Eroberungen nach Außen gemacht, ihr inneres Leben erneuert, ihre Freiheit behauptet, ihre Siege erfochten, ihre Wissenschaft entfaltet, ihre Orden und andere bleibende Institute der Frömmigkeit und der christlichen Liebe gegründet, ihren Cultus und das kirchliche Leben geordnet. Selbst bis in's Kleinste gehen die Andachtsübungen, Gebräuche und Sitten der Kirche meistens auf Heilige zurück. Die innerste Geschichte der Kirche ist vorzugsweise die Geschichte ihrer Heiligen. Das darzustellen wäre eine große und schöne Aufgabe für einen Historiker.

4) S. oben über die Fortdauer der Wunder S. 301, Note 7, S. 369, Note 1.

5) Von den Heiligen gilt per eminentiam das Wort der Schrift vom Gerechten: Omnia quaecunque faciet, prosperabuntur. Ps. 1, 3. Welch' eine

c. Allein nicht nur in den außerordentlichen Tugenden der Heiligen offenbart sich die übernatürliche Heiligkeit der katholischen Kirche, sondern auch in dem gewöhnlichen Leben derselben.

Zu allen Zeiten wirken in der Kirche Bischöfe und Priester, die ein apostolisches Leben führen, Ordensleute, welche treue Söhne und Nachahmer ihrer heiligen Ordensstifter sind. Stets werden in ihr alle Werke der christlichen Liebe und Barmherzigkeit bis zur vollkommensten Selbstaufopferung geübt. Das katholische Volk aber, was schon der heil. Augustin als ein großes Argument für die Heiligkeit der Kirche geltend macht[1]), versteht, schätzt und liebt allezeit das übernatürliche Leben in der Kirche. Immer und überall finden sich unter den Laien zahlreiche Beispiele aller christlichen Tugenden. Daraus entspringt in der Kirche jene unerschöpfliche Fruchtbarkeit an guten Werken, welche das jüngste allgemeine Concil als einen Beweis für die Wahrheit und Heiligkeit der katholischen Kirche anführt. Auch im Großen bewährt die Kirche, wo sie ihre heilsame Thätigkeit frei entfaltet, immer auf's Neue an ganzen Völkern und Zeitaltern ihre regenerirende und heiligende Kraft[2]). Alle oben (S. 482) angeführten sittlichen und

Welt von Segen knüpft sich allein an das Leben und Wirken eines heil. Vincenz von Paul!

1) Cf. oben S. 308, Note 1.

2) Ein stets wiederkehrendes Hauptargument der Gegner der Kirche ist der Hinweis auf den Verfall katholischer und auf die Superiorität nicht katholischer Völker und Staaten, auf Mißbräuche und sittliche Schäden in der Kirche und dem Clerus. Zu einer eingehenden Erörterung ist hier kein Raum. Aber es wird auch vollständig genügen, einige entscheidende Gesichtspunkte hervorzuheben. 1. Vor Allem bemerken wir, daß dieser Einwand nicht blos gegen die Kirche, sondern gegen das Christenthum selbst von den Ungläubigen gerichtet wird. Es ist im Grunde der Einwand der alten Heiden, daß „das Christenthum am Verfalle und dem Unglück des römischen Reiches schuld sei," ein Einwand, den die meisten alten Apologeten, noch Augustin in seiner Civitas Dei, bekämpfen mußten. Allein nicht das Christenthum war am Verfalle des römischen Reiches schuld, sondern das Heidenthum. Das Christenthum konnte zwar der durch das Heidenthum zu Grunde gerichteten antiken Welt die natürliche Kraft, die unverdorbenen und jugendlichen Völkern innewohnt, nicht wiedergeben; aber daß es in diesem Reiche der Cäsaren eine Welt von Martyrern, Heiligen und christlichen Weisen hervorrief und selbst jenes Reich im Großen und Ganzen heilte und regenirte, ist ein unermeßliches Wunder. Wenn die germanischen Barbaren und wenn in viel späterer Zeit die von der Kirche bekehrten Urbewohner Süd- und Mittelamerika's noch vielfach Rohheit und Laster an sich trugen, so sollte man die Kirche deßhalb nicht schmähen, sondern die Kraft und Liebe anerkennen, die sie in der Ueberwindung so großer Schwierigkeiten beweist. Die modernen katholischen Völker verdanken ihren Ruin, so weit er vorhanden, dem aus dem Protestantismus in sie eingedrungenen

socialen Wirkungen des Christenthums, obwohl sie sich einigermaßen auch über die Grenzen der Kirche hinaus erstrecken, sind ursprünglich und in ihrer Integrität und Fülle nur der Kirche eigen und eben so viele Erweise ihrer Heiligkeit und heilbringenden Wirksamkeit.

Was dagegen die von der Kirche getrennten Gemeinschaften betrifft, so ist es zwar ein großer Trost, daß durch die Gnade Gottes und den guten Glauben der vielen schuldlos Irrenden das Christenthum auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche vielfach seine heiligenden Wirkungen hervorbringt [1]); allein auf der anderen Seite ist es eine evidente

---

Rationalismus; aber auch der eigenen Schuld, große Gnaden schlecht benutzt oder mißbraucht zu haben. Von katholischen Völkern gilt übrigens, wie die Geschichte in vielen großartigen Beispielen zeigt, das Wort: Sanabiles fecit (Deus) nationes. Sap. 1, 14.

1) Daß das Christenthum mit seinen Wahrheiten und Sitten selbst auf die Ungläubigen erleuchtend und sittigend einwirkt, haben wir bereits oben gesagt. Uebrigens legen jene schuldlos irrenden christlichen Seelen außerhalb der Kirche auch für die Kirche vielfältiges Zeugniß ab. Viele von ihnen sind zur Kirche zurückgekehrt, haben in ihr den höchsten Frieden gefunden, sind die entschiedensten Vertheidiger der Kirche geworden, sobald sie, von den anerzogenen Vorurtheilen befreit, die wahre Gestalt der Kirche kennen lernten. Die große Zahl tugendhafter, gelehrter, durch alle Vorzüge des Geistes und des Charakters ausgezeichneter Convertiten sind daher ein herrliches Zeugniß für die Kirche. Ein unermeßliches Material hiefür bieten die 10 Bände von Dr. A. Räß, Die Convert. seit der Reform. (Freib. bei Herder. 1866—72) und Rosenthal, Convertitenbilder, 3 Bde. (Schaffhausen bei Hurter. 1866—1870. 2. Aufl. des 1. Bandes in 3 Theilen. 1871—1872.) Aber auch Jene, die nicht bis zum Ziele kamen, legen Zeugnisse für die kathol. Kirche ab, so daß es ein Leichtes ist, für alle Lehren und Uebungen der Kirche, für ihre ganze Geschichte und ihr ganzes Leben protestantische Zeugnisse zusammenzustellen. Eine Zusammenstellung solcher Zeugnisse, namentlich aus protestantischen Theologen, s. bei Staudenmaier, Zum religiösen Frieden der Zukunft, Freib. bei Wager 1846 ff. Band 2, S. 137—260. Auch in ungläubigen Schriftstellern finden sich solche Zeugnisse in großer Menge. Freilich treffen wir auch bei Denen, die nicht ganz auf dem Boden der Wahrheit stehen, die größten Widersprüche, je nach augenblicklicher Stimmung, Auffassung und jeweiligem polemischem oder apologetischem Bedürfnisse. Allein es wird die Beweiskraft ihrer unbefangenen Zeugnisse für die katholische Kirche nicht beeinträchtigt durch die aus ihrem falschen Standpunkte sich erklärenden Widersprüche, wie ja auch das testimonium animae der Heiden für den wahren Gott durch ihre anderweitigen polytheistischen Aeußerungen nicht geschwächt wird. Ein eigenthümliches Zeugniß für die Heiligkeit der Kirche ist des Gerhard Tersteegen († 1769) „Leben heiliger Seelen". Dieser wirklich fromme und merkwürdig selbstständige niederrheinische Pietist stellt hier in einer Reihe von Bänden, allerdings in

Thatsache, daß allen nicht katholischen Gemeinschaften die oben angeführten charakteristischen Merkmale der Heiligkeit fehlen, welche der katholischen Kirche eigen sind; daß vielmehr die Häresien und Schismen, so weit an ihnen lag, genau und in demselben Maße, als sie von der Kirche sich entfernten und mit ihr in Widerspruch traten, die Principien[1]), die Mittel, die Institutionen, die Uebungen[2]) und die Früchte[3]) der

seiner einseitigen und subjectivistischen Weise, welche ihn nicht zur Erkenntniß der objectiven und vollen Wahrheit kommen ließ, aber sonst vielfach meisterhaft und mit tiefer Wahrheit das innerliche Leben vieler heiligen Seelen aus den letzten Jahrhunderten dar — und merkwürdiger Weise sind sie alle Mitglieder der katholischen Kirche, zum guten Theile Ordensleute.

1) Insbesondere liegen alle Principien wahrer Heiligkeit und der zu ihr führenden ächten christlichen Asceſe in der katholischen Rechtfertigungslehre. Jede Abweichung von derselben nach der einen oder anderen Seite hin wirkt daher zerstörend auf das innerste Wesen des christlichen Lebens. Der Protestantismus bietet in dieser Beziehung die große historische Thatsache, daß, während der alte orthodoxe Protestantismus durch seine Solafideslehre, seine Leugnung der menschlichen Freiheit und seinen Prädestinatianismus die innere unter der freien Mitwirkung des von der Gnade getragenen Willens sich vollziehende Heiligung des Menschen und deren Nothwendigkeit leugnet, der spätere rationalistische Protestantismus dem vollen Pelagianismus huldigt. Vgl. die Rechtfertigungslehre. Die vollständige oder theilweise Rückkehr vieler und der besten protestantischen Theologen zu den Principien der katholischen Rechtfertigungslehre gehört auch zu den in der vorigen Note angedeuteten Zeugnissen. Eine prägnante Gegenüberstellung der katholischen und der orthodox protestantischen Principien und ihres Einflusses bezüglich der Sittlichkeit und Heiligkeit bei *Stapleton*, *Principior. fidei* doctrinalium relectio scholast. et compendiaria, Controv. 1, quaest. 5, art. 3 (edit. Antverp. 1596, p. 159 sq.)

2) Das naturaliter und supernaturaliter wirksamste unter allen Heiligungsmitteln, die eigentliche und allein genügende praktische Arznei und Reformation der Seelen ist die sacramentalische Beicht, deren Triebfeder wiederum in der heiligen Communion mit dem lebendigen Glauben an die reale Gegenwart Christi liegt. Beides haben die Protestanten verloren und alles Ringen einzelner gläubiger Protestanten, etwas Analoges wieder zu gewinnen, ist ohne Rückkehr zur katholischen Kirche ewig erfolglos. Das Schisma hat zwar das Dogma vom Bußsacrament und der Eucharistie mit der Kirche gemein; aber in der Praxis herrscht eine merkwürdige Erstorbenheit. Aehnliches zeigt sich bei allen pseudo-katholischen Parteien. Die alten Jansenisten haben die Beichtpraxis verfälscht und den öfteren Empfang der heiligen Sacramente, diesen Lebensquell der Christenheit, vernichtet. Ihre modernen Epigonen sind bereits in dieser Beziehung viel weiter herabgekommen. Der Josephinismus war und ist wesentlich der Tod lebendiger Frömmigkeit; mit seinen vermeintlichen moralischen Tendenzen hat er das Meiste von Dem verschuldet, was sich von sittlichem Verfall unter katholischen Völkern findet.

3) Es gibt auch außer der Kirche gebildete, wohlwollende, ehrenhafte

christlichen Heiligkeit zerstört, das Christenthum schwer beschädigt, vielfach dem Unglauben mit all' seinen Religiosität und Sittlichkeit zerstörenden Folgen den Weg eröffnet haben, ohne die Kraft in sich zu tragen, demselben einen erfolgreichen Widerstand entgegenzusetzen [1]).

§. 52.

Das Argument aus den Verfolgungen und dem Martyrium.

Unter den Heiligen der Kirche nehmen die Martyrer einen hervorragenden Rang ein. Es bildet das Martyrium auch einen integrirenden Bestandtheil des Argumentes aus der unerschütterlichen

---

Männer, fromme, nach der Wahrheit und dem Heile strebende Seelen; Heilige, welche die ganze, vielfach auch die nicht katholische Welt als solche anerkennt, sind nur in der katholischen Kirche zu finden.

1) Der moderne Rationalismus und Naturalismus ist theoretisch und praktisch aus dem Protestantismus hervorgegangen. Es haben zwar ehrenwerthe christlich gesinnte protestantische Schriftsteller die Reformation als eine Reaction des tief christlichen Geistes des deutschen Volkes und insbesondere Luther's, als des hervorragenden Repräsentanten des christlichen und deutschen Volksgeistes, gegen den im Schoße der katholischen und romanischen Völker entsprungenen Naturalismus und ein pelagianisches, heidnisches Wesen darzustellen gesucht. Allein woher kommt es denn, daß der Humanismus der erste und mächtigste Bundesgenosse der Reformation war? In der Wirklichkeit steht die Sache ganz anders. Es ist richtig, daß der humanistische Rationalismus bereits vor der Reformation vorzugsweise in Italien entstanden und von da nach Deutschland gekommen war; allein der Geist der Kirche trägt daran so wenig die Schuld, daß vielmehr die Kirche und ihr Geist nicht nur dem Protestantismus eine Grenze gesetzt, sondern auch den humanistischen Naturalismus überwunden hat. Der Protestantismus dagegen, nachdem er anfangs einseitig supernaturalistisch war, ist immer mehr dem Naturalismus und Rationalismus verfallen. Der Rationalismus der französischen Encyklopädisten aber, wie die Aufklärerei des Josephinismus, der moderne Unglaube und die ungläubige Philosophie, auch in romanischen Ländern, zumal im modernen Italien und Frankreich, ist nicht aus der katholischen Kirche, sondern unmittelbar aus dem Protestantismus und der protestantischen Wissenschaft hervorgegangen. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus liegt eben darin, daß der Rationalismus consequent aus den protestantischen Principien sich entwickelt, während er in vollem Widerspruch zum Katholicismus steht; ferner darin, daß letzterer die Kraft in sich trägt, den Rationalismus zu überwinden, der Protestantismus aber sich ihm gegenüber ohnmächtig erweist und stets erwiesen hat. In welch' tief innerer Verwandtschaft übrigens nicht blos das protestantische Princip von der freien Schriftauslegung, sondern auch die Sola-Fideslehre zu dem Naturalismus und Rationalismus steht, werden wir an einem anderen Orte sehen.

Fortdauer und der unbesiegbaren Festigkeit der Kirche[1]). Vielfach haben aber sowohl die Väter[2]), als auch die Theologen[3]) die Verfolgungen einer- und die Standhaftigkeit der Martyrer andererseits als ein selbstständiges Argument geltend gemacht, wie solches auch der Wichtigkeit und Eigenthümlichkeit dieses Beweises ganz entsprechend ist. Auch wir wollen daher diesen Gegenstand etwas näher betrachten.

I. Daß die Martyrer Zeugen für Christus und seine Kirche sind, drückt der Name[4]) aus. Sie sind aber nicht einfache Zeugen, sondern Blutzeugen, und dadurch eben unterscheiden sie sich von den einfachen Bekennern. Bevor wir aber die apologetische Beweiskraft der Verfolgung und des Martyriums in's Auge fassen, wollen wir zuerst in Kürze die Principien darstellen, welche bezüglich des Martyriums in der katholischen Kirche gelten[5]).

Die Kirche erkennt nur Denjenigen als wahren Martyrer an, der — direct oder indirect — für den wahren katholischen Glauben — oder, was dasselbe ist, für Christus und seine Kirche — von einem Verfolger desselben den Tod aus der aus dem göttlichen Glauben entspringenden übernatürlichen Liebe freiwillig und standhaft erduldet.

---

1) Das *Vaticanum*, Decr. de fide, cap. 3 (s. oben S. 315, Note 1) deutet in der *invicta stabilitas*, welche es als das letzte unter den großen, stets fortdauernden Glaubwürdigkeitsgründen für die göttliche Sendung der katholischen Kirche anführt, auch das Martyrium an.

2) S. oben S. 303 ff.

3) Cf. *Perrone*, Praelect. theol. Vol. 1, cap. IV, prop. V. (ed. Lovan. p. 180 sq.) Hettinger, Apol. B. 1, Vortr. 17. vers. fin. *Schwetz*, Theol. fund., §. 134. Vienn. Edit. IV, p. 351 sq.

4) Die Martyrer wurden im Alterthum auch *confessores* genannt (z. B. S. Felix in Martyrol. Gelas. 17 Kal. Febr.); namentlich wurde dieser Ausdruck für Solche gebraucht, welche zwar gemartert wurden, aber ihre Marter überlebten. Der Name *confessor* wird jetzt im weiteren Sinne für alle Heilige, die nicht Martyrer sind, im engeren Sinne für Jene gebraucht, die für Christus und seine Kirche Verfolgung erduldet haben. Cf. *Hebr.* 10, 34. Der Name *professores* kommt auch vor und wird namentlich für solche Martyrer gebraucht, die freiwillig sich dem Martyrium darboten. Die Martyrer pflegt man ferner einzutheilen in martyres *designati*, zum Tode nur Verurtheilte, *consummati* oder *coronati*, die wirklich den Martyrertod starben, und *vindicati*, die kirchlich als Martyrer anerkannt und verehrt sind. Nur Martyrer der letzteren Art genießen öffentliche Verehrung und sind in die Martyreracten und Martyrologien aufgenommen. Cf. *Bened. XIV.* can. SS. l. 1, c. 2.

5) Vgl. namentl. *Bened. XIV.* l. c. lib. 3, c. 11—20. *S. Thomas* S. Th. 2. 2, q. 124.

Hierin ist ausgesprochen:

1. Daß nicht die Verfolgung und der Tod an sich, sondern vor Allem deren Ursache das Martyrium constituirt [1]).

Die Ursache des Martyriums ist aber wesentlich der wahre göttliche Glaube, jedoch nicht lediglich direct, sondern auch indirect. Es stirbt aber der Martyrer für den Glauben direct, wenn er unmittelbar für eine Glaubenswahrheit oder für alle Glaubenswahrheiten überhaupt sein Leben dahingibt, weil er nämlich lieber sterben, als vom Glauben abfallen, oder ihn verleugnen will [2]); indirect aber, wenn er aus Glauben für eine vom Glauben gebotene oder gerathene Tugend, m. a. W. wenn er für die aus dem Glauben entspringende Gerechtigkeit oder Vollkommenheit sein Leben dahingibt [3]).

---

1) Daher das Axiom: *Martyrem non facit poena, sed causa.* — Nemo dicat: sagt Augustin den Donatisten in specie Circumcellionen gegenüber, persecutionem patior. Non ventilet poenam, sed probet causam; ne, si causam non probaverit, numeretur cum iniquis. *In Psalm* 34, nr. 13. Daher: Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi; si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine. 1 *Petr.* 4, 15.

2) Martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicunque, sed veritati, quae secundum pietatem est, quae per Christum nobis innotuit: unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et cujuslibet martyrii causa est fidei veritas. *S. Th.* 2. 2. q. 124, a. 5, c. Hierauf zunächst bezieht sich Christi Wort: Quicunque confessus fuerit me coram hominibus, et filius hominis confitebitur illum coram Angelis Dei. *Luc.* 12, 8. Tradent enim vos . . . propter me. Matth. 10, 17.

3) Es ist klar, daß auch in diesem Falle der Martyrer für den Glauben stirbt: denn den Gegenstand desselben bilden ja nicht nur die theoretischen oder Glaubenswahrheiten, sondern auch die praktischen Wahrheiten oder die Sittenlehren, und beides nicht lediglich dem abstracten Bekenntnisse, sondern der praktischen Anwendung nach. Hievon zunächst handelt Christi Wort: Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam. *Matth.* 5, 10. Daher werden der heil. Johannes der Täufer, obwohl er zunächst für die Vertheidigung der Heiligkeit der Ehe, der heil. Johannes von Nepomuk, der für die Heiligkeit des Beichtsigills starb, und die heiligen Jungfrauen, die für die Bewahrung der Unschuld und ihres Gelübdes starben, als Martyrer verehrt. Genauer exponirt der heil. Thomas die Gründe davon folgendermaßen: Ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio, quae quidem fit non solum per verba, quibus confitetur aliquis fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacobi 2, 8.: *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde

2. Der Martyrer stirbt aber nicht nur — unmittelbar oder mittelbar — für den Glauben, sondern auch aus dem übernatürlichen Glauben. Also kann nur Derjenige ein Martyrer sein, der die eingegossene Tugend des göttlichen Glaubens besitzt, und ist nur Der wirklich Martyrer, dessen Martyrertod diesen übernatürlichen Glauben zum Princip hat[1]). Der Ungläubige, also der aus

---

et de quibusdam dicitur ad Titum 1, 16.: *Confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur ad Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit, quod Deus a nobis hujusmodi opera requirit, et nos pro eis remunerat, et secundum hoc possunt esse martyrii causa *S. Th.* 2. 2. q. 124, a. 5, c. Von den Martyrern, welche für die Vertheidigung der Freiheit der Kirche starben, wie Thomas von Canterbury, kann man sagen, daß sie sowohl direct, als indirect für den Glauben gestorben sind: denn die Freiheit der Kirche ist unmittelbar ein Dogma des Glaubens, die Liebe und Vertheidigung derselben aber eine aus dem Glauben entspringende Tugend und Pflicht, und zwar die speciellste Standespflicht der Hirten und des Oberhauptes der Kirche. Cf. *Bened. XIV.* l. c. lib. 3, a. 19.

1) Hiernach entscheidet sich die Frage, in wie fern der Tod für natürliche, durch die Vernunft erkennbare Wahrheiten, z. B. für die praeambula fidei, Martyrium sein könne. In so fern solche Wahrheiten, wie das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, sowie das gesammte natürliche Sittengesetz, auch Gegenstand der Offenbarung und des übernatürlichen Glaubens sind, können sie direct Gegenstand des Martyriums sein, und ist Derjenige, der aus übernatürlichem Glauben für eine solche Wahrheit stirbt, wahrhaft ein Martyrer; nicht aber, wenn dieses aus blos natürlicher Ueberzeugung als für eine Vernunftwahrheit geschieht. Indirect kann jede Wahrheit, ohne Ausnahme, in so fern Gegenstand des Martyriums sein, als der Glaube die Lüge verbietet und das Bekenntniß der Wahrheit fordert. Wenn also ein Christ aus übernatürlichem Glauben lieber stirbt, als in irgend einer Sache lügt und die Wahrheit verleugnet, so ist er wahrhaft ein Martyrer. Veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis; et ideo non dicitur veritas secundum pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est q. 110, a. 3 & 4, vitatio mendacii, contra quamcunque veritatem sit, in quantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa. *S. Th.* l. c. ad 2. Obwohl daher das bonum divinum oder supernaturale der wesentliche Grund des Martyriums ist, so kann doch auch ein bonum humanum in so fern Grund desselben sein, als es auf das höchste Gut bezogen und dadurch zu einem übernatürlichen Gute erhoben wird. Bonum divinum . . . est propria causa martyrii . . . Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut sc. referatur in Deum, ideo potest esse quodcunque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur. *S. Th.* l. c. ad 3. So wurde Laurentius unmittelbar Martyrer, weil er das Kirchengut nicht auslieferte, sondern an die Armen vertheilte. So sind Eleazar und die

blos natürlicher Tugend für eine Pflicht stirbt, ist nicht Martyrer im wahren und eigentlichen Sinne, wenn er auch mitunter so genannt wird.

Deßgleichen ergibt sich daraus, daß weder Häretiker, noch Schismatiker, da ihnen der übernatürliche Glaube fehlt, Martyrer sein können[1]).

Machabäischen Brüder nicht nur in so fern Martyrer, als sie unmittelbar für die Religion, sondern auch mittelbar, in so fern sie um der Religion willen für ihr Volk starben. Eine andere viel ventilirte Frage ist die, ob eine auf Grund einer Privatoffenbarung fide divina geglaubte Wahrheit, oder aber eine Wahrheit, welche zwar im depositum fidei enthalten, aber noch nicht definirt ist, Gegenstand eines wahren Martyriums sein können. *Bened. XIV. l. c.* antwortet: *coram Deo, sed non coram Ecclesia*, d. h. weil und in so fern eine Privatrevelation oder eine noch nicht definirte Wahrheit für den Einzelnen Gegenstand der fides divina sein kann (s. unten die Lehre vom Gegenstand des Glaubens), kann sie auch an sich Grund des Martyriums sein. Allein im Canonisationsproceß ist in diesem Falle die causa martyrii nicht, so wie es zur Canonisation erfordert wird, stricte nachweisbar. Bezüglich der Privatrevelation gilt dies immer; dagegen scheint es uns unzweifelhaft, daß eine zur Zeit des Martyriums noch nicht definirte Wahrheit, nachdem sie definirt worden, auch in foro ecclesiae als causa martyrii gelten kann. — Der Gläubige, der für einen Satz stirbt, den er aus unverschuldetem Irrthum für eine geoffenbarte und von der Kirche gelehrte Wahrheit hielt, kann wohl vor Gott das Verdienst eines Martyrers haben, aber ein wahrer Martyrer ist er nicht und kann nie von der Kirche als solcher anerkannt werden, weil das Object des Martyriums, die Glaubenswahrheit, fehlt.

1) Dieses gilt zunächst von dem formellen Häretiker und Schismatiker, der, weil durch eigene Schuld von der Kirche getrennt, nicht blos im Stande der Ungnade sich befindet, sondern auch in specie der Gnade des übernatürlichen Glaubens beraubt, dessen Glaube daher nur ein natürliches Fürwahrhalten ist, selbst bezüglich jener Wahrheiten, worin er mit der katholischen Kirche übereinstimmt. Vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 5, a. 3 und oben S. 21, Note 2. Auf den formellen Häretiker und Schismatiker ist daher das Wort des Apostels anwendbar: Et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. 1 *Cor.* 13, 3. und Christi Wort: Qui non est mecum, contra me est; et qui non colligit mecum, dispergit. *Luc.* 11, 23. wozu Thomas in der *Catena aurea* bemerkt: Quasi diceret: Ego veni ut filios Dei ab eo (satana) dispersos congregem, et ipse Satanas, cum mecum non sit, quae collegi et salvavi, tentat dispergere. — Wie könnten auch Die Martyrer sein, welche die Einheit der Kirche zerreißen, für welche Christus sein Blut vergossen hat und jeder wahre Christ sein Blut zu vergießen bereit sein muß. Cf. *Dionys. Alex.* ap. *Euseb.* H. E. 6, 45. Dieses haben die heiligen Väter den alten Häretikern und Schismatikern gegenüber unzähligemal ausgesprochen. So ruft Augustin einem Donatisten zu:

3. Fragen wir aber des Näheren nach dem inneren Wesen und Werthe des Martyriums, so ist dasselbe a. ein tugendhafter Act[1]), und zwar b. als actus *elicitus* specifisch ein Act des Starkmuthes oder der Tapferkeit[2]); c. das Motiv dieses Actes der

---

Et putas tibi aliquid prodesse, si te praecipites in interitum, cum tibi nihil prodesset, etiamsi alter te occideret charitatis inimicum! Foris autem ab Ecclesia constitutus, et separatus a compage unitatis et vinculo charitatis, aeterno supplicio punieris, etiamsi pro Christi nomine vivus incendereris. Dann folgt eine Berufung auf 1 Cor. 13, 3. Revoca ergo animam ad sanam considerationem, et sobriam cogitationem; attende diligenter, utrum ad errorem et in pietatem voceris, et patere pro veritate quaslibet molestias. Si autem tu potius in errore et impietate versaris, quo autem vocaris, ibi est veritas et pietas, quia ibi est christiana unitas et Spiritus Sancti caritas; quid adhuc tibi esse conaris inimicus? Epist. 173, ad Donat. presb. §. 6 (ed. Migne t. 2, p. 156). Vgl. *De fide et symb.*, 10. Der von der Kirche durch eigene Schuld Getrennte — sanguinem fundere potest, coronam accipere non potest. *Aug.* Serm. ad Caes. Eccl. pleb. (Migne, t. 9, p. 695.) Andere zahlreiche Citate bei *Bened. XIV.* l. c. lib. 3, c. 20. *Suarez*, Defens. fid. cath. l. 1, c. 20. Schuldlos irrende Häretiker und Schismatiker können allerdings den übernatürlichen Glauben und die übernatürliche Liebe besitzen und daher auch Martyrer vor Gott werden, allein selbstverständlich nicht durch das kirchliche Gericht als solche anerkannt werden: schon deßhalb nicht, weil die Kirche in foro externo, wozu die Canonisation gehört, nicht de *mere* internis urtheilen kann. Zu den Schismatikern gehören jedoch Jene nicht, welche bei wirklich zweifelhafter Papstwahl bona fide zu einem objectiv nicht rechtmäßigen Papste halten, vorausgesetzt, daß sie nach Erkenntniß der Sachlage von ihm zurücktreten. Ein Beispiel ist der heil. Vincenz Ferrerius. Vgl. *Bened. XIV.* l. c.

1) Ad virtutem pertinet, quod aliquis in bono rationis conversetur . . . Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio objecto, et in justitia, sicut in proprio effectu . . . Pertinet autem ad rationem martyrii, ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis. *S. Th.* 2. 2. q. 124, a. 1, c. Es versteht sich von selbst, daß nur in den Erwachsenen das Martyrium ein freier tugendhafter Act ist; nicht in den Kindern, welche allerdings, wenn sie für Christus getödtet wurden, stets von der Kirche als Martyrer und, falls sie ungetauft waren, als durch die Taufe des Blutes *quasi ex opere operato* gerechtfertigt und geheiligt betrachtet wurden. S. d. spec. Dogm. von d. Taufe. *S. Th.* l. c. ad 1.

2) Ad fortitudinem pertinet, ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula mortis, et maxime ejus, quae est in bello. Manifestum est autem, quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit . . . *Vidit admirans praesentium multitudo coeleste*

Tapferkeit und Das, was ihm seinen eigenthümlichen Werth verleiht, ist die heilige, aus dem Glauben entsprungene Liebe[1]); und zwar d. die größte und vollkommenste Liebe, und in so fern ist das Martyrium der vollkommenste unter allen Tugendacten[2]).

---

certamen, et in praelio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina. Unde manifestum est, quod martyrium est fortitudinis actus: et propter hoc de martyribus legit Ecclesia: *Fortes facti sunt in bello.* S. Th. 2. 2. q. 124, a. 2, c. Auf den Einwand: das Martyrium sei vielmehr nach dem Vorhergehenden ein Act des Glaubens, als ein Act der Tapferkeit zu nennen, ist zu erwiedern, daß der Starkmuth selbst und das Ziel des Starkmuthes, d. h. die Tugend, worin man vermöge der Tapferkeit stark ist, unterschieden werden muß. Letzteres ist beim Martyrium allerdings der Glaube. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem, in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem. l. c. ad 1.

1) Da diese Liebe aus dem Glauben entspringt, und da sie zur tapferen Standhaftigkeit im Glauben bewegt, so ist klar, daß, wenn wir das Martyrium aus der Liebe als ihrem principalen Beweggrund entspringen lassen und es in so fern als einen Act der Liebe (nämlich actus a caritate *imperatus*) bezeichnen, dieses mit der Wahrheit nicht im Widerspruch steht, daß der Glaube die eigenthümliche causa martyrii ist. Aus dem Gesagten erhellt auch, in welchem Verhältnisse im Martyrium die Liebe zum Starkmuth steht. Ad actum martyrii inclinat quidem charitas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. All' seinen Werth und seine Verdienstlichkeit empfängt aber das Martyrium, nicht aus der Tapferkeit, auch nicht aus dem bloßen Glauben, sondern aus der Liebe. Quod autem sit meritorium, hoc habet ex caritate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet. *S. Th.* l. c. ad 2. Darauf bezieht sich zunächst *1 Cor.* 13, 3.

2) Das Leben zum Opfer bringen ist an sich noch nicht das Größte oder auch nur von sittlichem oder religiösem Werthe. Das Opfer des Lebens empfängt vielmehr seinen Werth aus dem Gute, wofür, und aus der Tugend, aus welcher es gebracht wird. Und in so fern ist das Martyrium die höchste That, weil es für das höchste Gut gelitten wird und die vollkommenste Liebe (zugleich mit dem lebendigsten Glauben und der zuversichtlichsten Hoffnung) in ihm sich offenbart. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem caritatis: quia tanto magis ostenditur aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam elegit pati. Manifestum est autem, quod inter omnia alia bona praesentis vitae maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum . . . Et secundum hoc patet, quod martyrium inter ceteros actus

Aus dem Gesagten ergibt sich die wichtige Folgerung, daß das wahre Martyrium nothwendig und wesentlich jede Art von Eigenliebe, Selbstsucht, Eitelkeit, Hoffarth, wie nicht minder Haß und bösen Willen gegen die Verfolger ausschließt und eine reine, demüthige, auf Gottes Ehre gerichtete Meinung und die Liebe zum Nächsten und namentlich zu den Verfolgern einschließt: denn das Alles bringt die wahre, übernatürliche und vollkommene Liebe mit sich [1]).

---

humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum, secundum illud Joann. 15, 13.: *Majorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam, ponat quis pro amicis suis. S. Th.* 2. 2. q. 124, a. 3, c. Daher war auch der Opfertod Christi die Vollendung all' seiner heiligen Werke, und ist das Martyrium die vollkommenste Conformirung mit Christus dem Gekreuzigten. In so fern die Liebe des Martyrers sich im Gehorsam gegen das Gebot des Glaubens und der Gerechtigkeit offenbart, ist das Martyrium ein Act des Gehorsams; weil aber der Martyrer factus est obediens *usque ad mortem.* Phil. 2, 8, ist es an sich vollkommener, als jede andere Art des Gehorsams, der selbst oftmals als ein geistiges Martyrium, weil als ein Opfer des eigenen Willens, der da kostbarer ist, als das eigene Blut, bezeichnet wird. Der Martyrer bringt aber nicht nur das Opfer seines Blutes, sondern auch eben dadurch, das vollkommenste Opfer seines Willens. Wenn man eingewendet hat, für das allgemeine Beste, namentlich für das Heil der Seelen wirken, sei vollkommener, als zur Rettung der eigenen Seele den Martyrertod leiden, so ist zu antworten, daß einestheils die Pflicht gegen Gott und die eigene Seele allen anderen Pflichten vorgeht, und daß anderentheils Niemand so wirksam die natürliche und übernatürliche Gerechtigkeit und die Liebe Jesu Christi predigt und vertheidigt, als der Martyrer. Hat man gesagt, der Rath sei vollkommener, als das Gebot, das Martyrium aber sei entstehenden Falles nicht Rath, sondern Pflicht, so ist zu erwiedern, daß auch alles bloß Gerathene unter Umständen Pflicht werden kann, dadurch aber an Werth nicht verliert. Cf. S. Th. l. c. a. 1, ad 1. Wenn übrigens das Martyrium an sich *(ex genere suo)* als der höchste Tugendact bezeichnet wird, so ist damit nicht geleugnet, daß andere Tugendacte aus den Umständen und dem Grade der Liebe, woraus sie hervorgehen, in concreto verdienstlicher sein können. In so fern können Bekenner durch ihre ausharrende Geduld oder hingebende Liebe eine höhere Stufe der Gnade und Liebe, als selbst Martyrer ersteigen, wenn ihnen auch die eigenthümliche Conformität mit Christus und die darin liegende eigenthümliche accidentale Glorie (aureola) fehlt, die dem Martyrer eigen ist.

1) Dieses zeigt sich auch in vollem Maße wirklich bei allen uns bekannten Martyrern. Sie starben alle in demüthigem Glauben, ihren Feinden verzeihend, für sie betend, in heiliger Liebe und Danksagung gegen Gott. Nicht aus Trotz, Eigenwillen, Härte, Ruhmbegierde, Fanatismus, falscher oder blos natürlicher Begeisterung, sondern aus heiliger Furcht, Demuth und Liebe ist ihre Stärke durch die Gnade Gottes entsprungen. Sie starben nicht für ihre

4. Zum wahren und vollständigen Martyrium gehört endlich die Erduldung des Todes[1]) und zwar durch einen, directen oder indirecten[2]), Verfolger[3]) des wahren Glaubens, und

---

eigenen Meinungen, sondern für den Glauben und im Gehorsam der Kirche. Darin liegt der absolute Gegensatz zu dem Tode, den einige Irrgläubige oder Ungläubige für ihre eigenen religiösen, philosophischen oder politischen Meinungen erlitten haben. Weil der Glaube und die übernatürliche Liebe die Kraft des Martyriums verleiht, deßhalb ist dasselbe auch unabhängig von der natürlichen Beschaffenheit der Martyrer: denn der Glaube und die Liebe ist eben so stark in den von Natur Schwachen und Furchtsamen, als in den von Natur Starken und Muthigen. Daher auch so oft sich in den Martyrien die ganze natürliche Schwäche und Furchtsamkeit neben der übernatürlichen Kraft des Glaubens zeigte.

1) Ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum. Den Grund hievon explicirt Thomas also: Martyr dicitur quasi testis fidei christianae, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur (cf. Hebr. 11.) . . . Ad martyrium ergo pertinet, ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia praesentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum opere se ostendit corporalia cuncta despicere. (Cf. Job 2, 4.) *S. Th.* 2. 2. q. 124, a. 4, c. Jedoch ist nicht erforderlich, daß die Marter sofort den Tod zur Folge habe, wenn nur der Martyrer in Folge der erlittenen Mißhandlungen stirbt und in der Martyrergesinnung verharrt. Auch die wunderbare Befreiung von der Empfindung der Pein und die übernatürlichen Tröstungen heben selbstverständlich die Wahrheit des Martyriums nicht auf. Wie wir schon oben S. 518, Note 4 sahen, wurden in der Kirche auch Solche als Martyrer verehrt, die, sei es in Folge der Rettung durch ein Wunder (die Jünglinge im Feuerofen, Joannes ante portam Latinam), sei es auf natürliche Weise wieder genaßen und eines natürlichen aber heiligen Todes starben. Nach der Praxis des Canonisationsprocesses pflegen solche gegenwärtig den Confessoren zugezählt zu werden. *Bened. XIV.* l. c., c. 11 & 12. Maria ist Königin der Martyrer vermöge ihrer geistigen Compassion, *secundum similitudinem quandam.* (Thom. in 4 dist. 49, q. 5, a. 3.) Nur im uneigentlichen Sinne redet man von Martyrern der Geduld, z. B. in Krankheiten, der Nächstenliebe u. s. w.

2) In dieser Beziehung gilt auch vom Verfolger (persecutor, tyrannus) das oben S. 519 Gesagte. Er greift indirect den Glauben an, wenn er eine durch den Glauben gebotene Tugend angreift. Cf. *Bened. XIV.* l. c. cap. 14.

3) Daher sind Jene nicht Martyrer im eigentlichen Sinne, welche sich den Tod im Dienste der Pestkranken zuzogen (z. B. St. Aloysius), obwohl Einige dieser Meinung waren. Auch Jene, die zwar in ungerechter Weise, aber nicht aus Feindschaft gegen den Glauben oder die christliche Tugend getödtet wurden, sind nicht den eigentlichen Martyrern beizuzählen. Selbstverständlich hört aber der Verfolger nicht dadurch auf Verfolger, und der Martyrer Martyrer zu sein, daß Jener, wie so oft geschah, seinen Haß gegen die Religion unter einem anderen Vorwande verbirgt. Bened. l. c. cap. 11 & 12.

zwar muß der Martyrer diesen Tod freiwillig und in christlicher Weise annehmen und in dem Glauben und der Liebe bis an's Ende verharren[1]).

---

1) Wer ohne seinen Willen und ohne sein Wissen (z. B. im Schlafe) von einem Verfolger und aus Haß gegen die Religion ermordet wird, ist also kein Martyrer. Abgesehen von Unmündigen, muß das Opfer des Lebens für den Glauben freiwillig gebracht werden. Vom Kreuze des Martyriums gilt per eminentiam, was von jedem anderen Kreuze. Nur dadurch wird es verdienstlich, daß es freiwillig angenommen wird. Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me. *Matth.* 16, 24. Diese Worte sind sogar, wie der Zusammenhang lehrt, in besonderer Beziehung zur Verfolgung und zum Martyrium gesprochen. Vgl. Matth. 10 per totum & 1 Petr. 2, 21. Deßgleichen ist Derjenige kein Martyrer, der in einem, wenn auch noch so gerechten, Kampfe oder Kriege, wenn auch um des Glaubens willen, fällt. Nur in einem uneigentlichen Sinne wurden mitunter Solche Martyrer genannt; nie aber hat die Kirche sie als solche anerkannt. Dagegen wird das Martyrium nicht dadurch aufgehoben, daß sich der Martyrer demselben, so lange es möglich war und die Pflicht es erlaubte, durch Flucht oder Rechtsvertheidigung, nach dem Beispiele Christi selbst, des heil. Paulus, der heil. Cyprian und Athanasius zu entziehen suchte. Namentlich letzterer entwickelt in seiner Apologia de fuga sua die deßfallsigen Grundsätze der Kirche. Leichter ist jedoch die Flucht dem Privatmanne, als dem Bischof und Seelsorger gestattet, der den Seinigen seine Gegenwart und das Beispiel des Glaubensmuthes schuldet. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis. Mercenarius . . . videt lupum venientem . . . et fugit. *Joann.* 10. Jedoch kann Liebe und christliche Klugheit auch in diesem Falle gebieten, sich zu verbergen und sich der Kirche zu erhalten. Nur wenn die Stunde offenbar gekommen, muß der Christ und Priester nach dem Beispiele Christi den Verfolgern entgegengehen. Dagegen ist jedes vermessene Provociren des Verfolgers und jedes gewaltsame Suchen des Martyrertodes mit dem Geiste des Christenthums unverträglich und stets von der Kirche mißbilligt worden. Das Wort an Petrus: Alius te cinget, *Joann.* 21, und das andere: Tradet frater fratrem in mortem, *Matth.* 10, und: Beati qui *persecutionem patiuntur* Matth. 5 muß auf den Martyrer Anwendung leiden. Hieraus ergibt sich auch, was auf den Einwand zu sagen: daß es nicht erlaubt sei, sich selbst das Leben zu nehmen, daß daher den Martyrertod wählen, unerlaubt sei. Es ist unerlaubt, das Leben für ein geringeres Gut, als es selbst ist, hinzugeben; allein für ein höheres Gut und für eine heiligere Pflicht, als die Erhaltung des zeitlichen Lebens ist, das Leben zu opfern, ist strenge Pflicht und höchste Tugend. Auch sündigt der Martyrer nicht gegen den Verfolger, indem er ihn durch seinen Widerstand zum Mörder macht; vielmehr übt er die höchste Tugend, indem er in der Gerechtigkeit bis zum Tode verharrt, und erweist dem Verfolger selbst die höchste Liebe, indem er die seligmachende Wahrheit mit seinem Blute vor ihm bezeugt, ihm das Beispiel der Tugend gibt, für sein Heil betet und sich opfert, in Allem Christus nachahmend. Daher findet auch auf den

Dieses sind im wesentlichen die aus den Principien des Glaubens fließenden Grundsätze der Kirche über das Martyrium. Es fragt sich nun, in wie weit dieselben auf den apologetischen Beweis Anwendbarkeit haben.

II. Es könnte nämlich scheinen, und wird wirklich daraus ein Haupteinwand gebildet, daß das Martyrium zu einem apologetischen Beweise für die wahre Religion und Kirche nicht geeignet sei, weil nach der Lehre der Kirche das erste Erforderniß zum wahren Martyrer darin besteht, daß er für den wahren Glauben sterbe: non poena, sed causa facit martyrem. Es liege also ein fehlerhafter Cirkel vor, wenn man aus dem wahren Glauben die Aechtheit des Martyriums und aus dem wahren Martyrium die Aechtheit des Glaubens beweise. Allein dem ist nicht also, aus einem doppelten Grunde:

Martyrer Anwendung, was der heil. Anselm bezüglich der Frage, die uns hier beschäftigt, von Christus sagt: Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. *Cur Deus homo*, l. 1, c. 9. Cf. *S. Th.* 3, q. 47, a. 1. Etwas ganz anderes, als freventliches Aufsuchen des Martyriums oder Provocation dazu, ist das heilige Verlangen nach demselben, nach dem Vorbilde des nach der Bluttaufe verlangenden Heilandes (Luc. 12, 50.) und so vieler Heiligen. Dieses Verlangen ist vielmehr ein Zeichen wahrer Martyrer-Gesinnung. Was die christliche Annahme und Vollbringung des Martyrertodes betrifft, so gehört dazu namentlich auch, daß sich der Martyrer auf denselben in derselben Weise, wie überhaupt der Christ auf seinen Tod, wohl vorbereite, also namentlich die heiligen Sacramente der Buße und der Eucharistie empfange. Es ist bekannt, welche Sorgfalt in dieser Beziehung die alten Christen den Martyrern zuwendeten. Dasselbe gilt von der Taufe; obwohl das Martyrium die Wassertaufe ersetzt, würde Derjenige nicht christlich und daher noch weniger als Martyrer sterben, der durch eigene Schuld die Taufe verschmähte. Daß das Martyrium nicht nur in der Gnade Gottes begonnen, sondern auch in der Gnade Gottes vollendet werden muß, versteht sich von selbst: denn nur wer ausharrt bis an's Ende, wird gekrönt. Alles bisher Gesagte finden wir auch wirklich bei den heiligen Martyrern. Wenn in einigen wenigen Fällen eine gewisse Provocation stattgefunden zu haben scheint, so wurde entweder dieser Fehler durch das spätere Martyrium gutgemacht; oder es war keine Provocation, sondern ein durch die göttliche Gnade selbst angeregtes, in den concreten Verhältnissen begründetes Zeugniß für den Glauben, wie ein solches z. B. da statthaft und löblich erschien, wo es zur Bestärkung der Schwachen nothwendig war. Wenn namentlich einige heilige Jungfrauen freiwillig in den Tod eilten, so ist dieses aus den Umständen und einem besonderen Antrieb des heiligen Geistes zu erklären. *Benedict. XIV*, l. c. cap. 15—18.

1. Wir machen ja das Martyrium nicht als einziges Argument geltend; vielmehr erhellt, ganz abgesehen von ihm, die Wahrheit des Christenthums und der Kirche aus zahlreichen anderen Argumenten, zu welchen dann das Martyrium als neue Bestätigung hinzukommt.

2. Sodann aber, und das ist die Hauptsache, wird in der apologetischen Beweisführung die Aechtheit des Martyriums nicht zunächst aus dem wahren Glauben, sondern aus seiner in die sichtbare Erscheinung tretenden und einem sicheren vernünftigen Urtheile unterliegenden Beschaffenheit bewiesen, und daraus auf die Wahrheit der Religion und Kirche, für welche ein solches Martyrium zeugt, geschlossen.

Die Momente, welche hier in Betracht kommen, sind vorzüglich folgende:

1. Daß die katholische Kirche eine unzählbare Menge unzweifelhafter Martyrer besitzt [1]), und zwar

2. in allen Zeiten und an allen Orten, weil immer und überall, wo je Verfolgungen sich erhoben [2]).

---

1) Der Versuch Dodwell's (De paucitate martyrum. Dissert. Cypr. 11.) und nach ihm Gibbon's, die Zahl der Martyrer des Alterthums herabzudrücken, stützt sich auf armselige Gründe (ein Hauptargument ist eine mißverstandene Aeußerung bei Origenes, adv. Cels. 3, 8. Vgl. hierüber Brück, Lehrb. d. Kirchengesch., S. 48, Note 6.), steht mit dem Zeugnisse der Väter und der heidnischen Schriftsteller im Widerspruch und es ist namentlich von *Ruinart*, (Acta sincera martyrum, praef.) gründlich widerlegt. Der nähere Nachweis hierüber gehört in die Kirchengeschichte. Vgl. Alzog, §. 70, Brück, §. 13—15. Sehr ausführlich und unter Mittheilung vieler Quellenzeugnisse bespricht die Verfolgungen und die Martyrer des Alterthums *Gotti*, Veritas fidei, tract. 8 (edit. Venet. 1750. pag. 624—781.) Die Hauptdaten aus dem Alterthum bei *Perrone*, l. c.

2) Man denke nur an die Martyrer England's im Reformations-, Frankreichs im Revolutionszeitalter, an die Martyrer Ostasiens, zumal Japan's. In dieser Permanenz des Martyrerthums, welche das Correlat zur Permanenz der Verfolgung bildet, liegt ein besonders wichtiges Beweismoment. Es zeigt sich darin, daß die Kirche allezeit dieselbe ist, welche sie in jenem ersten Martyrer-Zeitalter war, daß immer in zahllosen Gliedern und vor Allem im Episcopat und Clerus der Kirche der Glaube lebt, der in der Stunde der Verfolgung Martyrer hervorbringt. Dieser weltüberwindende Glaube (1 *Joann.* 5, 5.) ist in friedlichen Zeiten gleichsam verborgen; tritt die Verfolgung ein, so zeigt sich auch sofort die übernatürliche Festigkeit des einfachen Christenglaubens.

3. Damit hängt enge zusammen die sich stets gleichbleibende Beharrlichkeit des katholischen Martyriums. So lange die Verfolger nicht ermüden, hören auch die Martyrer nicht auf zu leiden. Man hat Enthusiasmus und Fanatismus als die natürliche Ursache des Martyriums angegeben. Von allem Anderen abgesehen, verfliegt aller natürliche Enthusiasmus so rasch, als er entstanden, und bleibt immer eine Ausnahme. Das katholische Martyrium hat mit natürlichem Enthusiasmus und Fanatismus nichts gemein[1]); es ist vielmehr lediglich die immer und überall sich gleichbleibende Erfüllung der Gewissenspflicht, lieber das Leben zu opfern, als den Glauben und seine Gebote zu verleugnen. Daraus allein erklärt es sich, daß das katholische Martyrium selbst Jahrhunderte lange Verfolgungen überdauert.

4. Ein ferneres wichtiges Moment unseres Beweises ist die Qualität der Martyrer. Sie gehören nicht blos allen Zeiten[2]), sondern auch allen Völkern[3]), beiden Ge-

1) Das ergibt sich noch ganz insbesondere aus den Eigenschaften und Tugenden der Martyrer. Nur Oberflächlichkeit oder böser Wille kann daher die Selbstpeinigungen und Selbstmorde der Circumcellionen, oder der Japanesen und Chinesen und anderer barbarischer Völker, oder das Verbrennen der indischen Wittwen mit dem christlichen Martyrium vergleichen. Es hat alles dieses mit demselben eben so wenig etwas gemein, als der moderne Selbstmord, als das Duell, als die Frivolität und der Trotz, womit in der ersten französischen Revolution stolze und wüthende Parteimänner das Blutgerüst bestiegen. Nur das ist wahr, daß auch Sünde, Welt und Satan mitunter entsetzliche Zerrbilder des Martyriums hervorbringen, die aber eben so scharf von dem wahren Martyrium sich unterscheiden, wie die dämonischen signa mendaciae von den Wundern Gottes.

2) Wie die Verfolgungen, ziehen sich auch die Martyrien durch die ganze Geschichte der Kirche dahin; fast immer ist an irgend einem Orte des katholischen Erdkreises Martyrerblut vergossen worden. Wie am Anfang des Christenthums, tritt auch an jedem wichtigen Wendepunkte seiner Geschichte gewöhnlich eine aera martyrum ein. Ein großes Martyrium wird auch den endlichen Abschluß der Welt- und Kirchengeschichte bilden.

3) Man kann die übernatürliche Kraft des Christenthums fast nirgends mit solcher Evidenz wahrnehmen, als wenn wir in kaum bekehrten Japanesen, Siamesen, Anamiten die ganze Herrlichkeit des Martyriums der ersten Jahrhunderte wiederkehren sehen. Aber es ist kein geringeres Wunder, daß aus den so verweichlichten römischen Patriciersamilien so viele Martyrer hervorgingen. Hier kann man auch den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Heldenkraft beobachten. Von der natürlichen Heldenkraft und dem Freiheitssinn der alten Römer war fast jede Spur verschwunden, als die ent-

schlechtern, allen Lebensaltern, allen Temperamenten[1]), allen Arten und Stufen natürlicher Begabung und Bildung[2]), allen Ständen, besonders aber dem Stande der Bischöfe, der Cleriker und der Ordensleute[3]) an.

5. Ferner ist auch zu beachten die Größe, Mannigfaltigkeit und Grausamkeit der Peinen[4]), welche die Martyrer litten.

6. Das Wichtigste aber ist die Thatsache, daß alle uns bekannten Martyrer im ganzen Verlaufe ihres Martyriums in der mannigfaltigsten und constantesten Weise die oben näher charakterisirten übernatürlichen Tugenden des ächten Martyrers, namentlich demüthigen Glauben, freudige Hoffnung, vollkommene Liebe Gottes und des Nächsten, wunderbare Geduld und Starkmuth bewiesen haben, welche sich in ähnlicher Weise sonst nirgends finden, sich auch aus natürlichen menschlichen Kräften nicht erklären lassen[5]).

---

kräfteten letzten Sprößlinge der alten römischen Familien, aus dem Wasser und dem heiligen Geiste wiedergeboren, allen Heroismus ihrer heidnischen Vorfahren als Martyrer Christi hundertfältig übertrafen.

1) Die Vereinigung der übernatürlichen Martyrerkraft mit der natürlichen Schwäche und Furchtsamkeit des Weibes, des Kindes, ist einer der merkwürdigsten und rührendsten Züge, der uns in den Martyreracten entgegentritt.

2) Die unsterblichen Werke eines heiligen Martyrers Justinus, Irenäus, Cyprian u. s. w. zeigen so recht die Absurdität der Behauptung, daß Unwissenheit oder Fanatismus Ursache des Martyriums gewesen. Freilich einer Wissenschaft, die Alles für Unsinn hält, was die Sphäre des Sinnlichen übersteigt und keinen irdischen Nutzen bringt, kann das Martyrium nur als „Dummheit" erscheinen — es ist eben die stultitia crucis per eminentiam.

3) Daß vorzugsweise der geistliche Stand Martyrer lieferte, liegt in der Natur der Sache: denn ihn trifft vor Allen die Verfolgung und ihm liegt vor Allen die Pflicht des Bekenntnisses und der Treue bis in den Tod ob. Es ist aber das Martyrium hinwiederum eine große Rechtfertigung für den geistlichen Stand. Es wird kaum berühmte Bischofssitze geben, die keine Martyrer aufzuweisen haben; ohne Vergleich die meisten aber hat der apostolische Stuhl von Rom aufzuweisen.

4) Hierüber schrieb der Schüler des heil. Philippus Neri und Genosse des Baronius, der Oratorianer Gallonius sein Buch: *De SS. martyrum cruciatibus.* (Romae 1594.) — Dum latrones et robusti corporis viri ejusmodi lacerationes perferre nequeunt, exclamant et gemitus edunt victi dolore, pueri et mulierculae tortores suos tacite vincunt, et exprimere illis gemitum nec ignis potest. *Lactant.* Instit. 5, 15.

5) Der Unglaube hat sich nicht gescheut, selbst Eitelkeit und Ruhmsucht als Ursache des Martyriums anzugeben. Abgesehen von dem bereits hervor-

7. Dazu kommen die wunderbare Kraft und Weisheit, die sich, genau nach Christi Verheißung [1]), in ihren Reden und in ihrer ganzen Haltung allezeit kundgab [2]); endlich die vielfältigen und unzweifelhaften Wunder, womit vielfach, zum Theile in constanter Weise [3]), die Martyrien verknüpft waren.

---

gehobenen Umstande, daß die Martyrer nicht für eigene Meinungen, sondern für die Thatsachen des Evangeliums und im Gehorsam des Glaubens starben, kann Nichts mit der Geschichte in größerem Widerspruch stehen, als eine solche Behauptung. Die Martyrer sind meistens in Schmach und unter der Verachtung und dem Spotte der Welt, oft von Allen verlassen und ungekannt gestorben.

1) Sed ante haec omnia injicient vobis manus suas et persequentur, tradentes in synagogas et custodias, trahentes ad reges et praesides propter nomen meum: continget autem vobis in testimonium. Ponite ergo in cordibus vestris, non praemeditari, quemadmodum respondeatis. Ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. *Luc.* 21, 12—15.

2) Auch in dieser Beziehung sind die Martyreracten, in denen wir die Martyrer gleichsam sehen und hören, ein herrlicher Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche. Schön sagt hierüber Möhler in seiner Patrologie am Schlusse des 2. Abschnittes, S. 407: „Ehe wir von diesem (dem zweiten) Jahrhundert scheiden, heftet sich unser Blick noch auf einen Ueberrest der christlichen Literatur, an dem wir zwar nicht Erudition und Beredsamkeit zu bewundern haben, der aber gleichwohl unser Herz mächtig anspricht. Wir meinen damit die Martyracten, oder die Berichte, welche theils von Privatpersonen, theils im Namen ganzer Kirchen über das glorreiche Ende einiger merkwürdiger Bekenner Jesu Christi aufgezeichnet und mitgetheilt wurden. Sie haben sehr hohes Interesse für uns. Denn einerseits spiegelt sich in den heiligen Martyrern, den lebendigen Abbildern des Stifters unseres Glaubens, jene Gotteskraft, mit der das Christenthum die Welt bezwungen; andererseits tritt eben hier überall eben so ausdrucksvoll als anziehend der kirchliche Gemeinschaftsgeist, als Communio Sanctorum, in die äußere Wahrnehmung herein. Es ist ein eigenthümlicher, nicht näher zu beschreibender Genuß, durch diese Lectüre mit in jene mächtigen Empfindungen hingezogen zu werden, von welchen die Kirche dieser Zeit durchströmt war; jene hohe Siegesfreude mit zu empfinden, welche die einzelne Gemeinde, der der Martyr angehörte, nicht für sich allein genießen konnte noch wollte, sondern als gemeinsamen Triumph allen Kirchen der Erde verkündete. Und begreiflich: der Einzelne litt und stritt für das Ganze; wie die der Gesammtheit innewohnende Kraft jenen hinwiederum zum erfolgreichen Kampfe beseelte. Haben wir bisher die siegreichen Fortschritte des Glaubens in der Wissenschaft bewundert, so erblicken wir hier in der Geschichte der Martyrer, die nämliche, nur noch glänzendere Entwickelung desselben im Leben; und diese bildet darum in vieler Hinsicht, zwar nicht dem Umfange, aber doch dem Inhalte nach, einen glänzenden Bestandtheil der kirchlichen Literatur."

3) Die zuverlässigsten Zeugnisse stellen diese wunderbaren Thatsachen außer

Faßt man in dieser großen welthistorischen Erscheinung des Martyriums alle die angegebenen Umstände zusammen, so ergibt sich die historisch gewisse Thatsache, daß dasselbe nur der katholischen Kirche eigen ist[1]), und das nicht minder gewisse vernünftige Urtheil, daß der Glaube der Martyrer nicht allein in natürlich menschlicher Weise die aufrichtigste, stärkste und tiefbegründetste Ueberzeugung, sondern auch göttlichen Ursprungs und mithin göttlich wahr ist. Denn die richtig denkende und redliche Vernunft sieht ein, daß weder die Glaubenskraft, noch die Tugenden der Martyrer sich aus den Kräften der menschlichen Natur, sondern nur aus der übernatürlichen göttlichen Kraft, die in den Martyrern sich wirksam erwies, genügend erklären lassen[2]).

III. Das Argument aus dem Martyrium tritt in sein volles Licht, wenn wir es im Zusammenhange mit der gesammten Geschichte und dem ganzen Wesen des Christenthums betrachten.

---

allen Zweifel. Es ist namentlich die sich oft wiederholende Thatsache, daß Thiere und Elemente die Martyrer nicht verletzten. Ueber Wunder an den Gräbern der Martyrer haben wir bei den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern nicht wenige, meist von Selbsterlebtem meldende Berichte Vgl. z. B. *August.* Civ. Dei l. 22, c. 8. Confess. 9, c. 7. *Retract.* 1, 13, nr. 7. *Chrysost.* Expos. in Ps. 110. *Greg. Naz.* Orat. 18. *Evagr.* Hist. eccl. 2, 3. *Socrat.* Hist. eccl. 5, 19. Dieringer, System der göttl. Thaten, B. 2, S. 460 ff.

1) Ueber die Thatsache, daß die Häretiker das Martyrium flohen, theilweise grundsätzlich verwarfen, wie sich auch die Verfolgung nicht gegen sie, sondern auch gegen die Katholiken wendete, s. oben S. 304, Note 1. Ueber die Martyrologien der Wiedertäufer, Anglikaner und Anderer s. *Perrone*, l. c. pag. 191 ff.

2) Martyres nonne testes sunt Christi, et testimonium perhibent veritati? Sed si diligentius cogitamus, quanto illi martyres perhibent testimonium, ipse (Christus) sibi perhibet testimonium. Ipse enim habitat in martyribus, ut perhibeant testimonium veritati . . . Perhibeat testimonium Petrus, perhibeat Paulus, perhibeant caeteri Apostoli, perhibeat Stephanus: ipse sibi perhibet testimonium, qui habitat in omnibus. Ipse enim sine illis Deus est; illi sine illo quid sunt? *Augustin.* Serm. 128, c. 2 de script. Inter tot ac tanta quae coelestem Christianae religionis originem luculenter ostendunt argumenta, merito . . . recensetur singularis illa et ineluctabilis animae furtitudo, qua Christiani . . . acerrimonum tormentorum vim, mortemque ipsam inperturbato anima potiuntur, quod separare a charitate Christi, et a confitendo, promulgandoque ejus nomine recusent — sagt Pius VII. in einer Allocution vom 28. Sept. 1816 über den Martyrertod chinesischer Missionäre.

Von Anbeginn an kämpft das Reich der Welt gegen das Reich Gottes [1]). Seinen Höhepunkt und seine Vollendung erreicht dieser Kampf in dem Messias, der durch seinen Opfertod die Welt überwindet [2]). Das ganze Leben Christi war Verfolgung, das Kreuz die Vollendung seines Werkes. Mit der größten Bestimmtheit hat Christus es vorausgesagt, daß seine Kirche in Kampf und Leiden ihm gleichförmig sein müsse; daß sie in ungerechter Weise werde durch Lüge und Gewaltthat verfolgt werden und gerade dadurch die Welt überwinden und bekehren werde [3]). Diese Vorhersagung der Feindschaft der Welt gegen Christus und sein Reich und der Ueberwindung der Welt durch das Martyrium der Kirche bezieht sich auf alle Zeiten, ganz besonders aber auf die erste und die letzte Periode der

---

1) Das ist schon im Protoevangelium ausgesprochen (*Gen.* 3, 15.) und in Kain und Abel vorgebildet. (Gen. 4.)

2) S. in der Christologie die Messian. Weissagungen.

3) In seinen deßfallsigen Aussprüchen und Weissagungen hebt Christus stets Beides hervor: die Lüge, die Verläumdung, das Vorurtheil und die ungerechte, bis zum Aeußersten fortschreitende Gewalt. Auf der anderen Seite betont er die äußere Hilflosigkeit und auch Arglosigkeit der Seinigen, aber auch die siegreiche Kraft ihrer Geduld und ihres Martyriums. Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae. Cavete autem ab hominibus. Tradent enim vos in conciliis, et in synagogis suis flagellabunt vos; et ad praesides et reges ducemini propter me, in testimonium illis et gentibus . . . Tradet autem frater fratrem in mortem, et pater filium: et insurgent filii in parentes, et morte eos afficient: et eritis odio omnibus propter nomen meum. Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam . . . Non est discipulus super magistrum . . . Si patrem familias Beelzebub vocaverunt, quanto magis domesticos ejus. *Matth.* 10, 16 sq. und die Parallelstellen *Marc.* 13, *Luc.* 14. Joann. 15 & 16. Nicht nur dem Paulus, sondern allen auserwählten Werkzeugen Christi gilt das Wort: Ego . . . ostendam illi, quantum oporteat eum pro nomine meo pati. *Act.* 9, 16. Cf. *Gal.* 4, 29. *1 Thess. 3, 3.* Allezeit ist wahr: Omnes, qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur. Mali autem homines et seductores proficient in pejus, errantes et in errorem mittentes. *2 Tim.* 3, 12. 13. Cf. *Hebr.* 11. Den Kampf und das Martyrium, aber auch die Siege der Kirche durch alle Zeiten schildert die Apokalypse. Wie schon das alte Testament, hebt auch das neue Testament die Verfolgungen durch Lüge und üble Nachrede besonders hervor. Beati estis, cum maledixerint vobis, et persecuti vos fuerint, et dixerint omne malum adversum vos mentientes. Matth. 10, 25. Si sermonem meum servaverunt, et vestrum servabunt. *Joann.* 15, 20. Die geistige Verfolgung geht stets der blutigen voraus und führt zu ihr.

christlichen Zeit[1]). In der Welt ist allezeit das Geheimniß der Bosheit[2]), in der Kirche das Geheimniß des Kreuzes wirksam; und wie der christliche Glaube lehrt, liegt beides im innersten Wesen der Sünde und der Erlösung, des Gegensatzes zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Bösen[3]). Daß nun die katholische Kirche allezeit von der Welt um Christi und seiner Wahrheit willen mit Ungerechtigkeit und Unwahrheit befeindet[4]) wird, während sie stets für das Heil der Welt mit Liebe arbeitet und betet, und für die Gerechtigkeit und die Sache Christi bis zum blutigen Martyrium kämpft und leidet[5]), und gerade dadurch die Welt

---

1) Vorzugsweise auf die letzte Zeit, aber auch auf die ersten Jahrhunderte, bezieht sich Matth. 24, 9 sq. Tunc tradent vos in tribulationem, et occident vos, critis odio omnibus gentibus propter nomen meum. Et tunc scandalizabuntur multi, et invicem tradent, et odio habebunt invicem.

2) *1 Thess.* 2, 17. Mysterium jam operatur iniquitatis. Cf. *1 Joann.* 1, 18. Et nunc Antichristi multi facti sunt.

3) Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret; quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus. *Joann.* 15. 19. Cf. *1 Joann.* 3, 1. 2, 15. 5, 19. *Joann.* 15. 18. 14. 30, 16, 11. Aber es ist nicht blos Bosheit, es ist auch, freilich schuldvolle, Verblendung. Non enim sciunt, quid faciunt. *Luc.* 23, 34. Haec omnia facient vobis propter nomen meum, quia nesciunt eum, qui me misit. *Joann.* 15, 21. Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo. Et hoc facient vobis, quia non noverunt Patrem neque me. *Joann.* 16, 2. 3. Solchem Wahne kann übrigens nicht nur der Jude, sondern in seiner Weise auch der Rationalist, ja der Atheist huldigen.

4) Eine gründliche Darlegung der Verfolgungen gegen die katholische Kirche, ihrer Beweggründe und Mittel und des Verhaltens der Kirche ihnen gegenüber wäre eine großartige Apologie der Kirche.

5) Man hat dieses Argument gegen die katholische Kirche zu kehren gesucht, indem man sie selbst der Verfolgungssucht beschuldigte und ihr vorwarf, daß sie ihr Reich durch Gewalt gegründet und erhalten habe. Zum Beweise hat man dann immer wieder dieselben Schlagwörter: Albigenserkriege, Inquisition, Huß, Bartholomäusnacht, vorgebracht. Dem gegenüber haben die katholischen Apologeten theils die historischen Entstellungen jener Thatsachen berichtigt, namentlich gezeigt, daß die Kirche an der Bartholomäusnacht und der spanischen Staatsinquisition keinen Theil hat; theils haben sie die Grundsätze und das Verfahren der Kirche in das rechte Licht gestellt und gerechtfertigt; theils haben sie endlich gezeigt, daß die Gegner der Kirche sich weit größerer Gewaltthaten schuldig gemacht. Eine schlagende Zusammenfassung dieser Argumente s. z. B. bei Dechamps, Die Wahrht. und Vernünftigk. des Glaubens. 4. Unterh., S. 353 ff. Wir haben nicht nothwendig, auf diese Dinge hier ein-

überwindet und sich selbst fort und fort erneuert[1]), ist also ein sichtbares und unzweifelhaftes Merkmal, daß sie die wahre Kirche Christi ist.

§. 53.

Schluß des Glaubwürdigkeitsbeweises.

I. Ueberblicken wir noch einmal die Fülle der bisher angedeuteten Beweise, so ergibt sich aus denselben eine allseitig begründete, überaus feste vernünftige Gewißheit, daß das Christenthum und die Kirche nicht ein Werk menschlichen Verstandes und menschlicher Willkür, auch nicht das Product einer rein natürlichen, blos unter der allgemeinen providentiellen Leitung stehenden geschichtlichen Entwicke-

---

zugehen, da unser Argument dadurch nicht berührt wird. Wir wollen nur an die bereits oben angedeutete welthistorische, über jeden Zweifel erhabene Thatsache erinnern, daß die katholische Kirche überall und in allen Perioden ihrer Geschichte ohne irdische Gewalt, unter großen, oft Jahrhunderte lang dauernden Verfolgungen und Bedrängnissen und durch das Martyrium die Welt überwunden hat; die Häresien und Schismen dagegen im Großen und Ganzen immer und überall nur durch Gewalt von Unten oder von Oben Verbreitung gewonnen und ihren Bestand behauptet haben. Daß, nachdem das Christenthum die Welt bekehrt, christliche Kaiser es beschützten und daß die katholische Welt ihren tausendjährigen Besitzstand gegen die Umwälzung des sechszehnten Jahrhunderts auch mit starkem Arm zu vertheidigen suchte, wie auch ihre Gegner mit irdischer Gewalt sie angriffen, und daß dabei menschliche Leidenschaft Excesse und Verbrechen beging, das beeinträchtigt so wenig den übernatürlichen Charakter und das Martyrium der Kirche, als das abgehauene Ohr des Malchus die heilige Passion. Wohl aber gehört Alles, was jemals menschliche Leidenschaft der Diener und Mitglieder der Kirche, katholischer Fürsten und Völker gefehlt hat, nicht minder zu den Leiden der Kirche, als die Verfolgungen ihrer Gegner.

1) Vgl. oben S. 304, Note 1. Es ist eine fast ausnahmslose Thatsache, daß im ganzen Verlaufe der Kirchengeschichte jeder große Sieg und Fortschritt des Christenthums durch eine Passionszeit vorbereitet wurde. Große Gnaden und heroische Tugenden werden eben nur auf diesem Wege erlangt. In solchen Zeiten sühnt die Kirche vergangene Sünden ihrer Glieder, wird reicher an Gnadenkraft, manifestirt in außerordentlicher Weise ihren übernatürlichen Charakter. So erstarkt die Kirche im Marthrium innerlich, während die feindseligen Mächte durch ihre Verfolgungen innerlich zerfallen, bis der Augenblick gekommen ist, wo Gott der Kirche einen neuen Ostermorgen und der Welt den Frieden der Versöhnung schenkt. Vgl. die Art. über das Martyrium in Scheeben's Period. Blättern. 1873.

lung, noch viel weniger ein Werk des Zufalls[1]), sondern das Werk übernatürlicher Offenbarung und Stiftung Gottes ist, zum Zwecke, alle Menschen zur Wahrheit und zum Heile zu führen.

Hiermit ist aber von selbst die Unfehlbarkeit Christi als des göttlichen Lehrers der Menschheit und der Kirche als seines Organes als glaubwürdig nachgewiesen. Denn ist Christus als der Gesandte Gottes, und, was noch mehr ist, als der menschgewordene Sohn Gottes beglaubigt, so ist auch gewiß, daß er uns nicht belügen und betrügen kann. Und ist die katholische Kirche als Kirche Christi und das zur Verkündigung und Erklärung seiner Lehre, zur Spendung seiner Gnadenmittel und zur Handhabung seines Gesetzes von ihm eingesetzte und bevollmächtigte Organ göttlich beglaubigt, so ist damit auch gewiß, daß sie durch seinen Beistand unfehlbar und indefectibel in dieser ihrer Amtsthätigkeit ist. Das hat denn auch Christus ausdrücklich erklärt und die Kirche stets von sich selbst bekannt. Wir werden dieses in der Lehre von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte näher auseinandersetzen und begründen.

Hier wollen wir nur hervorheben, daß auch die Vernunft einsieht, daß mit der göttlichen Beglaubigung der Kirche auch deren Unfehlbarkeit in Verkündung und Erklärung der Lehre Jesu Christi göttlich beglaubigt und somit glaubwürdig ist: denn könnte die göttlich beglaubigte Kirche Jesu Christi in der Verkündigung und Erklärung seiner Lehre sich selbst irren und die Welt in Irrthum führen, dann würde ja Gott der Unwahrheit Zeugniß geben, durch die göttlichen Merkmale und Beglaubigungen der Kirche die Menschen täuschen und dadurch den ersten und wesentlichen Zweck seiner Offenbarung, der in der untrüglichen Mittheilung seiner Wahrheit an die Menschen besteht, selbst vereiteln.

II. Es steht aber auch die Unfehlbarkeit zu allen Grundeigenschaften und Merkmalen der wahren Kirche in einer so wesentlichen und nothwendigen Beziehung, daß auch aus dem Vorhandensein dieser Merkmale die Unfehlbarkeit der Kirche vernünftiger Weise erschlossen werden muß. Es bildet nämlich die Unfehlbarkeit der

---

1) Wie der heil. Thomas (s. oben S. 311, Note 4) hervorhebt, liegt der unmittelbarste und schlagendste Beweis dafür, daß das Christenthum und die Kirche nicht das Werk zufälliger Ursachen ist, in der Prophetie des alten Bundes und Jesu Christi, in welcher der ganze göttliche Plan der übernatürlichen Ordnung und ihrer providentiellen Verwirklichung in der Geschichte längst vor der Existenz der secundären creatürlichen Ursachen derselben vorgezeichnet ist.

Kirche offenbar die nächste und wesentliche Voraussetzung aller jener Eigenschaften der Kirche, so daß dieselben ohne die Unfehlbarkeit weder sein, noch gedacht werden können.

Nur die Wahrheit ist nämlich im Stande, die Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit der Kirche zu begründen. Denn nur die Wahrheit ist Eine für Alle und vermag Alle bleibend zu vereinigen; während der Irrthum seiner Natur nach den Zwiespalt in sich trägt und fort und fort hervorbringt. Eben so ist die Wahrheit das allein mögliche und wirkliche Princip wahrer Heiligkeit. Wie Wahrheit und Güte der Sache nach dasselbe und nur der Beziehung nach verschieden sind, so auch die Unwahrheit und das Böse. Ist daher die Kirche wahrhaft heilig, so ist sie auch nothwendig wahr in ihren Gesetzen und ihrer ganzen Glaubenslehre, welche das Princip und die Kraft ihrer Gesetze ist.

Eben so einleuchtend ist es, daß die weltüberwindende Kraft des katholischen Christenthums, die wir in den Argumenten von der Ausbreitung und Erhaltung des Christenthums betrachtet haben, die volle und unversehrte Wahrheit dieses Christenthums und daher die Unfehlbarkeit der Kirche, die dasselbe bezeugt, verkündet und erklärt, zur Voraussetzung hat.

Auch das Martyrium ist unerklärlich, wenn nicht die Kirche, für deren Glauben die Martyrer gestorben sind, unfehlbar ist: denn nicht ein Wahn, sondern nur die Wahrheit kann Martyrer hervorbringen.

Am unmittelbarsten hängt die Unfehlbarkeit der Kirche mit dem inneren Argumente zusammen. Es entspricht nämlich, wie durch sich selbst klar, die innere Wahrheit der katholischen Lehre der Unfehlbarkeit der kirchlichen Autorität, durch welche allein diese Lehre in ihrer ganzen Reinheit und Vollständigkeit durch alle Zeiten hindurch getragen, gegen alle Angriffe, Irrlehren und Verfälschungen vertheidigt, und in immer größerer Schärfe und Klarheit erklärt wurde [1]).

---

1) Wenn es nämlich, wie wir §. 39 sahen, ein kräftiges und von allen Apologeten geltend gemachtes Argument für den göttlichen Ursprung des Christenthums ist, daß dasselbe die ganze natürliche religiös-sittliche Wahrheit in vollkommener Reinheit und Integrität enthält, seine übervernünftigen Geheimnisse aber im vollkommenen Einklang zu der natürlichen Wahrheit einer- und zur übernatürlichen Bestimmung des Menschen andererseits stehen, und wenn die Vernunft dieses einzusehen vermag; so spricht dasselbe Argument offenbar und mit gleicher Stärke für die Unfehlbarkeit der Kirche, welche allein diese christliche

III. Alle Argumente, welche für die katholische Kirche überhaupt sprechen, zeugen in eminenter Weise für den apostolischen Stuhl, der nach Christi Stiftung und dem Zeugnisse der Thatsachen das Fundament und Haupt dieser Kirche ist.

Hierin ist ein Doppeltes ausgesprochen:

1. Vor Allem, daß dieselbe vernünftige Gewißheit, wie für die göttliche Stiftung und Verbeistandung der katholischen Kirche, auch für den apostolischen Stuhl besteht: denn es ist eine notorische und evidente Thatsache, daß die katholische Kirche den Papst als das ihr von Christus gesetzte Fundament und Haupt anerkennt und daß der apostolische Stuhl wirklich die Wurzel des gesammten kirchlichen Organismus ist. Es ist daher nicht nur ein Widerspruch gegen den Glauben, sondern auch gegen die gesunde Vernunft, die katholische Kirche als die wahre Kirche Christi mit allen ihren wesentlichen Eigenschaften anzuerkennen, den apostolischen Stuhl aber entweder als gar nicht göttlicher Stiftung und somit als einen Mißbrauch und eine Usurpation, oder doch als dem Irrthum und dem Verderbniß verfallen zu betrachten.

2. Es ist in unserem obigen Satze auch ausgesprochen, daß alle jene großen Merkmale und Beweise, welche für die katholische Kirche Zeugniß ablegen, in eminenter Weise den apostolischen Stuhl bezeugen, weil sie alle in ihm concentrirt sind.

Dieses gilt vor Allem von dem Merkmale der Apostolicität: denn in Petri Nachfolger ist der weltkundige Mittelpunkt der apostolischen Succession; daher Väter und Theologen gerade die Succession der Nachfolger Petri, diese apostolische Succession *per eminentiam*, als das unzweifelhafte Merkmal der wahren Kirche bezeichnen[1]).

Wahrheit in ihrer ganzen Reinheit und Fülle bewahrt und in ihrer ganzen Folgerichtigkeit entwickelt hat, während Alle, welche sich von dieser Kirche und ihrer Autorität trennten, einer unaufhaltsam fortschreitenden Zersetzung und Zerstörung der christlichen und in ihr der natürlichen Wahrheit anheimfielen. So gewiß die letztere Erscheinung in der menschlichen Gebrechlichkeit und Verkehrtheit ihren Grund hat, läßt sich die Reinerhaltung und folgerichtige Entfaltung der christlichen Wahrheit in der Kirche nicht aus menschlicher Kraft, sondern nur aus dem übernatürlichen Beistande Gottes erklären, auf den die Erhaltung der christlichen Wahrheit nicht minder hinweist, als deren Ursprung auf die göttliche Offenbarung. Gerade in unserer Zeit, wo außerhalb der katholischen Kirche die Zerstörung der christlichen und selbst der natürlichen Wahrheit bis zu den äußersten Consequenzen fortgeschritten, scheint uns dieses Argument Angesichts der Thatsachen für jeden christlichen Denker überaus evident geworden zu sein.

1) Vgl. die S. 305, Note 1 und Note 2 angeführten Stellen des heil.

Durch denselben ist die Einheit und Katholicität der Kirche nicht nur repräsentirt, sondern thatsächlich bewirkt[1]).

Auch alle jene thatsächlichen Merkmale, woraus die Heiligkeit der Kirche zu erkennen, legen in eminenter Weise Zeugniß für die cathedra Petri ab, welche nicht nur bezüglich des Glaubens, sondern auch bezüglich des christlichen Lebens, allezeit als das von Christus gesetzte Haupt der Kirche und als obersten Verwalter im Hause Gottes sich erwiesen hat[2]).

Augustinus. *Bellarm.* l. c. de notis eccl. l. 4, c. 10. *Stapleton* l. c. Controv. 1, q. 4, a. 2.

1) Eine evidentere Thatsache der Geschichte gibt es nicht, als daß die Einheit der katholischen Kirche nur durch die Uebung der höchsten apostolischen Gewalt des Papstes und durch Unterwerfung unter seine Autorität und den Anschluß an ihn in allen Zeiten begründet und erhalten wurde. Schon dadurch ist der Mittelpunkt der Einheit auch Princip der den ganzen Erdkreis umfassenden Katholicität. Er ist dieses aber auch in anderer Weise. Wie schon die ursprüngliche Ausbreitung der Kirche sich an Petrus knüpft, indem die Kirche mit ihm von Jerusalem nach Antiochien, von Antiochien nach Rom fortschreitet und von Rom aus wiederum das Alexandrinische Patriarchat ausgeht: so geht in allen folgenden Zeiten die katholische Mission von Rom aus. Wie Paulus ohne Petrus umsonst zu laufen meinte (Gal. 2, 2), so haben auch alle großen Sendboten des Evangeliums vom apostolischen Stuhle Sendung und Segen geholt und nur da, wo diese Sendung und dieser Segen nicht fehlt, hat die Mission Erfolg und übernatürliche Fruchtbarkeit.

2) Alles, was oben von der Heiligkeit der Kirche gesagt wurde, leidet auf den apostolischen Stuhl vorzugsweise Anwendung. Wie die Heiligkeit der Kirche nicht darin besteht, daß alle Glieder der Kirche heilig sind, so besteht auch die Heiligkeit der cathedra Petri nicht darin, daß nur Heilige denselben zieren. Auch die größte von allen Heimsuchungen, aber auch von allen Erprobungen ihrer übernatürlichen Festigkeit, wurde der Kirche nicht erspart, daß nämlich in der langen Reihe der Päpste einzelne Männer, meist durch äußere Einflüsse, auf den apostolischen Stuhl erhoben wurden, die desselben unwürdig waren. Aber auch sie haben, durch die Alles überwindende Größe ihre Stellung und die Vorsehung Gottes gehalten, wie die Wahrheit des Glaubens, so das heilige Gesetz Christi in ihrem apostolischen Amte nie verleugnet. Jene unentwegliche Behauptung und Vertheidigung der ewigen Principien des Rechtes und des Christenthums, die wir oben als ein Merkmal der Heiligkeit der Kirche bezeichneten, ist vor Allem dem apostolischen Stuhle eigen. Auch haben viele Martyrer und Heilige, durchweg aber tugendhafte und fromme Männer denselben geziert. Stets ist von ihm die Frömmigkeit und christliche Vollkommenheit gefördert, allen Abschwächungen und Entartungen christlicher Sitte und Frömmigkeit aber gewehrt worden. An diesem Charakter der Heiligkeit participirt auch in besonderer Weise die Partikularkirche von Rom, wie wir oben schon angedeutet. Daß deßhalb auch die portae inferi am Meisten gegen diese Kirche zu allen Zeiten sich bemühten, ist natürlich. Sie konnten wohl im Einzelnen Verwüstungen an-

Eben so ist auch die Unfehlbarkeit der Kirche vor Allem in ihrem Haupte nicht nur nach Zeugniß des Glaubens wirklich, sondern auch nach Zeugniß der Geschichte sichtbar: denn die Thatsache ist über jeden Zweifel erhoben, daß nicht blos dieser apostolische Stuhl von einer Irrlehre nie befleckt[1]), sondern daß er auch zu allen Zeiten der starke und sichere Vertheidiger des wahren Glaubens war, an den sich überall und immer alle rechtgläubigen Lehrer mit rückhaltslosem Glauben angeschlossen haben.

IV. Wenn wir den ganzen Zusammenhang aller bisher angedeuteten Argumente überblicken, so ist klar, daß dieselben ein großes System göttlicher Thaten bilden, wodurch Gott sich selbst und sein übernatürliches Heilswerk vor dem Menschen bezeugt, dem er in seiner Vernunft die Fähigkeit gegeben hat, dieses Zeugniß zu verstehen und aus demselben die Wahrheit des Christenthums und der dasselbe tragenden und verwirklichenden katholischen Kirche mit vernünftiger Gewißheit zu erschließen. Diese göttlichen Zeugnisse für die göttliche Wahrheit entfalten sich im Fortschritte der Weltgeschichte immer vollkommener, allseitiger und umfassender. Daher fügt jede neue Periode der Geschichte den vorhandenen Beweisen neue Beweise für die katholische Wahrheit hinzu. Dieser stets fortschreitenden positiven christlichen und katholischen Demonstration in der Geschichte geht eine entsprechende welthistorische Widerlegung aller der christlichen und katholischen Wahrheit widerstreitenden Lehren, Geistes- und Lebensrichtungen zur Seite. Das Heidenthum, das den Messias verleugnende Judenthum, die Häresie und das Schisma, der Rationalismus und Naturalismus widerlegen sich selbst und bestätigen, wie die Nothwendigkeit, so die Wahrheit des Christenthums und der Kirche, indem sie einestheils sich ohnmächtig erweisen, der Menschheit jene Güter der Wahrheit und des Lebens zu geben und zu erhalten, wonach sie verlangt und durch die allein sie glücklich sein kann, anderntheils in consequent fortschreitender Progression

---

richten, aber ihr nie weder den wahren Glauben, noch jene Weihe der Heiligkeit rauben, die ihr allezeit eigen war.

1) Nunquam a via veritatis errasse probabitur, nec haereticis pravitatibus depravata succubuit — schreibt Agatho in dem vom Constanipolitanum III. in seine Acten aufgenommenen Schreiben ad imperatores. Die näheren Nachweise in der Lehre von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des apostolischen Stuhles.

die übernatürlichen und natürlichen Wahrheiten und Tugenden zerstören und in ihr Gegentheil verkehren. In so fern erglänzt in unserer Zeit, in der die Irrthümer früherer Jahrhunderte vielfach bis zu ihren äußersten Consequenzen fortgeschritten sind, die Wahrheit des Christenthums und der katholischen Kirche in hellerem Lichte, als je zuvor, und wird jede folgende Periode diese göttliche Apologie verstärken, bis endlich das Weltgericht[1]) diese göttliche demonstratio christiana et catholica beschließen wird und auch Jene, welche dem Lichte so großer Beweise die Augen verschlossen haben, sehen werden, was sie trotz aller offenkundigen göttlichen Zeugnisse und im Widerspruche mit aller Vernunft nicht glauben wollten.

V. Aus allen bisher betrachteten und vielen anderen Glaubwürdigkeitsgründen kann somit jede Vernunft mit Leichtigkeit und vollkommenster vernünftiger Gewißheit erkennen, daß die Lehre, welche die katholische Kirche durch ihr apostolisches Lehramt als Lehre Jesu Christi, des menschgewordenen ewigen Logos, uns zu glauben vorstellt, wirklich die Offenbarung des absolut Wahrhaftigen ist.

Hieraus aber muß jede gesunde Vernunft den Schluß ziehen, daß es im höchsten Grade vernünftig und heilige Pflicht ist, jeglichen Zweifel abzulegen und mit rückhaltslosem Glauben dieser Lehre zuzustimmen, die als göttlich wahr durch so göttlich große und bewunderungswürdige Beweise beglaubigt wird[2]).

---

1) Obwohl der Lohn des Guten und die Strafe des Bösen definitiv und vollkommen erst in der Ewigkeit eintritt, so offenbart sich doch Gottes vergeltende Gerechtigkeit auch schon auf Erden in den großen Katastrophen und Entwickelungen der Geschichte, wie einzelner geschichtlicher Persönlichkeiten. Diese im Großen und Ganzen mit großer Klarheit hervortretenden providentiellen Manifestationen der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit sind von den Apologeten in mannigfaltiger Weise geltend gemacht worden. Dahin gehört namentlich des Lactantius Werk der *morte persecutorum* und viele Stellen der *Civitas Dei* von Augustin; das *argumentum ex infelici exitu eorum, qui Ecclesiam oppugnant*, und das *argumentum ex felicitate temporali eorum, qui Ecclesiam defendunt. Bellarm.* l. c., c. 17 & 18 — nur muß das Argument nicht so sehr auf die disputabelen Lebensschicksale Einzelner, als auf die großen welthistorischen Ereignisse gebaut werden.

2) Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque et firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abjecta atque remota, omnem eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit. *Pius IX.* Encycl. d. d. 9. Nov. 1846.

Damit ist aber auch, wie wir bereits am Eingange dieses Kapitels zeigten, ausgesprochen, daß diese Einsicht in die Glaubwürdigkeit nicht der Glaube selbst, und daß die lediglich aus dieser Einsicht entspringende menschlich vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit, nicht die übernatürliche und göttliche Glaubensgewißheit ist. Auch bringt jene vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit, wie vollkommen sie sei, nie und nimmer aus sich selbst den Glauben und nicht einmal einen Anfang des übernatürlichen Glaubens hervor. Dazu ist absolut nothwendig die übernatürliche Gnade und auf Grund der Gnade die Zustimmung des freien Willens, der in Kraft derselben Gnade die Vernunft zum Glaubensassens bewegt, woraus dann die alle creatürliche Gewißheit übersteigende göttliche Glaubensgewißheit entspringt.

Davon in dem folgenden Buche, wo wir auch das Verhältniß, in welchem das dem Glauben vorangehende Wissen, insbesondere die vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit zum Glauben selbst steht, noch genauer bestimmen und vollkommener einsehen werden.

Zweites Buch.

Von dem Glauben, den Glaubensquellen, der Glaubensregel und dem Glaubensrichter.

§. 54.

Vorbemerkung.

Da der Glaube die Tugend beziehungsweise der Act des freiwilligen und übernatürlichen Fürwahrhaltens der geoffenbarten und von der Kirche proponirten Wahrheit auf Grund der göttlichen Autorität ist, so kann man in Behandlung der in diesem Buche zu betrachtenden Wahrheiten eine doppelte Ordnung einhalten. Man kann zuerst von der Offenbarung und ihrer kirchlichen Ueberlieferung, also von Schrift und Tradition, als den Quellen, und der Proposition durch das kirchliche Lehramt, als der Regel des Glaubens, handeln und darauf erst die Lehre von dem Glauben selbst folgen lassen; oder man kann den umgekehrten Weg einschlagen. Eine jede dieser beiden Methoden hat ihre eigenthümlichen Vortheile. Wir ziehen jedoch die letztere Ordnung vor. Das Wesen des Glaubens kann ohne Schwierigkeit und vollkommen erklärt werden, bevor die Lehre von der Glaubensregel, den Glaubensquellen und dem Glaubensrichter, eingehend entwickelt ist; dagegen scheint uns zum Verständniß und zur Begründung dieser Lehren eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Glaubens erforderlich. Wohl müssen wir in der Lehre vom Glauben auch bereits dessen Gegenstand und die Art und Weise seiner Proposition in's Auge fassen, aber nur so weit es zum Begriffe des Glaubens nothwendig ist. Dagegen werden wir die in die Einzelnheiten eingehende Abhandlung jener Lehrpunkte, wie uns scheint, zweckmäßiger Weise später folgen lassen.

Vom Glauben muß, wie bereits früher[1]) bemerkt, an verschiedenen Orten der Theologie die Rede sein: in der Lehre von der Rechtfertigung, deren Anfang und Wurzel er ist, in der Moral, da der Glaube und sein Bekenntniß eine der wesentlichsten Pflichten und Tugenden ist. Die älteren Theologen pflegen meistens in ihrem Tractate von dem Glauben alle dogmatischen und moralischen Lehren über denselben zusammenzufassen. Wir werden hier nur in so weit von demselben handeln, als es für die theologische Erkenntnißlehre nothwendig ist.

1) §. 17.

Erstes Kapitel.

Von dem Glauben.

§. 55.

Name und Begriff des Glaubens im Allgemeinen.

Nach dem zu allen Zeiten feststehenden katholischen Sprachgebrauche versteht man unter Glauben im Allgemeinen ein mit Gewißheit verbundenes Fürwahrhalten, das seinen Grund nicht in der eigenen Einsicht in die Wahrheit des Fürwahrgehaltenen, sondern in der Autorität eines Anderen hat, dem man Vertrauen schenkt.

Ist diese Autorität eine menschliche, so wird der Glaube menschlicher *(fides humana)*, ist sie die göttliche, so wird er göttlicher Glaube *(fides divina)* genannt. Mit dem zuletzt Gesagten ist jedoch der volle Begriff des göttlichen Glaubens, von dem hier die Rede ist, nicht erschöpft. Es muß derselbe nämlich, um wahrhaft fides divina zu sein, nicht blos die göttliche Autorität zum Grunde, sondern auch die übernatürliche Gnade zum Princip haben, wie wir dieses unten näher sehen werden.

Hier wollen wir jedoch schon hervorheben, daß das Wesentliche am eigentlichen Glauben, sowohl am menschlichen als am göttlichen, darin besteht, daß der eigenthümliche Grund des gläubigen Fürwahrhaltens die Autorität eines Anderen, und sein eigenthümliches Wesen das freiwillige Vertrauen in diese Autorität ist.

Soll der Glaube ein vernünftiger sein, so muß man um zu glauben allerdings einsehen, daß Derjenige, dem man glaubt, auch unser Vertrauen verdient, weil er die Wahrheit, um die es sich handelt, weiß und in deren Mittheilung wahrhaftig ist. Allein jenes eigenthümliche Vertrauen, das zum Wesen des Glaubens gehört, und jenes diesem Vertrauen gegenüberstehende höhere Ansehen, worin das Wesen der Autorität besteht, ist mehr, als nur jene Einsicht und als die bloße Glaubwürdigkeit eines Zeugen. Gerade in so fern der Glaube Vertrauen zu einer

Autorität, Unterwerfung und Hingabe an sie ist, ist er wesentlich etwas Freiwilliges und Tugendhaftes und enthält eine Huldigung an Den, welchem man glaubt. Dieses gilt in eminentester Weise vom göttlichen Glauben; aber in seiner Weise und nach seinem Maße auch von jedem eigentlichen menschlichen Glauben.

Man kann daher das auf Zeugenaussagen beruhende Fürwahrhalten des Richters oder des Geschichtschreibers wohl in einer gewissen Beziehung Glauben nennen und als Analogie zur Erklärung und zur Rechtfertigung des eigentlichen Glaubens gebrauchen; allein im strengen und vollen Sinne des Wortes ist es kein Glaube und es kann zu sehr schädlichen Irrthümern führen, wenn man den Glauben schlechthin und lediglich als Fürwahrhalten auf fremdes Zeugniß hin bezeichnet. Das Zeugniß muß vielmehr ein autoritatives sein und das Fürwahrhalten darf nicht lediglich in der Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, sondern muß in dem freiwilligen Vertrauen in diese Autorität seinen Grund haben, um Glaube im eigentlichen und vollen Sinne zu sein. Schon hieraus ist klar, daß die Einsicht in die Glaubwürdigkeit, das darauf gegründete Urtheil der Glaubwürdigkeit und die daraus resultirende vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit etwas wesentlich anderes ist, als der Glaubensgrund, welcher in der Autorität liegt, und die daraus resultirende Glaubensgewißheit. Man kann einsehen, daß sehr gewichtige Gründe dafür sprechen, einem Anderen Vertrauen und darauf hin Glauben zu schenken, und kann dieses Vertrauen dennoch versagen; man kann umgekehrt ohne volle Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe, volles Vertrauen und rückhaltlosen Glauben schenken. Das Vertrauen ist eben wesentlich zugleich Sache des freien Willens und kann dieser Wille ein weit größeres Vertrauen und einen festeren Glauben bewirken, als die bloße Einsicht in Glaubwürdigkeitsgründe fordert und hervorbringt[1]). Dieses Vertrauen wird ja auch noch durch ganz andere Motive, als nur durch die Einsicht in das Wissen und die Wahrhaftigkeit Dessen, dem man glaubt, z. B. durch Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit gegen ihn, kurz durch sittliche und nicht lediglich durch intellectuelle Gründe hervorgerufen; wie auch die Autorität nicht nur in dem Wissen und der Wahrhaftigkeit, sondern

1) Schon aus diesem Grunde und schon bezüglich des natürlichen Glaubens ist der von Innocenz XI. (decr. d. 2. Mart. 1679) verworfene Satz falsch: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam meretur pondus rationum ad assensum impellentium.

auch und vor Allem in einer höheren Würde oder Gewalt besteht [1]).

Noch auf einen anderen Punkt wollen wir hier schon aufmerksam machen. Die Autorität inhärirt vor Allem der Person, und erst vermöge der Autorität der Person hat auch das Wort dieser Person und dessen Sinn und Inhalt eine Autorität. Dem entsprechend ist auch das gläubige Vertrauen vor Allem und principaliter auf die Person gerichtet, und erst aus diesem der Person geschenkten gläubigen Vertrauen entspringt der Glaube, der ihrem Worte geschenkt wird. Nun muß ich allerdings um einer Person auf ihr Wort glauben zu können, irgend welche eigene Einsicht und somit ein Wissen davon haben, daß diese Person, der ich um ihrer Persönlichkeit willen Glauben schenke, existirt und die Eigenschaften besitzt, um derentwillen ich ihr glaube; ich muß ferner irgendwie wissen, daß das Wort, das ich um ihrer Persönlichkeit willen gläubig für wahr halte, auch ihr Wort und nicht das eines Anderen ist, wie ich auch den Sinn dieses Wortes kraft irgend welcher eigenen Einsicht genügend verstehen muß. Allein das Alles ist nur Voraussetzung des Glaubens, nicht aber dessen Grund und Wesen; vielmehr umfaßt der der Autorität geschenkte freiwillige Glaube und die daraus entspringende eigenthümliche Glaubensgewißheit, auch die Existenz, Würde und Glaubwürdigkeit der Person, der ich glaube, und die Thatsache, daß das, was ich glaube, wirklich das Wort und der Sinn dieser Person ist.

So hält das Kind, obwohl es seinen Vater kennen und irgendwie sein Wort vernehmen und verstehen muß, um dieses Wort auf des Vaters Autorität hin glauben zu können, nicht blos das vom Vater ihm Gesagte und Versicherte mit kindlichem Glauben und Vertrauen für wahr, sondern mit demselben rückhaltlosen und unbegränzten Vertrauen ist es auch überzeugt, daß der Vater sein Vater ist und daß er dieses Vertrauen und rückhaltlosen Glauben vermöge seiner väterlichen Autorität, seines Wissens und seiner Wahrhaftigkeit verdient.

Alles dieses, was in menschlichen Verhältnissen nur unvollkommen und in defectibeler Weise der Fall ist, und dem deßhalb auch nur eine bedingte und beschränkte Berechtigung und Verpflichtung innewohnt, ist im Verhältniß des Geschöpfes zu Gott in eminenter, absoluter, indefectibeler und unbeschränkter Weise wahr. Daher hält der Gläubige das ihm mitgetheilte Wort

1) Vgl. Scheeben, Dogm. B. 1, §. 88.

Gottes und seinen Inhalt nicht nur mit der rückhaltlosen Hingebung und der absoluten Gewißheit des Glaubens für wahr, sondern in gleicher Weise ist er auch gläubig gewiß, daß Gott existirt, daß er die höchste Majestät und Wahrheit ist, die unbedingten Glauben fordert und verdient, daß das geglaubte Wort wahrhaft Gottes Wort und daß der Sinn, in dem es geglaubt wird, wahrhaft der Sinn Gottes und seines Wortes ist; obwohl der Gläubige von Gottes Existenz, höchster Majestät und Wahrhaftigkeit, so wie von der Thatsache und dem Sinne der Offenbarung auch eine natürliche Einsicht hat und haben muß, um glauben zu können.

Nach dem bisher Gesagten ist es auch bereits leicht, den wahren und eigentlichen Begriff des Glaubens, sowohl des menschlichen, als noch vielmehr des göttlichen Glaubens, von allen anderen, theils verwandten, theils verschiedenen Begriffen zu unterscheiden, welche im gemeinen oder im gelehrten Sprachgebrauch, sei es mit, sei es ohne Berechtigung, gleichfalls mit dem Worte „Glauben", oder mit entsprechenden lateinischen und griechischen Ausdrücken bezeichnet werden.

Wenigstens die wichtigsten dieser uneigentlichen Bedeutungen des Namens Glauben kurz hervorzuheben ist um so wichtiger, da dieselben rationalistischen, rationalisirenden oder auch pseudomystischen Systeme, welche, wie wir bereits früher sahen[1]), den richtigen Sinn und die richtigen Gränzen des natürlichen Wissens in mannigfaltiger Weise verfälschten und verwirrten, auch den ächten Glaubensbegriff entstellt und verdunkelt und den allgemein menschlichen und specifisch christlichen und katholischen Sprachgebrauch zur größten Beschädigung der Wahrheit in Verwirrung gebracht haben.

II. Vor Allem ist hervorzuheben, daß das Wort *fides*, πιστις[2]),

---

1) S. oben §. 27 u. 28.

2) „Dem griechischen πισ-τι-ς, wie auch dem lateinischen fid-ê-s liegt die auch in πειθ-ω überrede, überzeuge, πειθ-ο-μαι lasse mich überreden, überzeugen, glaube, vertraue und in dem lateinischen fid-o uns entgegentretende gräcoitalische Wurzel πειθ bhidh „binden, verbinden" zu Grunde, so daß demnach πιστις und fides ihrer etymologischen Ableitung nach ein geistiges Sichbindenlassen, ein geistiges Sichverbundenfühlen bedeutet. Das ist denn in der That auch alles Glauben — ein freiwilliges geistiges Sichbindenlassen an eine Autorität. Ueber das deutsche Wort „Glauben" bemerkt Dr. Karl Hoffmann, Die etymologische Bedeutsamkeit der deutschen Sprache S. 20: „Aecht deutsch und tiefsinnig ist auch das Wort Glauben, geloben, (galaubjan, giluba, lowa), von Wurzel lub, die wir auch in lieb und lob haben, demnach ursprünglich für

credere u. s. w. auch in der heiligen Schrift, die ja an den menschlichen Sprachgebrauch sich anschloß, in verschiedener Bedeutung vorkommt. In welchem Sinne das Wort in einer Stelle zu nehmen, ergibt sich selbstverständlich nach den Regeln richtiger Schriftauslegung aus dem Zusammenhange und der katholischen Ueberlieferung.

Es wird aber in der Schrift das Wort *fides* namentlich gebraucht 1) im Sinne von Treue (fidelitas) in dem Halten von Versprechungen und Verheißungen, und zwar sowohl von Gott, als vom Menschen[1]); 2) im Sinne von Wahrhaftigkeit (veracitas)[2]) in der Rede, im Zeugnisse; 3) im Sinne von Gewissen[3]); in diesem Sinne redet man von bona und mala fides; 4) im Begriffe von Vertrauen (fiducia)[4]); 5) im Sinne von eigentlichem Glauben, göttlichem sowohl als menschlichem[5]), und zwar im subjectiven und objectiven Sinne m. a. Worten als Tugend und Act und als Gegenstand des Glaubens oder Glaubenslehre[6]).

---

lieb halten, lieb machen, lieb sein lassen; glauben somit fürwahrhalten mit Hingabe des Herzens, womit das Wesen des Glaubens als Willensact, als freie Hingabe, sonach dessen wesenhafte Verbindung mit der Liebe auch etymologisch begründet erscheint." Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten (Mainz bei Kirchheim 1873) S. 143, Note 2. Was die zuletzt erwähnte Beziehung des Glaubens zur Liebe betrifft, so werden wir später sehen, daß der Glaube ohne Liebe bestehen, aber nicht lebendig und seligmachend sein kann.

1) Z. B. Numquid incredulitas illorum (Judaeorum) fidem Dei evacuabit? *Rom.* 3, 3. Erit fides cinctorium renum ejus (Messiae) *Is.* 11, 5. Cf. *Ps.* 23, 4. *Thren.* 3, 23. *Osee* 2, 20. 5, 9. In diesem Sinne wird Gott oftmals *fidelis* genannt; eben so ist aber auch vom *servus*, *dispensator fidelis* die Rede. Matth. 25, 45. 25, 21. 1 Cor. 4, 2.

2) In diesem Sinne wird Christus *testis fidelis* genannt. *Ap.* 3, 14 und heißt es von den Juden: Periit fides de ore eorum. *Jer.* 7, 28.

3) Rom. 14, 23. Omne autem quod non est ex fide, peccatum est.

4) *Jac.* 1, 6. Postulet in fide, nihil haesitans.

5) Die zahlreichen Belege hiefür später. Im Sinne der *fides humana* kommt unseres Wissens das Wort fides in der heiligen Schrift nicht vor; sehr oft aber das Zeitwort *credere*, welches auch für meinen (opinari) und selbst für irriges Meinen (Wahn) gebraucht wird, z. B. Marc. 13, 21. Matth. 24, 26, wo gewarnt wird, falschen Propheten zu glauben. Matth. 7, 5. Das Wort *credere* kommt übrigens auch häufig im Sinne von Anvertrauen (committere) vor, z. B. *Joann.* 2, 24. Ipse autem Jesus non credebat semetipsum eis. 1 *Cor.* 9, 17. Dispensatio Evangelii credita est mihi. Eccli. 7, 28. Rom. 3, 2 etc.

6) Z. B. *Act.* 6, 7. Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei. So unzähligemal im kirchlichen Sprachgebrauch. *Symb. Athas.* „Haec est fides catholica."

Alle diese Bedeutungen kommen mehr und weniger auch bei Vätern, wie im gemeinen Sprachgebrauche vor. Es ist auch klar, daß diese verschiedenen Bedeutungen zu einander in mannigfaltiger Beziehung und Verwandtschaft stehen. Namentlich entspricht der Treue in Gott das Vertrauen im Menschen und der Wahrhaftigkeit in Gott der Glaube im Menschen.

Was die Tugend des Glaubens betrifft, so wird durch das Wort fides sowohl der bloße Glaube, auch wenn er, weil ohne die Liebe und die anderen Tugenden, todt ist, als auch der lebendige oder rechtfertigende Glaube [1]).

III. Wie in der heiligen Schrift, wird auch im gemeinen Sprachgebrauche das Wort „glauben" [2]) in verschiedenem, jedoch verwandtem Sinne gebraucht.

Im weitesten und allgemeinsten Sinne versteht man darunter ein jedes Fürwahrhalten, das kein auf Evidenz beruhendes Wissen ist, mag es mit objectiver, oder mit blos subjectiver Gewißheit verbunden sein oder nicht, mag es auf Wahrheit oder auf Irrthum beruhen, mag es auf fremde Autorität sich stützen oder nicht [3]).

---

1) S. in der spec. Dogmatik die Justificationslehre.

2) Aehnlich das lateinische *credere*.

3) So sagt man: Ich weiß nicht, ob morgen schönes Wetter sein wird, aber ich glaube es. Das ist bloßes Fürwahrscheinlichhalten. Deßgleichen sagt man: Die Heiden glauben an Götzen; hier wird das Wort im Sinne eines festen aber irrigen Fürwahrhaltens, also des Wahnes, genommen. Von Natur, sagt man, glauben alle Menschen an Gott, hier ist ein auf eigene explicite oder implicite Einsicht gegründetes natürliches Wissen gemeint. Die Kinder glauben ihren Eltern; wir glauben an den dreieinigen Gott. Dort ist ein natürlich menschlicher Autoritätsglaube, hier der übernatürliche Autoritätsglaube gemeint. Ich habe keine Beweise für die Schuld dieses Menschen, aber ich glaube fest, daß er schuldig ist. Hier ist unter Glauben die s. g. moralische Ueberzeugung verstanden. Allen diesen so mannigfaltigen Bedeutungen des Wortes „Glauben" ist ein Doppeltes gemeinsam: 1) daß keine unmittelbare Evidenz und daher keine unmittelbar zwingende Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens vorhanden; 2) daß daher bei diesem Fürwahrhalten der Wille irgendwie betheiligt ist. Sage ich: ich glaube, daß morgen gutes Wetter sein wird; so erkläre ich das nicht blos für die wahrscheinlichere Meinung, sondern drücke auch aus, daß ich dieser Meinung mich zuneige. Die Heiden glaubten an die Götzen nicht blos aus Irrthum, sondern auch mit Willen. Wenn der Philosoph sagt, ich glaube an Gott, so drückt das nicht blos aus, daß er aus Gründen wisse, daß ein Gott sei, sondern auch, daß er mit vollem Willen diese Wahrheit festhalte. In diesem Sinne glauben auch alle Menschen an Gott, indem sie nicht blos mehr oder

Bald an diesen, bald an jenen Begriff dieses vagen gemeinen Sprachgebrauches anknüpfend, bald ganz neue Begriffe bildend, hat man nun im Interesse der verschiedenartigsten religiösen und philosophischen Systeme das Wort „Glauben" in den verschiedenartigsten Bedeutungen [1]) gebraucht und ist so ein wahres Chaos von

---

weniger klar die Existenz Gottes einsehen, sondern auch diese Wahrheit mit Herz und Willen für wahr halten. Das ist auch bei der s. g. moralischen Ueberzeugung der Fall, wo Das, was der Einsicht in die Beweise abgeht, durch die auf anderweitige moralische Gründe gestützte Entschiedenheit des Willens ersetzt wird. Es leuchtet ein, daß bei dem Autoritätsglauben und insbesondere dem übernatürlichen Glauben, diese beiden Eigenthümlichkeiten des Glaubens, nämlich das Nichtschauen des Fürwahrgehaltenen und die Freiwilligkeit des Fürwahrhaltens per eminentiam vorhanden sind.

1) Eine gründliche Belehrung hierüber findet man bei *Denzinger*, Relig. Erk., 3. Buch, I—X (Bd. 2, S. 430—462); auch Buch 2 (Bd. 1, S. 115 ff.) passim. Vgl. auch Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, letzter Band. Abhandl. 3 v. Glauben, 1. Hptst. (S. 217 ff.) und Scheeben, Dogm. Bd. 1, S. 269 ff. Es ist lehrreich, die sich mannigfaltig verschlingenden Fäden des Irrthums durch alle Zeiten zu verfolgen. Man sieht daraus auch, daß die modernen Theorien meistens nichts weniger als originell sind, sondern alte Grundirrthümer im Geiste der jeweiligen Zeitströmungen neu ausspinnen, bald consequent und unvermischt, bald mit anderen philosophischen und religiösen Anschauungen vermischt. Ein großer Antheil an dem zeitweiligen Einfluß dieser Theorien kommt auf Rechnung der sprachgewandten und glänzenden Phrasen. Die Körnchen Wahrheit, welche den Irrthümern und bunten Bildern beigemischt sind, machen sie nur um so gefährlicher. Nicht ohne den tiefsten Schmerz kann man dieses Gewirr halbwahrer und falscher Ideen betrachten, denen vielfach auch begabte Geister anheimgefallen sind, nachdem ihnen mit dem katholischen Glauben die gesunde Philosophie und Theologie verloren gegangen war. Alle diese Theorien haben vor Allem Das gemein, daß sie den Autoritätsglauben herabsetzen. Entweder verwerfen sie denselben gänzlich, oder lassen ihn nur als eine niedere Art von Glauben und Erkenntniß gelten. So die Gnostiker: Der bloße Glaube sei für die Psychiker, für die Pneumatiker die τελεία γνῶσις, das λόγῳ πιστεύειν; die πίστις gehöre dem Reiche des Sohnes, die γνῶσις dem des Geistes an. Das war im Wesentlichen ganz die Lehre der Neuplatoniker. Die mittelalterlichen Rationalisten setzen einestheils den Glauben zu einem blinden Fürwahrhalten (so Raimundus Lullus), theils zu einer bloßen *opinio* herab (so Abälard), während sie auf der anderen Seite wähnen, den Glauben, auch was die Geheimnisse betrifft, zum vollen Wissen erheben zu können, das sie dann auch als den Glauben in seiner Vollkommenheit bezeichnen. Diesen katholischen Rationalisten geht der Jude Moses Maimonides zur Seite, welchem der Autoritätsglaube nur für die Unwissenden ist, während die Weisen einen höheren Glauben haben, dieser ist aber nichts anderes, als das auf Demonstration beruhende Wissen. Damit bringt er auch bereits eine Auslegung der heil. Schrift in einem höheren, geistigen, d. i. rationalistischen

Begriffen und Definitionen entstanden, welche aber insgesammt mehr oder weniger darauf abzielen, den ächten Begriff des Autoritäts-

---

Sinne in Verbindung. Die heilige Schrift, sagt er, spreche mit Recht die Sprache der Menschen, damit Weiber, Kinder und Volk, welche die höhere Wahrheit nicht erfassen können, damit anfangen und lernen, was zu glauben sei. Si vero quis fuerit perfectior et sublimioris ingenii, . . . is ad eum gradum pertinget, ut sententias illas veras et reales credat per vias fidei verae; nempe vel per demonstrationem in iis, de quibus demonstratio haberi potest, vel per alia argumenta firma, et solida in iis, in quibus id fieri potest, atque ita formaliter cognoscet et intelliget veritatem et substantiam eorum rerum, quae ipsi sunt per similitudines et parabolas traditae. (Moreh Nebochim, pars. 1, c. 33 bei *Denz.* l. c. p. 431.) — Bei all' ihrem extremen Suprarationalismus haben die Reformatoren nicht nur durch ihr Princip der freien Schriftforschung dem Rationalismus den Weg gebahnt, sondern sie haben auch durch die Solafideslehre den ächten Glaubensbegriff gefährdet und gewisse Grundanschauungen ausgestreut, die wir in den mannigfaltigen Formen der neueren auf protestantischem Boden erwachsenen rationalistischen und pseudo-mystischen Glaubensbegriffe wieder finden. Zunächst zur Vertheidigung ihrer Solafideslehre gegen die aus der heiligen Schrift dagegen erhobenen Einwände unterschieden sie nämlich von der *fides specialis*, die allein rechtfertige und auf die es also in Sachen des Heiles allein ankomme, die *fides historica* und die *fides miraculorum* (letzteres speciell zur Beseitigung des kategorischen Argumentes aus 1 *Cor.* 13, 2.) Die fides historica war ihnen eigentlich der Autoritätsglaube an die geoffenbarten Wahrheiten. Dadurch wurde selbstverständlich der Werth und die Wichtigkeit des eigentlichen Glaubens an die objectiv gegebene Wahrheit tief herabgesetzt. Die fides specialis ist aber das unbedingte Vertrauen, durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt zu sein. Als der Rationalismus siegte, wurde die fides specialis einfach zur religiösen Gesinnung, zur sittlichen Gesinnung, oder zum idealen Streben, zur Anerkennung des Himmlischen und der Sehnsucht nach ihm, zum Gefühl, zur Liebe, im Gegensatz zu dem an sich werthlosen Glauben an bestimmte Dogmen, der alten fides historica. In den Systemen fast aller späteren protestantischen Rationalisten und Mystiker spielt dieser Unterschied zwischen der fides specialis und historica seine Rolle. Den Socinianern ist im Gegensatz zum nicht heilbringenden Glauben, der im bloßen Assens zur Lehre Christi besteht, der heilbringende Glaube der moralisch-praktische Glaube an Gott als Vergelter des Guten und Bösen und von diesem lehren sie: Qui rationi adhaerere constituit, is facile adducitur, ut ex animo credat, quemdam summum omnium rerum Dominum et moderatorem, eumque recta sectantes et prava vitantes remunerare. Daraus ergibt sich dann, quaenam hujus fidei sit causa et fundamentum in homine, nempe recta faciendi et prava vitandi *amor* et *studium*. Cf. *Denz.* l. c S. 436. — Von Maimonides und den Socinianern beeinflußt, gab Spinoza dieser Lehre vom praktischen Vernunftglauben pantheistische Form und Deutung. Nach ihm besteht der religiöse Glaube darin: De Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et quae, hac obedientia posita, necessario

glaubens und des übernatürlichen Glaubens zu vernichten oder abzuschwächen.

---

ponuntur. Daraus folgert er, daß der Glaube nicht sowohl wahre, als fromme Dogmen erfordere, die zu jenem Gehorsam bewegen. Der gesammte moderne englische und deutsche Rationalismus hat fast nur Modificationen dessen producirt, was bereits in deistischer Form bei Maimonides und Socin und in pantheistischer bei Spinoza sich findet. Schleiermacher hat einfach Spinoza copirt und nur an die Stelle des Wortes „obedientia" — das Wort „religiöses Bewußtsein", oder „Gefühl der unbedingten Abhängigkeit" gesetzt. Das ist ihm wahrer Glaube, im Gegensatz zum geistlosen Autoritätsglauben mit seinen historischen Dogmen. In der Sache stimmt damit auch Kant überein. Glaube ist ihm im Allgemeinen „Annahme der Grundsätze einer Religion." Dem Autoritätsglauben, den er Kirchenglauben, Offenbarungsglauben, statutarischen Glauben, historischen Glauben nennt, stellt er seinen Vernunftglauben oder auch Religionsglauben entgegen. Die Wahrheiten, die dieser Vernunftglaube glaubt, sind ihm aber seinem Systeme entsprechend nur Postulate der praktischen Vernunft. Dieser praktisch moralische Glaube, der ihm der allein wahre ist, ist also nicht, wie der „doctrinale" Glaube, ein theoretisches Fürwahrhalten. „Der Glaube nimmt blos problematisch an (Hypothesis). Er verstattet keinen Imperativ: unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll, sondern das, was in praktischer Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht aber erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann." Bibel und Offenbarungsglaube kann blos als Vehikel dienen, zur Exemplificirung des Vernunftglaubens für das Volk. Kant ist so recht eigentlich der Vater der modernen Vernunftreligion. Schiller, der „keine von allen (positiven) Religionen bekennt — aus Religion" (d. h. aus dieser Vernunftreligion) hat in den „Worten des Glaubens" und den „Worten des Wahn's" diese trockenen Gedanken in schöne und populäre Verse gebracht. Fichte modificirte den kantischen Grundgedanken dahin, daß der Glaube die von der praktischen Philosophie gebotene, theoretisch aber nicht zu beweisende, und deßhalb freiwillige Annahme der eigenen Realität, der Realität der Außenwelt und des Zieles unseres moralischen Handelns, nämlich des höchsten Gutes oder der sittlichen Weltordnung, d. h. seines Gottes sei. Dieser Vernunftglaube ist allgemeingiltig und nothwendig, der formal empirisch-bedingte oder positive historische Glaube ist nur eine zufällige Form und daher dem Individuum freigegeben und mag es damit Jeder halten, wie er will. Dem Hegel und seiner Schule ist der Glaube nur das Wissen auf der Stufe der Sinnlichkeit und Vorstellung. Es ist der Glaube das Bewußtsein der (nämlich pantheistischen) Einheit mit Gott, was man auch das Bewußtsein der Versöhnung nannte. Auf der Stufe des Begriffs ist der Glaube, wie Rosenkranz es ausdrückt, „die Gewißheit der absoluten Wahrheit, daß der göttliche Geist das Wesen des menschlichen sei." Während Kant den Glauben aus der praktischen Vernunft hervorgehen läßt, gründet ihn Reyd auf den sittlichen Instinct, der sich im Gemein-Sinn kundgibt, Jakobi aber auf das un-

Es war daher im höchsten Grade nothwendig, daß der ächte Glaubensbegriff, der zu allen Zeiten in der Kirche anerkannt und

---

mittelbare Gefühl oder Bewußtsein, dem man im Vernunftglauben freiwillig zustimmt. Dem stimmen Strauß und Andere bei; nur sind ihnen die aus dem Gefühle hervorgehenden religiösen Vorstellungen und Ideen nicht, wie dem Reyd und Jakobi, Wahrheiten, sondern fromme Täuschungen. Nach Strauß glaubt der Mensch an die Schrift, weil ihr Inhalt seinen Gefühlen und Wünschen entspricht, nicht weil sie objective Wahrheit enthält. Dieses Gefühl ist „Das, was die evangelische Kirche das Zeugniß des heiligen Geistes genannt hat, das aber in der That nur die Empfindung der Identität des im Individuum geweckten religiösen Lebens mit dem in der Schrift dargestellten und in der Kirche waltenden ist . . . Die Beistimmung, welche in Folge dieses Gefühles der Mensch dem Schriftinhalt und der Kirchenlehre zollt, heißt in der Kirchensprache der Glaube." (Glbsl. §. 20.) — In seiner letzten Schrift erklärt Strauß allen Glauben an etwas Transcendentes einfach für Wahn und Täuschung, für ein Product des Gemüthes und der Phantasie, wie L. Feuerbach und andere fortgeschrittene Hegelianer längst gethan. Das ist denn auch der Standpunkt der modernsten Wissenschaft, des Positivismus oder, altfränkisch gesprochen, Materialismus. Aller Glaube ist Vorurtheil, eine aus Gefühlen und gemüthlichen Interessen hervorgehende willkürliche Annahme. Darauf läuft auch die Definition Schopenhauer's hinaus. Ueber die Glaubensbegriffe moderner protestantischer Theologen, die bald an diese, bald an jene der angeführten philosophischen Richtungen sich anlehnen und bald die Vernunft, bald den Willen oder die Liebe, bald das Gefühl, bald das Gemüth als Einheit aller Seelenkräfte zum Princip des Glaubens machen, s. Denzinger a. a. O. Wie immer, geht der bis zum Materialismus und Nihilismus fortschreitenden rationalistischen Strömung eine scheinbar extrem entgegengesetzte, in Wirklichkeit innigst verwandte pseudo-mystische zur Seite, wie denn schon in den Neuplatonikern und Gnostikern Pseudo-Mystik und Rationalismus verbunden waren. Während, wie wir im Bisherigen sahen, die Rationalisten den Glauben theils auf das Erkennen oder Wissen, theils auf den Willen oder die praktische Vernunft, theils auf das Gefühl zurückführten, haben Andere als Organ des Glaubens ein über diesen drei Vermögen stehendes und sie alle in Einheit befassendes höchstes Vermögen der menschlichen Seele angenommen, das man das Gemüth, den innersten Geist, auch die höhere Vernunft nannte; hiernach erschien der Glaube als eine höhere Weise des Erkennens, aber nicht in Folge einer übernatürlichen Erhebung, sondern von Natur. So z. B. Eschenmaier, auch Haase (s. *Denzinger* l. c. p. 446.). Hierher gehört auch die Lehre Bouterweck's, daß der Glaube eine über die theoretische und praktische Ueberzeugung erhabene idealistische Ueberzeugung sei. Hierin so wie im Ontologismus (dessen Lehre von der natürlichen Erkenntniß Gottes durch unmittelbare Anschauung auch einen entsprechenden Glaubensbegriff nahelegt, wenn auch die katholischen Anhänger der ontologistischen Philosophie vor einem Widerspruch gegen das katholische Dogma vom Glauben sich hüteten),

von der katholischen Wissenschaft vertheidigt war, auf's Neue förmlich ausgesprochen und präcisirt wurde. Es ist dieses durch das Vaticanum geschehen, an das wir uns daher im Folgenden enge anschließen. Zuerst werden wir den Begriff des Glaubens zugleich mit den Hauptbeweisen aus Schrift und Ueberlieferung im Zusammenhange darlegen und sodann die wichtigeren und schwierigeren Punkte eingehender entwickeln.

---

liegt bereits eine Verwandtschaft zu pseudomystischen und theosophischen Anschauungen. In solch' theosophischer und pseudomystischer Weise wird der Glaube bald auf geistige Intuition oder Contemplation, wie bei Molinos (prop. damn. 21 & 22.), bald auf den Willen, wie bei Paracelsus, Böhme („durch den starken Willen, der Glaube heißt, geht der Mensch in Gott ein"); bald auf das Gefühl zurückgeführt. Der Glaube ist ein Innewerden durch unmittelbaren Contact mit Gott, ein der Sehnsucht des Menschen antwortende Berührung durch Gott, ein Eingehen Gottes in uns; so bei Agrippa, St. Martin (L'ésperence est une foi commençante: la foi est une espérance complête); aber auch in halb mystischer, halb rationalistischer Weise bei modernen Protestanten, z. B. Twesten („der Glaube hat keine andere Quelle, als das Gefühl und kein anderes Gesetz, als dieses vollkommen auszudrücken"), Nitsch (der Glaube ist „ein gefühlmäßiges Erkennen"). Auf dasselbe läuft hinaus, wenn man mit Rothe den Glauben als unmittelbare Gewißheit vermöge des religiösen Sinnes oder der inneren Erfahrung, oder wie Andere (Ullmann, Lange) als ein unmittelbares Innewerden Gottes im Gemüthe als der Einheit der Seelenkräfte und als Vertrauen zu dem in unserem Innern sich offenbarenden Gotte bezeichnet. Die näheren Nachweise s. bei *Denzinger*. Das hier kurz Angedeutete wird genügen, um einen Begriff von der Auflösung, Verschwommenheit und Verwirrung zu geben, welche überall, wo man den festen Boden der Kirche verlassen hat, bezüglich des Wesens des Glaubens eingetreten ist, der doch das Fundament des ganzen Christenthums ist und dessen Wesen doch vor Allem feststehen und klar sein muß. Leider hat sich auch die moderne katholische Wissenschaft hie und da von rationalistischen und pseudomystischen Anschauungen in dem Maße beeinflussen lassen, als sie das Studium der kirchlichen Theologie vernachlässigte, hat auch zum Theil auf Grund des eigenen System's neue Glaubensbegriffe producirt; so namentlich Hermes, dem jede zweifellose Ueberzeugung Glaube ist, wie er es bedurfte, um seinen auf Vernunftgewißheit gegründeten Glauben als solchen zu behaupten. Ganz andere Begriffe hat wieder Günther aufgestellt. Er nennt das Wahrnehmen der Erscheinung Schauen, das Erfassen des Wesens aus der Erscheinung und des Grundes aus der Wirkung Glauben (weil nämlich der Grund durch die Wirkung, das Wesen durch die Erscheinung „bezeugt" sei); das Begreifen dagegen der Erscheinung aus dem Wesen und der Wirkung aus dem Grunde nennt er Wissen. Vgl. Kleutgen l. c. S. 218 ff.

§. 56.

Begriff des theologischen und katholischen Glaubens[1]).

Das Vaticanische Concil beginnt seine Erklärungen über den Glauben mit den Worten: „Da der Mensch von Gott als seinem Schöpfer und Herrn mit seinem ganzen Wesen abhängig und die erschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit gänzlich unterworfen ist, so sind wir verpflichtet, Gott, wenn er etwas offenbart, vollen Gehorsam des Verstandes und Willens durch den Glauben zu leisten[2])."

Damit ist der Grund des Glaubens, die göttliche Autorität, und das innerste Wesen des Glaubensactes, die freiwillige Unterwerfung unter diese Autorität, hervorgehoben und zugleich angedeutet, daß das Recht Gottes, den Glauben zu fordern und die Pflicht des Menschen, Glauben zu leisten, in dem Grundverhältnisse der Creatur zu Gott, nämlich ihrer absoluten Abhängigkeit von ihm begründet ist. Das Concil erachtet diese Wahrheit dem Rationalismus unserer Zeit gegenüber für so wichtig, daß es die entgegenstehende Behauptung von der absoluten, jedes Glaubensgebot und jede Glaubenspflicht ausschließenden Unabhängigkeit der menschlichen Vernunft, nochmals förmlich als häretisch verwirft[3]).

Gott fordert also von uns Glauben, nicht bloß wie ein Zeuge[4]),

1) *S. Thomas*, S. Th. 2. 2. q. 1 sq. QQ. *disp. de verit.* 14. *S. Bonaventura*, In 3, dist. 23—25. *Suarez*, Tract. de fide (edit. Vives t. 12.) *Gregor de Valentia*, In S. Th. 2. 2. q. 1. (ed. Ingolst. t. 3.). *Lugo*, Tract. de fide (ed. Fournials. t. 1.) *Theol. Wirceb.* de virt. theol. (ed. nova Paris. t. 4.) *Gotti*, Theol. scholast.-dogm. tom. 2. tract. 9. de fide theol. *Perrone*, Praelect. theolog. de virtutibus fidei, spei et caritatis. (Ratisb. ap. Pustet 1865.) *Franzelin*, De trad. et script. Appendix, de habit. rat. ad fid., in spec. c. 4. *Denzinger* a. a. O. Bd. 2, S. 465 ff. Kleutgen a. a. O. S. 215 ff. C. v. Schäzler, Neue Unters. über d. Dogma von der Gnade (Mainz bei Kirchheim 1867) Kap. 3. Scheeben, Dogmat., B. 1, Thl. 2, Hptst. 6. *Schrader*, Utrum fides imperari possit. Comm. dogm. (Wien bei Mayer 1868.)

2) Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fidei praestare tenemur. *Vat. Decr. de fide.* cap. 3.

3) Si quis dixerit, rationem humanam ita indepentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; anathema sit. l. c. III, can. 1. Damit verwandte ähnliche Sätze hatte Pius IX. bereits im *Sylab. error.* verworfen. S. die oben S. 271, Note 3 angeführten propositiones damnatae und Prop. 15.

4) Allerdings ist Gott als der Offenbarer auch Zeuge und nennt sich oft-

der Glauben beansprucht von dem Richter, vor dem er Zeugniß ablegt und der sein Zeugniß beurtheilt; nicht bloß wie ein Lehrer[1]), der vermöge seines besseren Wissens das Vertrauen des Schülers in Anspruch nimmt; sondern als der Schöpfer, Herr und Vater aller Geister, von dem dieselben in ihrem ganzen Sein und Wirken, also insbesondere ihrem Wollen und Erkennen absolut abhängig und dem sie deßhalb auch vollkommene Unterwerfung des Verstandes und Willens schuldig sind. Demgemäß bezeichnet das Concil den Glauben vor Allem als vollkommene Unterwerfung des Willens und des Verstandes unter Gott. Der Glaube ist demnach der erste und wesentlichste Gehorsam, die erste und wesentlichste Huldigung und Anbetung, welche das vernünftige Geschöpf dem Schöpfer schuldet. Demgemäß hat auch Gott überall, im Alten und Neuen Bunde, sowie durch die Kirche, den Glauben nicht bloß als das unerläßliche Mittel für die Menschen bezeichnet, um zur Erkenntniß der heilbringenden Wahrheit zu gelangen, sondern auch als eine durch strenges Gebot gebotene[2]) Pflicht.

Wenn aber dergestalt der Charakter des Glaubens als eines Actes des aus der absoluten creatürlichen Abhängigkeit folgenden Gehorsames gegen das Gebot Gottes, des Herrn, hervorgehoben wird, so spricht das Vaticanum aber zugleich aus, daß der Glaube nicht bloß durch Gottes absolute Majestät und Herr-

---

mals so; ja in seiner Herablassung vergleicht er sich mit menschlichen Zeugen und schließt daraus, daß man um so mehr dem göttlichen Zeugnisse glauben müsse. Quod vidimus testamur, et testimonium nostrum non accipitis. *Joann.* 3, 11. Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam de veritate. *Joann.* 18, 37. Si ego testimonium perhibeo de meipso, verum est testimonium meum. *Joann.* 8, 13. Ego sum qui testimonium perhibeo de meipso, et testimonium perhibet de me, qui misit me Pater. *Joann.* 8, 18. Paraclitus . . . ille testimonium perhibebit de me. *Joann.* 15, 26. Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. *1 Joann.* 5, 9.

1) Magister vester unus est Christus. *Matth.* 23, 10. Israel audi . . . ego doceo te. Deut. 4, 1 (Deus) qui docet hominem scientiam. Ps. 93, 10.

2) Et hoc est mandatum (ἐντολή) ejus, ut credamus in nomine Filii ejus Jesu Christi, et diligamus alterutrum, sicut dedit mandatum nobis. *1 Joann.* 3, 23. Also gerade so wie die Liebe, ist der Glaube Gebot Gottes. Die prophetische Formel: So spricht der Herr, welche wiederum den Rechtstitel aller göttlichen Gesetzgebung: Ich bin der Herr, dein Gott, zur Voraussetzung hat, bezieht sich gerade so auf das Gebot des Glaubens, wie auf die Sittengebote. Daher verkünden, wie wir später sehen werden, die Apostel und nach ihnen die lehrende Kirche das Evangelium nicht blos als die Lehre, sondern auch als das Glaubensgebot Christi, in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. *2 Cor.* 10, 5. Dazu die vielen später zu betrachtenden Stellen, welche den Glauben als Gehorsam bezeichnen.

schaft geboten, sondern auch durch seine absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit begründet ist.

Indem also die Vernunft Gott die Huldigung des Glaubens darbringt, empfängt sie von Gott jenes Gut, wonach vermöge ihres Wesens ihr ganzes Verlangen steht: die göttliche Wahrheit, zwar noch nicht in dem Lichte des Schauens, aber doch im Lichte des Glaubens, der ein Anfang und eine Anticipation der seligen Anschauung ist, wie wir später sehen werden.

Nach der angegebenen Einleitung fährt das Concil also fort: „Von diesem Glauben aber, dem Anfange des menschlichen Heiles, bekennt die katholische Kirche, daß er eine übernatürliche Tugend ist, durch welche wir unter Anregung und Mitwirkung der Gnade Gottes Dasjenige, was er geoffenbart hat, für wahr halten, nicht wegen der inneren, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durchschauten Wahrheit der Sache, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes, der weder sich irren, noch in Irrthum führen kann. Denn, wie der Apostel bezeugt[1]), ist der Glaube „ein fester Grund für Das, was man hofft, ein Beweis für Das, was man nicht sieht[2])."

In dieser Definition sind alle wesentlichen Begriffsmomente der *fides divina* enthalten, wie dieselben mehr oder minder vollständig und präcis in allen in der katholischen Kirche[3]) und in der

---

1) Hebr. 11, 1.

2) Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

3) Das Tridentinum hat den katholischen Glaubensbegriff, soweit dieses in der Rechtfertigungslehre nothwendig war, Sess. 6, cap. 6. in den Worten ausgesprochen: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum *excitati divina gratia et adjuti*, fidem *ex auditu* concipientes *libere* moventur in Deum, credentes *vera esse omnia*, *quae divinitus revelata* et promissa sunt. Es ist klar, daß diese Worte die Bestimmungen der Vaticanischen Definition in nuce enthalten und daß das Vaticanum dieselben nur in den Punkten näher explicirt hat, auf welche es den neueren Irrthümern gegenüber besonders ankommt. Der *Catechismus Romanus* sagt vom Glauben: Quum enim finis, qui ad beatitudinem homini propositus est, altior sit, quam ut hominis acie

theologischen Wissenschaft[1]) von jeher und allgemein üblichen Definitionen enthalten sind. Oft ist in diese Definitionen auch das

perspici possit: necesse ei erat, ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec vero cognitio nihil aliud est, nisi fides, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobavit. Nulla enim fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum Deus auctor est, qui est ipsa veritas. (Joann. 14, 6.) Ex quo intelligimus, quantum inter hanc fidem, quam Deo habemus, intersit et illam, quam humanae historiae scriptoribus adhibemus. *Cat. Rom.* pars. 1, cap. 1, q. 1. Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari non significat, sed, ut docent sacrae literae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo, sua mysteria aperienti, firme constanterque assentitur . . . Neque vero existimare quosquam debet, fidei propositionem minus certam esse, quod ea non cernantur, quae nobis credenda fides proponit; etenim divinum lumen, quo ea percipimus, tametsi rebus perspicuitatem non afferat, nos tamen de his dubitare non sinit. „Deus enim," qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum evangelium, sicut iis, qui pereunt." (2 Cor. 4, 6. 3.) *l. c.* cap. 2, q. 2. Wir werden die Wichtigkeit dieser Erklärungen des Cat. Rom. über den Grund der Glaubensgewißheit später noch näher in's Auge fassen.

1) Hierüber vgl. *Denzinger* l. c. S. 469 ff. Ganz allgemein gefaßt ist das Augustinische: Quid est credere, nisi consentire verum esse, quod dicitur? De spir. et lit. 31 und: Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur. Tract. 40. in Joann. Die noch allgemeinere Formel: Credere est cum assensione cogitare. De praedest. SS. 2, nr. 5. erklärt genauer *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 1. Eine vollkommenere Definition des Glaubens gibt der heil. Thomas im Anschlusse an *Hebr.* 11, 1: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium;* wovon er sagt: Licet quidam dicant praedicta apostoli verba non esse fidei definitionem . . . tamen si quis recte consideret, omnia ex quibus fides potest definiri, in praedicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma definitionis. Nachdem er dieses auseinander gesetzt, schließt er: Si quis ergo in formam definitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere, quod *fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus, S. Th.* 2. 2. q. 4, a. 2. Suarez definirt den Glauben im Allgemeinen, wie er den göttlichen und menschlichen Glauben in sich begreift, als *cognitio obscura fundata in testimonio dicentis.* De fide, disp. 1, sect. 2, nr. 11, eben so Lugo, De fide disp. 8, sect. 3. Sehr allgemein recipirt ist die auch vom heil. Alphons von Liguori adoptirte Definition der fides theologica *et* catholica: *Fides est virtus a Deo infusa, inclinans nos ad firmiter* (Andere: firmissime d. h. certitudine appretiative summa) *assentiendum ob divinam veracitatem omnibus, quae Deus revelavit, et per Ecclesiam nobis credenda proponit.* Sehr gut ist auch die Definition Perrone's von der fides divina: *Fides est virtus theologica, quo homo firmo ac pio assensu credit veritates omnes a Deo revelatas propter ipsius Dei revelantis auctoritatem. De virtut. theol.* p. 1, c. 1, nr. 9.

Moment aufgenommen, daß der materielle Gegenstand des Glaubens durch die Kirche proponirt sein müsse. Dieses bildet auch ein wesentliches Moment im Begriffe der fides divina *et catholica*, welche uns hier, sowie im praktischen Leben zunächst interessirt. Wir haben aber bereits gesehen, daß der Begriff der fides divina weiter ist, als der der fides catholica. Das Vaticanum hebt jenes Moment des göttlichen und katholischen Glaubens im vierten Alinea dieses dritten Kapitels in den Worten hervor: „Ferner muß man mit göttlichem und katholischem Glauben alles Dasjenige glauben, was in dem geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten und von der Kirche, sei es durch förmliche Entscheidung, sei es durch ihr ordentliches und allgemeines Magisterium als von Gott geoffenbart zu glauben vorgestellt wird[1]).

Außerdem ist noch hervorzuheben, daß das Vaticanische Concil unmittelbar an die Definition des Glaubens die Erklärung anreiht, daß durch die Glaubwürdigkeitsgründe, womit Gott seine Offenbarung und Kirche ausgestattet, der Gehorsam des Glaubens auch ein vernunftgemäßer sei[2]); daß aber die vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit weder den Assens des Glaubens mit Nothwendigkeit hervorbringe, noch für sich allein zur Hervorbringung des Glaubens-Assenses genüge, indem dieser ein Werk des von der Gnade hiezu informirten und bewegten freien Willens ist[3]). Hierdurch ist sowohl das Wesen des Glaubens, als auch sein Verhältniß zur vernünftigen Einsicht in die Glaubwürdigkeit klar und allseitig[4]) be-

1) Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

2) Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis sui argumenta.

3) Licet autem fidei assensus nequaquam sit animi motus caecus: nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, *qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati* (diese Worte sind aus dem *Arausicanum II*, can. 7.). Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando.

4) Daß der Glaube assensus *firmissimus* und daß die Glaubensgewißheit eine absolute ist, spricht das Vaticanum schon in seinen Aussprüchen über den

stimmt, wie wir dieses nun in den einzelnen Punkten näher sehen werden.

Glauben heißt also: in Kraft der übernatürlichen Glaubensgnade freiwillig die von Gott geoffenbarte (und von der Kirche uns zu glauben vorgestellte) Wahrheit nicht vermöge eigener Einsicht, sondern einzig wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, mit der diesem Glaubensgrunde entsprechenden (appretiativ) höchsten Glaubensgewißheit für wahr halten.

I. Der Glaube ist also vor Allem und zunächst ein Fürwahrhalten, mithin ein Act des Intellectes, mit anderen Worten ein Urtheil, daß Dasjenige wahr sei, was man glaubt.

Dieses ist in all' jenen zahllosen Zeugnissen der heiligen Schrift und der Ueberlieferung ausgesprochen, welche die geoffenbarten Wahrheiten, im Allgemeinen und im Einzelnen, als Gegenstand des Glaubens und den Glauben als eine Erkenntniß dieser Wahrheiten bezeichnen. Durch den Glauben erkennen wir Gott, den Schöpfer[1]), und Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn[2]). Denn Glauben heißt für wahr halten, daß Gott ist und daß er Denen, die ihn suchen, ein Vergelter[3]); für wahr halten, daß Christus der Sohn Gottes[4]) und sein Wort die Wahrheit ist[5]). Glauben heißt unzweifelhaft annehmen, was in Christi Namen und Auftrag die Apostel predigen[6]); und von diesem Glauben hängt das Heil ab[7]). Der Glaube ist eine feste Ueberzeugung von den unsichtbaren Dingen, die wir hoffen[8]). In so fern der Glaube eine mit Gewißheit verbundene Erkenntniß ist, wird er von der heiligen Schrift ein Wissen[9]) und in demselben Sinne von den Vätern gleichsam

---

Glaubensgrund genügend aus; dann aber haben seine Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Glauben und Vernunft diese absolute Wahrheit und Gewißheit des Glaubens zur Voraussetzung.

1) *Fide intelligimus*, aptata esse saecula verbo Dei. *Hebr.* 11, 3.

2) Et nos *credimus et cognovimus*, quia tu es Christus filius Dei. *Joann.* 6, 70.

3) *Credere* enim oportet accedentem ad Deum, *quia est*, et inquirentibus se remunerator sit. *Hebr.* 11, 6.

4) Crede, filium Dei esse Jesum Christum. Act. 8, 37. Cf. 1 *Joann.* 4, 15. 5, 5. — Non creditis, quia ego in Patre, et Pater in me est? *Joann.* 14, 10. Haec scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei. *Joann.* 20, 31.

5) Verba vitae aeternae habes. *Joann.* 6, 69. — 6) *Matth.* 19, 20.

7) *Marc.* 16, 16. — 8) *Hebr.* 11, 1. — 9) Scio enim, quod redemtor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum. *Job* 19, 25. Scio,

ein Sehen[1]) genannt; nicht also, als ob er auf eigener Einsicht in die Wahrheit der Sache selbst, auf eigentlichem Sehen beruhte und somit ein Wissen oder Schauen im engeren und eigentlichen Sinne wäre. Daß der Glaube, der Anfang und das Fundament des Heiles, nicht, wie die Reformatoren lehrten, in dem mit Glaubensgewißheit verbundenen Vertrauen, durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt zu sein, der s. g. *fides specialis*, sondern in dem Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit besteht, ist durch das Tridentinum[2]) und nochmals durch das Vaticanum[3]) förmlich und feierlich ausgesprochen.

Ist aber die Wahrheit als solche Gegenstand des Glaubens, so ist auch evident, daß nicht etwa der Wille, dessen eigenthümlicher Gegenstand das Gute, oder das Gefühl[4]), dessen eigenthümlicher Gegenstand das Angenehme, sondern das Erkenntnißvermögen, dessen eigenthümlicher Gegenstand eben das Wahre ist, zunächst Subject des Glaubens und daß der Act des Glaubens, weil ein Act des Fürwahrhaltens, zunächst und unmittelbar ein Act des Erkenntnißvermögens ist[5]).

II. Allein der Glaube ist nicht purer Erkenntnißact, sondern eben so wesentlich Act des freien Willens, indem die Vernunft zum gläubigen Fürwahrhalten durch einen freien und tugendhaften Willensact (pius credendi affectus) bestimmt wird.

---

quia (Lazarus) resurget in novissimo die. *Joann.* 11, 24. cf. 22. Scio, cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex. 2 Tim. 4, 8. *2 Tim.* 1, 12. Oftmals wird auch die Erkenntniß, die der Glaube gewährt, Wissenschaft und Weisheit genannt. Nosse enim te, consummata justitia est: et scire justitiam et virtutem tuam, radix est immortalitatis. *Sap.* 15, 3 . . . scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi. *Eph.* 3, 19.

1) Habet fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt. *Aug.* ep. 120. ad Consent. nr. 9. (ed. Migne t. 2, p. 456.)

2) *Sess.* VI, can. 12. Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum . . . a. s. Das Nähere hierüber in der Justificationslehre. Daselbst auch über die altprotestantische Unterscheidung der fides specialis oder justificans, der fides miraculorum und der fides historica.

3) S. die oben S. 558, Note 2 angeführte Stelle.

4) Wir lassen hier die Frage, ob dasselbe als eigene Seelenkraft anzusehen, dahingestellt.

5) Credere . . . immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum. *S. Th.* 2. 2. q. 4, a. 2, c.

Es ist demnach der Glaube ein vom freien Willen *gebotener* Erkenntnißact (actus intellectus *a voluntate imperatus*).

Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied des Glaubens vom *Wissen*. Das letztere ist *purer* Erkenntnißact, und hat daher *einzig* die Vernunft zum Subjecte. Denn im Wissen wird die Vernunft *lediglich durch sich selbst*, nämlich durch ihre *eigene Einsicht* zum Fürwahrhalten bestimmt. Deßhalb ist das Wissen nicht ein freiwilliges, sondern ein *nothwendiges* Fürwahrhalten: denn nothwendig hält die Vernunft Dasjenige für wahr, dessen Wahrheit sie *vollkommen einsieht*, also das unmittelbar Evidente oder aus evidenten Voraussetzungen mit logischer Nothwendigkeit Gefolgerte[1]).

Zum *gläubigen* Fürwahrhalten wird dagegen der Intellect *nicht durch seine eigene Einsicht*, sondern durch den, allerdings durch vernünftige Gründe motivirten, *freien Willensentschluß* zu glauben bestimmt und ist gerade dadurch der Glaube ein *freiwilliges* Fürwahrhalten.

Es ist demnach der Glaube *als solcher*, nämlich als gläubiges Fürwahrhalten, ein *freier und tugendhafter* Act und nicht bloß der lebendige Glaube, genauer, die aus dem Glauben entspringende Liebe und Befolgung Dessen, was man glaubt, die freiwillige Hingabe an das Geglaubte, oder, wie *Hermes* sich ausdrückt, der *Herzensglaube*, im Gegensatz zum *Erkenntnißglauben*, der ihm lediglich ein nothwendiges Fürwahrhalten der Vernunft auf Grund ihrer Einsicht in die Beweise für die Wahrheit des Glaubens ist[2]).

Diesem Irrthum und allen ähnlichen die Freiheit des Glaubens irgend wie leugnenden Irrthümern gegenüber hat das *Vaticanum* es als *häretisch* bezeichnet, wenn man behauptet, daß der *Glaubens-*

---

1) Assensus scientiae non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis. *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 9.

2) *Hermes* bezeichnet den *Erkenntnißglauben*, den er auch einen *todten* oder *leidenden* Glauben nennt, als „*abgenöthigte* Beistimmung zu den Beweisen für die Wahrheit des Christenthums und eine aufgedrungene Entschiedenheit für die Wahrheit des Bewiesenen;" den Herzensglauben oder den wirksamen Glauben aber als „eine freie und unbedingte Hingebung an das Bewiesene, an Gott und die göttlichen Dinge, eine Hingebung, die über alle Reize des Irdischen sich erhebt und sonach die Liebe Gottes und der Menschenwürde kräftig vermittelt . . . Nur diese zweite Entscheidung und die ihr folgende Hingebung sind Acte der Freiheit." *Dogm.* §. 285 bei *Kleutgen* a. a. O. S. 266 ff.

assens nicht frei sei, sondern daß man dazu durch Vernunftbeweise genöthigt werden könne[1]).

Diese Freiheit des Glaubens, welche dem Glauben so wesentlich ist, daß ein Fürwahrhalten ohne diese Freiheit schon aus diesem Grunde kein Glaube wäre[2]), ist denn auch in der heil. Schrift oftmals und in mannigfaltiger Weise ausgesprochen.

Mit dem Herzen[3]), d. h. nicht lediglich mit dem Intellecte, sondern auch und vor Allem mit dem Willen glaubt man, und zwar mit freiem Willen. Deßhalb werden Jene getadelt, die thörich-

---

1) Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci .... anathema sit. *Vatic.* Decr. de fide cath. III, can. 5.

2) Es ist also der Glaube immer und wesentlich freiwillig, nicht blos zufällig und in einzelnen Fällen, z. B. wenn es dem Gläubigen an der nöthigen Einsicht in die Beweise fehlt. Auch die vollkommenste Vernunfteinsicht in Beweise kann weder den Glauben hervorbringen noch zum Glauben nöthigen. Daher bleibt der Glaube auch in Dem frei, der die vollkommenste natürlich vernünftige Erkenntniß der Beweise für denselben hat.

3) Corde enim creditur ad justitiam. *Rom.* 10, 10. Dazu bemerkt der heil. Thomas in seinem Commentare: *Corde creditur* i. e. voluntate; nam cetera, quae ad exteriorem Dei cultum pertinent, potest homo nolens, sed credere non potest nisi volens. Intellectus enim credentis non determinatur ad assentiendum veritati ex necessitate rationis, sicut intellectus scientis, sed ex voluntate: et ideo scire non pertinet ad justitiam hominis, quae est in voluntate, sed credere. Allerdings bezeichnet Herz in der heiligen Schrift, wie im gemeinen Leben, überhaupt das Innerste des Menschen, also auch seinen Intellect; in diesem Sinne bewahrt, erwägt, betrachtet man eine Wahrheit in seinem Herzen. Vgl. Luc. 2, 19. 51. Allein schon in dieser Bedeutung ist unter dem Herzen nicht bloß Gedächtniß und Verstand, sondern auch der Wille gemeint. In Rom. 10, 10. und den folgenden Stellen dagegen ist vorzugsweise der Wille hervorgehoben. Sehr gut sagt *Cornelius a Lapide* zu Rom. 10, 10: „*Corde*, id est mente et voluntate: licet enim fides sit actus intellectus, tamen ob ejus inevidentiam actusque difficultatem, necessarius est concursus et imperium voluntatis, quae intellectui imperat, ut tam obscura et difficilia credat; eoque actus hic fit liber et meritorius. *Cor* ergo hic et voluntatem et intellectum significat. Er verweist dann auf *Eccli.* 21, 29 und *Osee* 7, 11. — Rom. 10, 10. empfängt ein noch helleres Licht aus Rom. 6, 17: Obedistis autem ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis. Denn diese Stelle ist nicht blos vom Leben nach dem Glauben, sondern auch von der Annahme des Glaubens selbst (vgl. forma sanorum verborum, quae a me audisti in fide 2 Tim. 1, 13.) zu verstehen und diese Annahme des Glaubens ist ein Gehorsam von Herzen.

ten und trägen Herzens sind zu glauben[1]). Der Glaube ist ein Gehorsam[2]), weil eine freiwillige Unterwerfung unter Gottes Autorität; eine freiwillige Zustimmung zur verkündigten Wahrheit[3]). Deßhalb glauben nicht Alle, welche die frohe Botschaft hören, weil nicht Alle glauben wollen[4]). Was sie aber verhindert, das Wort Gottes mit gutem Willen und Herzen in sich aufzunehmen[5]), ist die Sünde: weil ihre Werke böse sind, weil sie die Finsterniß mehr, als das Licht lieben[6]), weil sie Gott nicht lieben und ihre Ehre bei den Menschen suchen[7]), kurz weil sie nicht guten Willens sind, darum glauben sie nicht. Wie Diesen der Unglaube zur Schuld gereicht und eine gerechte Ursache ihrer Verwerfung ist[8]), so gereicht umgekehrt Denen, die glauben, ihr Glaube zum

---

1) O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt prophetae (sc. de morte et resurrectione Christi)! *Luc.* 24, 25.

2) Per quem accepimus gratiam et apostolatum ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. *Rom.* 1, 5. (Quasi diceret, ad hoc sumus missi, ut faciamus homines fidei obedire. Thom. i. h. l.) . . . in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2 Cor. 10, 5. Cf. *Gal.* 5, 7: Quis vos impedivit veritati non obedire? Cf. Rom. 16, 26: ad obeditionem fidei.

3) Si quis aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Jesu Christi et ei, quae secundum pietatem est, doctrinae, superbus est. *1 Tim.* 6, 3. 4. Glauben heißt also der von der Kirche verkündeten Lehre Christi demüthig zustimmen und sich dabei beruhigen. Cf. *Rom.* 2, 8. Jis autem, qui sunt ex contentione et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio.

4) Sed non omnes obediunt Evangelio. Isaias enim dicit. Domine, quis credidit auditui nostro? . . . Tota die expandi manus meas ad populum non credentem, et contradicentem *Rom.* 10, 16. 21. cf. Is. 65.

5) *Luc.* 8, 15. Quod autem in bonam terram, hi sunt, qui in corde bono et optimo audientes verbum retinent — das bezieht sich auf die Annahme und auf die Bewahrung des Glaubens — et fructum afferunt in patientia — das bezieht sich auf die Früchte des lebendigen Glaubens.

6) *Joann.* 3, 19. 20. Vgl. oben S. 290, Note 1.

7) *Joann.* 5, 40. 42. 44. Vgl. oben S. 289, Note 3.

8) Qui . . . non crediderit, condemnabitur. *Marc.* 16, 16. Qui credit in eum, non judicatur; qui autem non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. *Joann.* 3, 18. Qui credit in Filium, habet vitam aeternam: qui autem incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum. *l. c.* 36. Si enim non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro. *Joann.* 8, 24. Qui spernit me, et non accipit verba mea, habet qui judicet eum. *Joann.* 12, 48. Die Verwerfung der Juden hat ihren Grund in ihrem Unglauben. Propter incredulitatem

Lobe vor Gott, zur Rechtfertigung und zum Heile: denn obwohl der Glaube nicht allein, sondern nur in Verbindung mit der Liebe zur Rechtfertigung genügt, so ist er doch der Anfang und die Wurzel der Rechtfertigung[1]). Das Alles setzt die Freiwilligkeit des Glaubens voraus und schließt sie ein.

Dasselbe lehren auch alle Väter, indem sie auf's Nachdrücklichste hervorheben, daß Glauben oder Nichtglauben vom freien Willen abhänge; daß Niemand glaube, als wer glauben wolle[2]);

---

fracti sunt. *Rom.* 11, 20. Quibus autem juravit non introire in requiem ipsius, nisi illis, qui increduli fuerunt? Et videmus, quia non potuerunt introire propter incredulitatem. *Hebr.* 3, 18. 19. Cf. 4, 2. Sine fide autem impossibile est placere Deo. Hebr. 11, 6. Timidis autem, et incredulis . . . et idololatris, et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti . . . *Apoc.* 21, 8.

1) Qui credit in eum, non judicatur. *Joann.* 3, 18. Beati qui non viderunt, et crediderunt. *Joann.* 20, 29. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit. *Marc.* 16, 16. Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad justitiam. Rom. 4, 3 cf. 5. Ecce pono in Sion lapidem summum angularem, electum, pretiosum: et qui crediderit in eum, non confundetur. Vobis igitur honor credentibus. *1 Petr.* 2, 6. 7. Vgl. die Rechtfertigungslehre. Der Einwand, daß die Stellen, welche das Heil vom Glauben abhängig machen, vom rechtfertigenden Glauben, nicht von dem bloßen gläubigen Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten reden, ist deßhalb unzutreffend, weil der rechtfertigende Glaube dieses gläubige Fürwahrhalten oder den Glauben im engeren und eigentlichen Sinne einschließt und zum Fundamente hat. Wenn daher auch dieser Glaube allein nicht rechtfertigt, so genügt doch der Unglaube allein zur Verwerfung, wie die in der vorigen Note angeführten Stellen zum Theile so energisch aussprechen. Allerdings ist der Mangel an Liebe und anderen Tugenden auch Grund des Unglaubens, allein umgekehrt kann es zur wahren und übernatürlichen Liebe nicht kommen ohne Glauben.

2) *Irenaeus* c. haer. 4, 28. beweist ausführlich den Gnostikern gegenüber die Freiheit des Willens bezüglich des Guten und Bösen und wendet dann dieses insbesondere auf die Freiheit des Glaubens oder Nichtglaubens an . . . Et omnia talia, quae liberum et suae potestatis ostendunt hominem, et quia consilio instruat Deus, adhortans nos ad subjectionem sibi et avertens ab incredulitate, non tamen de violentia cogens . . . *Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit Dominus.* Nach Anführung verschiedener Schriftstellen schließt er: Omnia talia suae potestatis secundum fidem ostendunt hominem. (Migne p. 1101—1102.) — Es genügt, noch den heil. Augustinus zu hören. Mit demselben Nachdrucke, womit er den Glauben als Werk der Gnade bezeichnet, bezeichnet er ihn auch, auf Grund der Gnade, als Werk des freien Willens. Vide nunc, utrum quisque credat, si noluerit; aut non credat, si voluerit. Quod si absurdum est (quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? con-

daß deßhalb der Unglaube zur Schuld, der Glaube zum Verdienst gereiche. Demgemäß lehren sie, daß der Glaube nicht nur in dem weiteren Sinne einer Vollkommenheit, sondern im wahren und eigentlichen Sinne eine Tugend, das Fundament und der Anfang der Rechtfertigung ist[1]). Damit stimmen alle Theologen[2]) überein.

Dasselbe hat die Kirche, theils direct theils indirect, allen je auftauchenden Irrthümern gegenüber ausgesprochen. So namentlich auf dem *Arausicanum II*, indem sie den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber erklärte, daß der Glaube von seinem ersten Anfang an ein Werk der Gnade ist, diese Gnade aber den Willen zur freien Annahme des Glaubens, zur freiwilligen Bekehrung vom Unglauben zum Glauben bewegt[3]). Dieses wiederholt das Triden-

---

sio autem utique volentis est), profecto fides in potestate est. De spiritu et litera, l. 1, c. 30, nr. 54 (Migne t. 10, p. 235.) Vgl. oben S. 559, Note 1 die Definition Augustin's: Credere est cum assensione cogitare. — Unter den 12 Sentenzen gegen die Pelagianer in der epist. (217) ad Vitalem lautet nr. 10: Scimus, eos, qui corde proprio credunt in Dominum, suo id facere voluntate et libero arbitrio *(Migne* t. 2, p. 985. cf. ejusd. ep. nr. 23. & Sermo de script. 143, c. 5. Migne t. 5, p. 787.)

1) Darüber in der Justificationslehre. Hier nur das Wort des heil. Augustin's: Fides est prima, quae subjugat animam Deo. *De agone christ.* 13. und des Verf. *de voc. gent.* 1, 8: Fides bonae voluntatis et justae actionis est genitrix.

2) Die Theologen handeln von der Freiheit des Glaubens namentlich da, wo sie von seiner Verdienstlichkeit reden: denn nächst der Gnade ist der freie Wille Bedingung des Verdienstes. Actus nostri sunt meritorii, inquantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem *credere* est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum; unde actus fidei potest esse meritorius. *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 9. Vgl. oben S. 564, Note 3. Meritorisch wird der Glaubensact im weiteren Sinne genannt, in so fern er ein freier Act des Menschen und heilsam ist. Um im strikten Sinne ein actus *de condigno* meritorius zu sein, ist überdies der Gnadenstand erforderlich. Vgl. die spec. Dogm. die Lehre vom Verdienst.

3) Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, . . . non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius probatur. *Araus. II.* can. 5. Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salu-

tinum mit noch prägnanteren Worten[1]). So motivirte auch das *Toletanum IV.* seine Verwerfung eines äußeren Zwanges zum Glauben durch die innere Freiheit des Glaubensactes[2]) und verwarf Innocenz VIII. gewisse die Freiheit des Glaubens beeinträchtigende Behauptungen des Picus von Mirandola[3]). Das Vaticanum hat, wie wir sahen, diese Wahrheit von der Freiheit des Glaubens den modernen Irrthümern, namentlich auch des Hermes[4]), gegenüber auf's Neue dogmatisch declarirt.

---

tari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu. *l. c.* can. 7. Diese Canones haben zunächst den Zweck, die Supernaturalität des Glaubens und die Gnade als deren Princip gegen die pelagianischen Leugnungen und semipelagianischen Beeinträchtigungen zu schützen, und werden wir sie in dieser Beziehung im Folgenden anrufen; aber eben so klar sprechen sie auch den Charakter des Glaubens als eines freien und tugendhaften Actes aus, der auf einer freiwilligen Zustimmung, einem consentire und einem hierauf beruhenden und darum freiwilligen cogitare, dem cogitare cum assensu Augustin's, besteht und dessen Freiheit durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern vielmehr bewahrt und erhöhet wird, was nach Augustinischem Sprachgebrauche das Wort *suavitas* ausdrückt. Vgl. die Gnadenlehre von der Wirksamkeit der Gnade. Dasselbe gilt von der in der folgenden Note angeführten tridentinischen Erklärung.

1) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, *libere moventur* in Deum, *credentes vera esse,* quae divinitus revelata et promissa sunt. *Trid.* Sess. 6, cap. 6. Wenn daher can. 4 erklärt: S. q. d. liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, a. s. so ist damit vor Allem, wie die Supernaturalität, auch die Freiheit des Glaubens als des ersten Dispositionsactes zur Rechtfertigung definirt.

2) Sicut homo propria arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic propriae mentis conversione quisque credendo salvatur. *Tol. IV.* can. 55.

3) Die Behauptung des Picus: Assero, . . . hoc dictum in se esse probabile, . . quod sicut nullus opinatur, aliquid ita esse praecise, quia vult sic opinari, ita nullus credit, aliquid esse verum, praecise, quia vult credere, id esse verum. — Non est in potestate libera hominis credere, articulum fidei esse verum, quando placet, et credere eum esse falsum, quando sibi placet — wurde als *erronea* und *haeresin sapiens* censurirt. *Denzinger,* Enchirid. symb. et defin., nr. 620.

4) Gregor XVI. verwarf die Hermesische Doctrin namentlich auch deßhalb, weil sie absurda et a doctrina catholicae ecclesiae aliena enthalte *circa naturam fidei.* Dahin gehört aber namentlich, daß er den Glauben für ein nothwendiges Fürwahrhalten erklärte.

III. Der Glaube ist aber nicht nur ein freier, sondern er ist eben so wesentlich ein übernatürlicher Act und eine übernatürliche Tugend, und zwar gilt dieses

1. von dem Glauben als solchem, d. h. dem gläubigen Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit; also auch von dem todten Glauben, der nicht von der Liebe belebt und dadurch rechtfertigend ist[1]). Wäre letzteres der Fall, dann wäre nicht sowohl der Glaube, als vielmehr die Liebe, die aus dem Glauben entspringende Hingabe des Willens an Gott, nicht aber schon die gläubige Unterwerfung des Verstandes unter die göttliche Autorität, ein wesentlich übernatürlicher Act[2]).

2. Es hat aber der Glaube die Gnade zum Princip und ist dadurch übernatürlich ganz und in allen seinen Momenten, also nicht nur in so fern er Act des Willens, sondern auch in so fern er Act des Intellectes ist; m. a. W. sowohl der Wille zu glauben, der *pius credendi affectus*, als auch die Zustimmung des Verstandes zur göttlichen Wahrheit erfolgt in Kraft der Gnade.

3. Diese Gnade aber ist im strengen Sinne eine wesentlich *(secundum substantiam)* übernatürliche Gnade und deßhalb ist sie zur Setzung des Glaubensactes nicht etwa nur nützlich oder moralisch nothwendig, sondern absolut und physisch nothwendig.

Um nämlich jene Zustimmung des Willens und des Verstandes zur göttlichen Wahrheit in der Weise zu setzen, wie es zum göttlichen Glauben und zur Hervorbringung der übernatürlichen Glaubensgewißheit nothwendig ist, dazu besitzt die menschliche Natur in sich selbst keine positive Fähigkeit, sondern nur die passive Empfänglichkeit *(potentia obedientialis)*. Um zu glauben bedarf sie daher nicht nur einer Anregung und Unterstützung ihrer natürlichen Kraft durch die Gnade, sondern die Gnade muß ihr auch die Fähigkeit selbst dazu verleihen und so den Menschen über sich selbst und seine natürliche Kraft erheben und zu Dem fähig und tüchtig machen, was er aus sich selbst nicht vermag.

Fragt man aber, worin diese der bloßen Natur unerreichbare Supernaturalität des Glaubens besteht, so ist vor Allem darauf aufmerksam zu machen, daß alles specifisch Uebernatürliche etwas Geheimnißvolles ist, dessen Existenz nur durch den Glauben gewiß und dessen Wesen nur analogisch begreiflich ist. Es ist aber der

1) Si quis dixerit . . . ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse: a. s. Vatic. l. c. can. 5.

2) S. oben S. 563, Note 2 die Lehre des Hermes.

Glaube eine durch Gottes Gnade bewirkte Theilnahme an dem göttlichen Wissen, nicht in der Weise des Schauens, wie bei den Seligen in Kraft des Lichtes der Glorie der Fall ist, sondern in Weise des Glaubens, d. h. eben in Kraft des durch die Gnade bewirkten Glaubensassenses, vermöge dessen der menschliche Geist dergestalt Gott der höchsten und ersten Wahrheit anhängt, daß er an der Gewißheit und Wahrheit des göttlichen Wissens in übernatürlicher Weise participirt.

Der Beweis dieser Supernaturalität des Glaubens und der absoluten physischen Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben und jedem heilsamen Anfange des Glaubens wird eingehend in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung geführt. Nur kurz wollen wir hier einige Hauptargumente andeuten. Die heilige Schrift bezeichnet überall die Annahme des Glaubens als ein Werk der göttlichen Gnade; und zwar ist die Gnade nicht nur factisch die Ursache des Glaubens[1]), sondern ohne die Gnade ist der Glaube unmöglich[2]). Der Glaube ist eine übernatürliche Gnade und

1) Dominus autem augebat, qui salvi fierent quotidie in idipsum. *Act.* 2, 47. Also Gott bewirkt durch seine Gnade die Bekehrung zum Glauben. Schon der erste Anfang des Glaubens kommt von Gott, der das Herz eröffnet, die Predigt des Glaubens mit gutem und heilsbegierigem Willen anzuhören. Cujus (Lydiae) Dominus aperuit cor, intendere his, quae dicebantur a Paulo. Act. 16, 14. Weil ein Werk der Gnade, ist der Glaube auch ein Werk der göttlichen Vorherbestimmung d. h. der Zubereitung dieser Gnade in dem ewigen göttlichen Rathschluß. Crediderunt, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam. *Act.* 13, 48.

2) Nemo potest venire ad me, nisi Pater ... traxerit eum. Joann. 6, 44. Man kommt aber zu Christus vor Allem durch den Glauben, und von ihm zunächst ist dem ganzen Zusammenhange nach die Rede. Cf. v. 37 & 40. Dieses erklärt sofort ausdrücklich v. 45. Est scriptum in prophetis: „Et erunt omnes docibiles Dei.“ Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. Christus, der von Außen hörbar zu den Menschen redete, eignet hier wie auch sonst das unsichtbare Reden zum Herzen, das Ziehen d. h. die innerliche Erleuchtung und Bewegung durch die Gnade dem unsichtbaren Vater zu. Gerade so sagt er auch Matth. 16, 17: Beatus es, Simon Bar Jona! quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Denn obwohl Petrus nicht bloß in Kraft der Glaubensgnade als Gläubiger, sondern auch kraft des besonderen charisma veritatis als Haupt der Apostel gesprochen, gilt doch das Wort: Pater revelavit, nach der Auslegung der Väter, auch schon von der Glaubensgnade. So auch *Matth.* 11, 25: Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae! quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Cf. *Luc.* 10, 21 Cf. *1 Cor.* 2, 14: Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei. Denn das bezieht sich offenbar nicht bloß auf das Verständniß des Geglaubten, sondern vor Allem auf den Glauben selbst. Dieser vor Allem ist ein Product des heiligen Geistes.

Gabe[1]), wofür Gott alle Ehre und die höchste Danksagung gebührt, wie auch die Gnade des Glaubens ein Hauptgegenstand des Gebetes und der Fürbitten ist und sein soll[2]). Die Glaubensgnade ist ein Zeugniß Gottes im Menschen selbst, wodurch der Mensch innerlich bewegt wird dem äußeren Zeugnisse, der von Christus, von den Aposteln, von der Kirche verkündeten Lehre zuzustimmen[3]). Es ist ein von Gott der Seele eingegossenes Licht, kraft dessen wir aus der Finsterniß des Unglaubens, der Unwissenheit und des Irrthums in das Licht der göttlichen Wahrheit versetzt werden, indem wir die göttlichen Wahrheiten, obwohl wir sie nicht schauen und begreifen, mit höchster Gewißheit für wahr halten[4]). Obwohl daher der Gläubige Gott, die höchste Wahrheit, und alle Wahrheit in ihm nicht, wie die Seligen, enthüllten Angesichtes schaut, so ist er dennoch bereits dieser Wahrheit mit derselben Gewißheit, wie die Seligen, durch die Gnade des Glaubens theilhaftig[5]). Es

1) Quid autem habes, quod non accepisti? *1 Cor.* 4, 7. Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. *Eph.* 2, 8. Qui coepit (und der Glaube ist der Anfang des Heils) in vobis opus bonum, perficiet. *Phil.* 1, 6. Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum *credatis*, sed ut etiam pro illo patiamini. *Phil.* 1, 29.

2) Cf. *2 Thess.* 1, 3. Matth. 11, 25. S. oben S. 570, Note 2. Wenn der Heiland betet, daß der Vater die Seinigen (*Joann.* 17), Petrus (*Luc.* 23, 32.) im Glauben bewahre und wenn wir für dasselbe und für die Bekehrung der Ungläubigen beten sollen, so ist offenbar der Glaube eine Gnadengabe, ja die erste und nothwendigste unter allen.

3) Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se. *1 Joann.* 5, 10. ist auch von der inneren Glaubensgnade zu verstehen und auch in diesem Sinne gibt der heilige Geist Zeugniß von Christus. *Joann.* 15, 26.

4) Christus ist das Licht, das Alle erleuchtet, *Joann.* 1, 9, nicht bloß durch äußere Belehrung, sondern vor Allem durch innere Erleuchtung; die Glaubensgnade vor Allem ist aber diese innere Erleuchtung und die Quelle aller anderweitigen übernatürlichen Erkenntniß. Daher bezieht der *Cat. Rom.* p. 1, c. 2, q. 2 & q. 5. die Worte *2 Cor.* 4, 6: Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu; und: De tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum *1 Petr.* 2, 9. auf den Glauben, und zwar nicht bloß in so fern er auf äußerer Belehrung, sondern auch und vor Allem, in so fern er auf innerer übernatürlicher Erleuchtung beruht. Allerdings ist das Licht des Glaubens noch nicht das Licht der Glorie und des Schauens, es ist vielmehr quasi lucerna lucens in caliginoso loco; aber diese Leuchte ist untrüglich und führt uns sicher, donec dies illucescat, et lucifer oriatur in cordibus. *2 Petr.* 1, 19. Cf. *1 Cor.* 13, 12.

5) Cf. *1 Cor.* 13, 12. *2 Cor.* 3, 18. *1 Joann.* 3, 2. Von dieser die göttliche Wahrheit in übernatürlicher göttlicher Weise uns gewißmachenden Glaubensgnade redet *1 Joann.* 2, 20, wo er im Gegensatz zu den Häretikern, welche

ist also der Glaube nicht etwa nur deßhalb ein übernatürliches Erkennen und Fürwahrhalten, weil er auf der äußeren übernatürlichen Offenbarung Gottes beruht und durch diese der bloßen Vernunft verborgene übernatürliche Geheimnisse uns mitgetheilt sind, sondern wesentlich auch deßhalb, weil die Zustimmung zu dieser äußeren Offenbarung durch innerliche Gnade dem Menschen geschenkt wird, indem nämlich die Gnade in ihm bewirkt, daß er der äußeren göttlichen Offenbarung, so wie es sich gebührt, zustimmt. Es entspricht daher in gewisser Weise der äußeren Offenbarung eine innere, dem äußeren Zeugnisse ein inneres, der äußeren Belehrung eine innere Belehrung; nur darf man das nicht so verstehen, als ob der Gegenstand des Glaubens durch unmittelbare innere Offenbarung dem Gläubigen mitgetheilt, oder als ob durch das innere Licht die authentische Erklärung und autoritative Vorlegung der geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche ausgeschlossen und überflüssig gemacht würde, vielmehr bewirkt die Glaubensgnade gerade die gläubige Zustimmung zu der von der Kirche proponirten geoffenbarten Wahrheit. Derselbe Gott, der durch seine übernatürliche Offenbarung den Menschen seine Wahrheit mittheilt und durch seine Kirche zu glauben vorstellt, bewirkt durch seine Gnade auch in dem Inneren des Menschen jene übernatürliche vollkommene Zustimmung des Willens und Verstandes zu jener Wahrheit, worin eben das Wesen des Glaubens besteht [1]).

So auch die gesammte Ueberlieferung. Nichts war und ist dem christlichen Bewußtsein so tief eingeprägt, als daß der Glaube eine Gnade Gottes, ein Geschenk des heiligen Geistes ist [2]). Wenn die Väter so oft erklären, daß alle wahre und heilbringende Erkenntniß von Gott stamme [3]), so verstehen sie dieses nicht nur von der äußeren Offenbarung, sondern eben so wesentlich von der inneren Erleuchtung. Wenn der Sohn den Vater uns kennen lehrt, so können wir umgekehrt auch den Sohn nur durch den

---

die Glaubensgnade verscherzt haben, sagt: Sed vos unctionem habetis a Sancto, et nostis omnia. v. 27. Et vos unctionem, quam accepistis ab eo, maneat in vobis; et non necesse habetis, ut aliquis doceat vos; sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, et verum est, et non est mendacium. Cf. 2, *Cor.* 1, 21.

1) S. oben S. 295, Note 1.

2) „Durch Gottes Gnade bin ich ein Christ", war ein häufiges Wort der Martyrer vor den Richterstühlen. Denn χάρισμα ἐστιν ἡ πίστις. *Orig.* In Joann. 13, nr. 25.

3) Non potest Deus, nisi per Deum intelligi. *Hilar.* de trin. 5, 20. Cf. oben S. 19, Note 2. *Iren.* Haer. 4, 5. nr. 1.

Vater[1]), nur durch den heiligen Geist[2]) kennen lernen. Dem heiligen Geiste wird aber die innere Gnade und dem Vater deren Mittheilung zugeschrieben. Daher die stets in der Kirche übliche Bezeichnung des Glaubens als eines der Seele von Gott, von dem heiligen Geiste eingegossenen übernatürlichen Lichtes, vermöge dessen wir die geoffenbarten Wahrheiten, die sonst nur unser Ohr vernimmt, mit dem Herzen glauben und mit dem Geiste erfassen[3]).

Als die Pelagianer den Glauben nur in so fern, als er auf der Offenbarung Gottes beruht, als eine Gnade betrachteten, die innerliche Glaubensgnade aber leugneten, wurde dieses sofort und allgemein als Irrlehre bezeichnet; und als die Semipelagianer meinten, der Mensch könne wenigstens einen Anfang des Glaubens aus eigener Kraft setzen, wurde dieses nicht nur von den Vätern[4]) bekämpft, sondern auch durch das *Arausicanum II.*

---

1) Neque enim Patrem cognoscere quis potest, nisi Verbo Dei, id est, nisi Filio revelante, neque Filium sine Patris beneplacito. *Iren.* Haeres. 4, c. 23, nr. 3.

2) Omnis scientia de Patre revelante Filio in Spiritu Sancto cognoscitur. Orig. de Princ. 1, 3, nr. 4. Cui Christus exploratus est sine Spiritu sancto? Cui Spiritus Sanctus accomodatus sine fidei sacramento? *Tert.* De anima 1. cf. oben S. 163, Note 5.

3) Nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras . . . lumen autem humanae mentis Deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet. *Lactant.* De ira Dei, c. 1. Nam et oculus ad videndum factus est, sed nisi lumen accesserit non videbit. Illa autem est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: illuminat autem omnem hominem seipsum dando per gratiam. Sicut igitur corporis oculus semper indiget lumen accipere, sic et libero arbitrio nulla potest gratiae suffragare cognitio, nisi detur ipsius gratiae spiritualis infusio. *Epist. Syn. Epp. Afric. in Sard. exul.* So bezeichnet auch Cyrill von Jerusalem, Catech. 5. nr. 4. den durch die Taufe eingegossenen Glauben als das Licht des Gewissens und die Quelle der Erkenntniß und wird deßhalb die Taufe selbst im Alterthum das Sacrament der Erleuchtung genannt.

4) Vernehmen wir nur einige Zeugnisse des Doctor gratiae. Nec ipsa fides esset in nobis, nisi Deus unicuique partiretur mensuram fidei. *Aug.* Ep. 186 ad Paulin. nr. 4. Fides . . . ad Christum nos trahit, quae nisi desuper gratuito munere nobis daretur, non ipse diceret: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit illum* . . . Non haberent fidem, nisi accepissent spiritum fidei. *Aug.* Ep. 194 ad Sext., nr. 12. 15. Also kein Glaube, ohne Gnade. Auch die ersten Anfänge des Glaubens sind von ihr, was Augustin namentlich aus dem Gebete für die Bekehrung der Ungläubigen beweist. Loquimur autem nunc de ipsis initiis, cum homines, qui erant aversi et adversi, convertuntur ad Deum, et velle incipiunt, quod nolebant, et habere fidem, quam non habebant, quod ut fiat

als häretisch verworfen, hingegen als katholisches Dogma ausgesprochen, daß gerade so, wie die Liebe, die Reue und alle anderen zum Heile dienenden Tugendacte, so auch der heilsame Glaube und zwar selbst in seinen ersten Anfängen ein Werk der Gnade sei[1]) — eine katholische Grundwahrheit, welche das Tri-

in eis, oratur pro eis, quamvis non oretur ab eis. *Ep.* 117 ad Vital. c. 7, nr. 29. Voluntas, ut ad vera credenda moveatur, non sibi sufficit, nisi per gratiam Dei opituletur. *Ep.* 186 ad Paulin. 38. Exsere, hält Augustin dem Vitalis, der die Nothwendigkeit der Gnade bezüglich des Anfangs des Glaubens leugnete, entgegen, contra orationes Ecclesiae disputationes tuas, et quando audis sacerdotem Dei ad altare exhortantem populum Dei, orare pro incredulis, ut eos Deus convertat ad fidem, et pro Catechumenis, ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus, ut in eo, quod esse coeperunt, ejus munere perseverent, subsanna pias voces. *Aug.* Ep. 217. Nicht die äußere Belehrung genügt, um glauben zu können, die Belehrung durch Gott, den inneren Lehrer, ist nothwendig. *Omnis*, ut ait veritas, *qui audivit a Patre et didicit, venit.* Valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua Pater auditur et docet, ut veniatur ad Filium. Valde, inquam, remota est a sensibus carnis haec schola; multos venire videmus ad Filium, quia multos videmus credere in Christum, sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est; gratiam vero esse, quis ambigit? *De praedest. sanct.* c. 8. Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere: non solum per eos, qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum, qui incrementum suum ministrat occultus; ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat caritatem. Sic enim docet Deus eos, qui secundum propositum vocati sunt sancti. *De grat. Christi* c. 13. Vgl. *Ripalda*, De ente supernat. l. 5, disp. 15. ed. Palmé t. 2. p. 423 sq. und De fide div. disp. 9. t. 4. p. 411 sq. Klee, Dogm. v. d. Nothw. d. Gnade.

1) S. oben S. 567, Note 3 den *can.* 5, wonach sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipseque credulitatis affectus, wodurch unser Wille vom Unglauben zum Glauben, von der Unfrömmigkeit zur Frömmigkeit bekehrt wird, nicht der Natur, sondern der Gnade entspringt. Der can. fügt bei: Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. Der *can.* 7 des *Araus.* erklärt: Si quis per naturae vigorem . . . evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti . . . haeretico fallitur spiritu. Man bemerke, es ist hier lediglich von dem gläubigen Fürwahrhalten der christlichen Lehre, also dem Glauben im engeren und eigentlichen Sinne (der fides historica der Reformatoren, dem Erkenntnißglauben des Hermes) die Rede, und dazu ist illuminatio und inspiratio nothwendig; nach dem feststehenden Sprachgebrauche ist aber unter illuminatio die auf den Verstand (gratia intellectus), und unter inspiratio die auf den Willen wirkende Gnade (gratia voluntatis) verstanden. *Can.* 16 hebt das Concil noch besonders hervor, daß Niemand wähnen möge, daß der bloße äußere

dentinum[1]) wiederholt und das Vaticanum unter der ausdrücklichen Erklärung bestätigt, daß die Supernaturalität und die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade nicht nur von dem mit der Liebe verbundenen, sondern auch von dem todten Glauben gelte[2]).

IV. Der wesentliche und einzige Grund des gläubigen Fürwahrhaltens, das *objectum formale fidei*, ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes, nicht die eigene Einsicht in die Wahrheit des Geglaubten, das eben, in so fern es geglaubt wird, nicht gesehen oder gewußt ist. Auch dieses ist katholisches Dogma und auf's Neue als solches durch das Vaticanum ausgesprochen[3]).

Die ganze heilige Schrift ist so zu sagen nur Ein Zeugniß für diese Wahrheit. „So spricht der Herr," das ist der constante Rechtstitel, auf den hin die Propheten Glauben fordern für das Wort, das sie im Namen des Herrn und nicht als ihr Wort,

---

Unterricht zum Glauben genüge. Nemo ex eo, quod videtur habere, glorietur, tanquam non acceperit, aut ideo se putet accepisse, quia litera extrinsecus, vel ut legeretur, apparuit, vel ut audiretur, insonuit.

1) Si quis dixerit, sine praeveniente spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, *sicut oportet*, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit. *Sess. 6. can. 3.* Es ist unbegreiflich, wie man aus diesem Canon darthun wollte, daß nicht zum Glauben an sich, sondern nur zum rechtfertigenden, d. h. lebendigen Glauben Gnade nothwendig sei, da doch das gerade Gegentheil darin in der nachdrücklichsten Weise ausgesprochen ist. Denn es werden ja darin vom Glauben, dem Anfang der Rechtfertigung, die übrigen heilsamen Acte der Vorbereitung auf dieselbe, insbesondere die Hoffnung, die Liebe und die Reue, unterschieden und erklärt, daß nicht nur zu diesen, sondern auch zum Glauben die Gnade nothwendig sei, wie dieses auch bereits cap. 6 (s. oben S. 558, Note 3) klar ausgesprochen. Indem can. 3. hinzufügt: *sicut oportet etc.*, spricht er ganz dem Sprachgebrauche der alten Concilien gemäß aus, daß, wie nicht zu jeder Liebe, Hoffnung, Reue, so auch nicht zu jedem Glauben, nämlich nicht zu einem bloß natürlichen, sondern zum übernatürlichen Glauben die Gnade nothwendig sei, und unterscheidet so auf's Schärfste den übernatürlichen Glauben, von dem hier die Rede ist, aus dem allein die übernatürliche Glaubensgewißheit entspringt, der allein zum Heile führt, auf dem auch allein alles wahrhaft theologische Wissen beruht (s. oben S. 15), von jedem bloß natürlichen Glauben und allen anderen Arten des natürlichen Fürwahrhaltens.

2) S. q. d. . . . . ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; a. s. *Decr. de fide* III, can. 5.

3) S. q. d, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; a. s.

sondern als das Wort Gottes[1]) verkünden. So auch Jesus Christus seiner Menschheit nach. Sein Wort, seine Lehre ist nicht sein, sondern das Wort und die Lehre Gottes des Vaters, der ihn gesendet hat[2]). Das ist der Grund, weßhalb er unbedingten Glauben für sein Wort in Anspruch nimmt. Aber auch um seiner selbst willen kann Christus unbedingten Glauben fordern und fordert ihn[3]), weil er Gott, die Wahrheit, das Licht selbst ist[4]). So fordert auch der Vater, daß wir Jesus Christus hören, weil er sein Sohn ist[5]). Daher besteht auch die Schuld der Ungläubigen wesentlich darin, daß sie dem Sohne Gottes Glauben versagen[6]) und Gott zum Lügner machen[7]).

Daher kommt es beim Glauben nicht sowohl auf das Gesagte, als auf Den an, der es sagt. Gott glaubt man und dadurch

1) Hierher gehören die zahllosen Stellen A. und N. T. über das Wort Gottes und seine göttliche Wahrhaftigkeit und Autorität. So wird auch die Glaubenslehre unzählige Mal im A. und N. T., wie in dem christlichen und kirchlichen Sprachgebrauche, Wort Gottes, Wort des Herrn genannt.

2) Quem misit Deus, verba Dei loquitur. *Joann.* 3, 34. Qui accepit ejus testimonium, signavit, quia Deus verax est l. c. 33. — Sermonem, quem audistis, non est meus, sed ejus, qui misit me, Patris. *Joann.* 14, 24 cf. v. 10. Qui spernit me, et non accipit verba mea, habet, qui judicet eum. Sermo, quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. Quia ego ex me ipso non sum locutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, et quid loquar. *Joann.* 12, 48—50.

3) Amen, amen dico tibi, quia quod scimus, loquimur. et quod vidimus, testamur. *Joann.* 3, 11 cf. v. 31 & 32: Qui de coelo venit super omnes est, et quod vidit et audivit, hoc testatur. Cf. *Joann.* 8, 26. Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18 cf. 6, 46. *Matth.* 11, 27. Et si ego testimonium perhibeo de me ipso, verum est testimonium meum. quia scio, unde veni, et quo vado. *Joann.* 8, 14 cf. 18.

4) Ego scio eum, quia ab ipso sum. *Joann.* 7, 29. — Ego sum via, et veritas, et vita. *Joann.* 14. 6. Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit vocem meam. *Joann.* 18. 37. Ego sum lux mundi. *Joann.* 8, 12 cf. 1, 4—9. 17. 3, 19. 9, 5. 12, 46 etc.

5) Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui; ipsum audite. *Matth.* 17, 5 cf. *2 Petr.* 1, 17.

6) Qui . . . non credit, jam judicatus est; quia non credit in nomine unigeniti Filii Dei. *Joann.* 3, 18. Umgekehrt: Non turbetur cor vestrum. Creditis in Deum, et in me credite. *Joann.* 14. 1.

7) Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo. *1 Joann.* 5, 10.

gibt man ihm die schuldige Ehre und erlangt seine Gnade[1]). Christo glaubt man, und der Apostel ist deßhalb seiner Sache gewiß, weil er weiß, wem er geglaubt hat[2]). Wenn Christus zum Beweise für seine Lehre auf Wunder und Weissagungen sich beruft, so thut er es, weil diese das Zeugniß seines Vaters sind und weil dadurch seine eigene Autorität und Wahrhaftigkeit beglaubigt wird[3]). So hat auch Christus die Apostel gesendet, um sein Wort zu verkünden, wie er vom Vater gesendet war und verkündet hat, was er von ihm empfangen[4]).

Zu dem Zwecke, um sich als Abgesandte Christi zu legitimiren, wurden sie mit der Wundergabe ausgerüstet[5]). Die Menschen aber sollen das Wort der Apostel glauben, weil es Christi Wort ist und weil, wer sie hört, Christum hört und Den, der ihn gesandt hat[6]). Daher setzt alles Glauben das Hören der Predigt, die wahre Predigt aber die rechtmäßige Sendung voraus[7]).

Demgemäß haben auch die Apostel nicht, was sie selbst erdacht oder gefunden, oder was sie von Menschen, sondern was sie vom Herrn empfangen[8]), als Abgesandte, Stellvertreter, Zeugen Christi[9]) verkündet und dafür nicht auf Grund wissenschaftlicher Beweise menschlicher Weisheit, sondern auf Grund der göttlichen Autorität unbedingten Glauben, demüthige

---

1) Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam. Rom. 4, 3. Gen. 15, 6. — 2) Scio enim, cui credidi, et certus sum. *2 Tim.* 1, 12. — 3) Cf. oben S. 289, Note 1.

4) Verba, quae dedisti mihi, dedi eis . . . Ego dedi eis sermonem tuum . . . Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum. *Joann.* 17, 8—18. Euntes ergo docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. Matth. 28, 19. 20 cf. *Joann.* 20, 21.

5) Vgl. oben S. 292.

6) Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me. *Luc.* 10, 16. cf. *Matth.* 10, 40. *Joann.* 13, 20.

7) Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo autem praedicabunt, nisi mittantur? . . . Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. *Rom.* 10, 14—17.

8) Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis. *1 Cor.* 11, 23. cf. 15, 1. 4: Notum autem vobis facio . . . Evangelium, quod praedicavi vobis, quod et accepistis . . . Tradidi enim vobis inprimis, quod et accepi. Cf. Gal. 1, 9. 11, 12.

9) Pro Christo ergo legatione fungimur. *2 Cor.* 5, 20. cf. 3, 5. *Eph.* 6, 20. *1 Cor.* 4, 1.

Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität und Weisheit Gottes gefordert[1]).

Glauben heißt daher nach des Apostels Lehre, das Wort Gottes nicht als Menschenwort annehmen, sondern als Das, was es wirklich ist, als Wort Gottes[2]). Der Glaubensgegenstand als solcher ist unsichtbar, dunkel, räthselhaft, man glaubt, was man nicht sieht[3]); aber da er durch Gottes Autorität verbürgt ist, göttlich gewiß, und verleiht in so fern das gewisseste Wissen. Gottes Autorität ist das unerschütterlichste Fundament der Gewißheit, der untrüglichste Beweis für das Unsichtbare[4]) und dadurch eine Leuchte, der wir in der Nacht dieses Erdenlebens mit unbedingtem Vertrauen folgen müssen und die uns sicher hinführt zum Tage der seligen Anschauung[5]), wo wir schauen, was wir hier geglaubt[6]).

Daß die Autorität und absolute Wahrhaftigkeit Gottes und Christi der einzige und ganze Grund unseres Glaubens ist, war immer und überall notorische Lehre der Kirche und Glaube der Christenheit; am meisten aber wurde die Sicherheit und Seligkeit dieses Glaubensgrundes gegenüber dem Schwanken und Irren menschlicher Weisheit gerade in den ersten christlichen Jahrhunderten, dieser Zeit der ersten Blüthe des Glaubenslebens, empfunden und ausgesprochen, theils direct, theils indirect in den Darstellungen über die Autorität der Kirche und die katholische Glaubensregel, welche ja die göttliche Autorität der Offenbarung zur Voraussetzung hat[7]). Wir Christen haben nicht, wie die Philosophen,

1) Et sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. *1 Cor.* 2, 4 — in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. *2 Cor.* 10, 5.

2) Gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominis, sed (sicut vere est) verbum Dei. *1 Thess.* 2, 13.

3) Beati qui non viderunt, et crediderunt. *Joann.* 20, 29.

4) Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. *Hebr.* 11, 1.

5) Et habemus firmiorem propheticum sermonem; cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris. *2 Petr.* 1, 19.

6) Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. *1 Cor.* 13, 12.

7) Alle Väter stellen die Autorität Christi an die Spitze ihrer daran sich schließenden Glaubensregel, nämlich festzuhalten im Glauben an der vom recht-

nach der Wahrheit erst zu suchen, sondern wir besitzen sie durch Gottes Offenbarung und sind ihrer durch Gottes Autorität und in Kraft seiner Gnade absolut gewiß[1]). Daß wir aber Gott

mäßigen Lehramt überlieferten und erklärten apostolischen Lehre. Prius admonui vos, ut unanimes sitis in sententia (γνώμῃ) Dei; etenim Jesus Christus, inseparabilis vita nostra, Patris est sententia, sicut et Episcopi, per fines terrae constituti, in Jesu Christi sententia sunt. *Ign. M.* ad Eph. 3. So nennt auch Gregor von Nazianz (or. 30, al. 36, nr. 20.) den Sohn die *definitio* und Augustin (In Joann. 26, 6) die *doctrina Patris.* Franzelin. l. c. p. 59. Wir werden später die auf die katholische Glaubensregel sich beziehenden Zeugnisse, die zugleich Beweise für die gegenwärtige Wahrheit sind, eingehend betrachten.

1) Nobis curiositate opus non est post Christum ducem, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris. *Tertull.* de praecr. 4. Vollkommen stimmt hiermit Clemens von Alexandrien überein: Cum ipsum Verbum venit ad nos coelitus, non sunt nobis amplius frequentandae hominum scholae, nec Athenae, reliquaque Graecia, aut etiam Jonia studiorum causa adeundae. Nam si hoc utamur magistro, qui sanctis virtutibus, opificio, salute, beneficio, legislatione, vaticinio, doctrina complevit omnia; nulla est doctrina, quam is non tradit, ipsique, hoc ex Verbo, universus jam orbis terrarum Athenae atque Graecia factus est. Er fügt bei: Vobis, qui poeticae fabulae credidistis, Minoem Cretensem familiari Jovis consuetudine usum fuisse, difficile non erit credere, nos Dei factos discipulos, veram sapientiam suscepisse; eam nempe, quam philosophorum principes tantum obscurum innuerunt, sed Christi discipuli tum comprehenderunt, tum praedicarunt. Die Philosophie sucht die Wahrheit auf dem Wege menschlicher Forschung, Christus gibt sie durch seine göttliche Autorität. *Philosophia*, ut veteres dicunt, *est diuturna admonitio, quae perpetuam sapientiae amorem conciliat: praeceptum vero Domini lucidum est, illuminans oculos.* Recipe Christum, recipe visum, recipe lucem! — *Cohort. ad gent.* c. 11 (Migne, Clem. t. 1, p. 230.) Mit den letzten Worten will Clemens durchaus nicht sagen, daß die Lehre Christi uns ein evidentes Erkennen gewähre, sondern er redet vom Lichte des Glaubens, das uns allerdings zu einer höheren als der natürlichen Erkenntniß, nicht aber zum Schauen und Begreifen führt. Clemens ist in der neueren Zeit von entgegengesetzten Seiten vielfach, wie bezüglich seiner Lehre vom natürlichen Wissen, so auch bezüglich seiner Lehre vom Glauben mißverstanden worden. Er bietet auch durch seine apologetische Methode, Alles, was in heidnischen Schriftstellern dem Christenthum günstig ist oder scheint, zu acceptiren und geltend zu machen, manchen Anhalt. Weil er den christlichen Glauben, der sich unmittelbar auf die göttliche Autorität als auf ihren eigenthümlichen einzigen Beweis stützt, ganz richtig, nur nicht adäquat, mit der, gleichfalls keines weiteren Beweises fähigen und bedürftigen, aber auf unmittelbarer Evidenz beruhenden Annahme der ersten Vernunftprincipien vergleicht und beide durch den Ausdruck πίστις bezeichnet, so hat man auf der einen Seite ihm die moderne Lehre,

glauben, von dessen Offenbarung wir auch durch die triftigsten Beweise eine vernünftige Gewißheit haben, das ist eben so weise, als es recht, billig und nothwendig ist. Nichts ist vernünftiger, als der höchsten Vernunft anhangen und ihr glauben[1]). Dem vernunftstolzen Rationalismus der Gnostiker[2]) und Manichäer[3]), sowie der Arianer, namentlich der Anomöer[4]) gegenüber hatten die Väter besondere Veranlassung, sich über dieses Fundament des Glaubens auszusprechen. Dabei betonen sie auf der einen Seite die absolute Gewißheit und Sicherheit des Glaubens[5]), auf der anderen Seite, namentlich was die Glaubensgeheimnisse betrifft, dessen Dunkelheit. Dabei zeigen sie unter Berufung auf die Seligpreisung Derer, welche glauben ohne zu sehen, daß diese Dunkelheit des Glaubens resp. seines Objectes dessen Verdienst begründe

---

daß alle Gewißheit Gottes und der höheren Wahrheit auf einem unmittelbaren Glauben beruhe und ein Beweis des Daseins Gottes unmöglich sei, auf der anderen Seite aber die Lehre zugeschrieben, daß auch der christliche Glaube ein solches unmittelbares Fürwahrhalten der christlichen Wahrheit sei. In der Wirklichkeit stimmt Clemens, trotz einzelner ungenauer und dunkeler Ausdrücke, in der Lehre von Glauben und Wissen vollkommen mit der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen überein. Auch Denzinger beurtheilt Clemens zum Theil zu hart. Eine gründliche Darlegung der Doctrin des Clemens s. bei Kleutgen, Philos. d. Vorz. B. 1, S. 719 ff. Vgl. auch spec. Dogm. die Lehre vom Dasein Gottes. So sehr Clemens sich bemüht, einestheils durch Glaubwürdigkeitsgründe zum Glauben zu führen und anderntheils das tiefere Verständniß des Geglaubten speculativ zu vermitteln, so entschieden dringt er vor Allem auf Glauben und rückhaltlose Unterwerfung unter die göttliche Autorität, die der letzte Grund aller Glaubensgewißheit und das Fundament der christlichen Weisheit ist. Vgl. nur die schöne Stelle in Möhler's Patrologie S. 462 ff.

1) Non parva pars scientiae est, scienti conjungi. Ille habet oculos cognitionis, tu habeto credulitatis. Quod videt Deus, crede tu. *Aug.* Enarr. in Psalm 36, serm. 2. nr. 2 (Migne t. 4, p. 364.) Gerade so fragt Clem. Alex.: Wenn Jeder, der lernen will, einem Lehrer sich unterwerfen muß, wie sollen wir uns denn unserem Lehrer, dem göttlichen Logos, nicht in allen Dingen ohne Widerstreben unterwerfen? Können wir gegen Gott streiten? Das ist also der Christen Weisheit, Christo glauben. *Strom.* 2, nr. 2, p. 443. Er weist hin auf das Αὐτὸς ἔφη der Schüler des Pythagores — wie sollten da wir Christen unserem Lehrer, dem alleinigen Gott und Heiland, nicht Glauben schenken, sondern für Das, was er sagt, erst Beweise fordern? Sehen wir denn nicht ein, daß das Wort des Herrn Beweis ist? (ἀπόδειξιν εἶναι τὸ ῥῆμα Κυρίου.) l. c. 442. Vgl. Kleutgen a. a. O.

2) Cf. *Iren.* adv. haer. l. 2, c. 28. — 3) *Aug.* de utilit. credendi lib. unus. — 4) Vgl. hierüber Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 372 ff. — 5) S. unten über die Glaubensgewißheit.

und erhöhe[1]), und daß gerade deßhalb der Glaube frei und eine hohe Tugend sei, worin sich eben so sehr wahre Demuth[2]) vor Gott, als eine über alles Sinnliche und Irdische sich erhebende Hochherzigkeit zeige[3]). So hängt der objective Grund und das subjective Princip des Glaubens enge zusammen. Weil nicht die Evidenz, sondern die Autorität Grund des Glaubens ist, darum ist der Assens des Glaubens nicht ein nothwendiger Erkenntnißact, sondern ein freier tugendhafter Act, der entsprechend der Uebernatürlichkeit der Autorität die übernatürliche Gnade zum Princip hat[4]).

V. Da die Autorität des sich offenbarenden Gottes einziger und wesentlicher Glaubensgrund (objectum formale fidei) ist, so folgt daraus bezüglich des Gegenstandes des Glaubens (objectum materiale fidei) namentlich ein Dreifaches:

1. Es ist dieser Gegenstand, in so fern er eben Gegenstand des Glaubens, nicht durch seine Evidenz und unsere eigene Einsicht, sondern durch die göttliche Autorität uns erkennbar und gewiß. Man glaubt, was man nicht sieht oder einsieht. Das ist die vom Glauben vorausgesetzte Dunkelheit oder Verborgenheit *(obscuritas)* des Glaubensgegenstandes. Der

---

1) Si ratione convincor, fidem abnuo. *Ambros.* De excess. frat. Satyr. 2, nr. 89. Habet non tam veniam, quam meritum ignorare, quod credas. *Hilar.* de Trin. 8, 10. Ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio. *Aug.* Serm. 247, nr. 2. Si Christo etiam credendum negant, nisi indubitata ratio reddita fuerit, christiani non sunt. *Aug.* de util. credendi. 14. Sciendum nobis est, quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. *Greg. M.* Homil. in Evang. l. 2, hom. 26, nr. 1. Diese und zahllose ähnliche Stellen — vgl. *Denzinger* a. a. O. S. 471 ff. — sagen selbstverständlich nichts gegen die dem Glauben vorangehende und die auf ihn gegründete Erkenntniß, welche dieselben hh. Väter so ausdrücklich lehren und loben.

2) Zu den Worten Augustin's: Haec est laus fidei, si quod creditur, non videtur, bemerkt Thomas: Non propter privationem visionis, sed propter positionem humilitatis et libertatis. In 3 dist. 5, a. 4.

3) Magnarum hic vigor mentium est et valde fidelium lumen est animarum, incunctanter credere, quae corporeo non videntur intuitu, et ibi figere desiderium, ubi nequeas inferre conspectum. *Leo M.* De Ascens. Dom. serm. 2, 1.

4) Beide Momente verbindet Leo M. Serm. 21 de Ascens, nr. 2 in den herrlichen Worten: Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit, et ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit, cujus auctoritatem supernis illuminata radiis credentium corda sequerentur.

positive Beweis hiefür ist genügend bereits in dem Vorhergehenden geführt.

Durch diese dem Glauben wesentliche Verborgenheit oder Dunkelheit seines Gegenstandes ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Gegenstand zugleich auch Gegenstand vernünftiger Einsicht und in so fern gewußt sein könne, nur darf durch diese Einsicht und dieses Wissen jene dem Glauben wesentliche Verborgenheit seines Gegenstandes nicht aufgehoben werden. Letzteres geschieht unbedingt durch die selige Anschauung. Daher hört, wie auch Schrift und Ueberlieferung lehren, der Glaube auf, wenn das Schauen beginnt [1]). In wie fern dagegen bezüglich desselben materialen Gegenstandes der übernatürliche Glaube und ein natürliches Wissen neben einander bestehen können, werden wir unten näher untersuchen.

2. Aus dem Glaubensgrund folgt ferner, daß nur solche Wahrheiten Gegenstand des Glaubens sein können, welche auf diesem Glaubensgrund ruhen, also durch die Autorität des sich offenbarenden Gottes dem Gläubigen verbürgt sind.

Es können also nur solche Wahrheiten Glaubensgegenstand sein, welche in übernatürlicher Weise von Gott geoffenbart, und zwar geoffenbart sind für Den, der glaubt. Ich kann nämlich eine Wahrheit nur dann und in so fern glauben, als mir sowohl deren Sinn und Inhalt, als deren Offenbarungscharakter durch die Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst erkenn-

---

1) *Nunc* manent fides, spes, caritas. Tria haec. Major autem est caritas. Ein Grund, weßhalb die Liebe größer ist, liegt aber auch darin, daß Glaube und Hoffnung in der Glorie aufhören, während die Liebe bleibt. Caritas nunquam excidit. Vom Glauben aber gilt: Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est . . . Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. *1 Cor.* 13, 8—13. Vgl. *2 Cor.* 5, 6. 7. Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Per fidem enim ambulamus, non per speciem. Ferner *Hebr.* 11, 1. fides *sperandarum* substantia rerum vgl. mit *Rom.* 8, 24. Spes autem, quae videtur, non est spes; nam quod videt quis, quid sperat? Wenn Irenäus haer. 4, 25. (12) sagt: Omnibus caeteris evacuatis manere fidem, spem, et caritatem und Tertullian, de patientia 12: Exhauriuntur linguae, scientiae, prophetiae: permanent fides, spes, caritas, so bezieht sich Das, wie man diese Stellen auch auslegen mag, jedenfalls nicht auf eine Fortdauer des Glaubens in der Glorie. Daß nach der wirklich bestehenden Ordnung Gottes der Glaube in der Glorie nicht fortbesteht, darin sind auch alle Theologen einig; obwohl bezüglich der Frage nach der Möglichkeit eines Glaubens im Stande der Glorie eine Controverse bestand, die wir dahingestellt sein lassen wollen. Cf. *Ripalda*, de fide div. disput. 19, sect. 4 und unten §. 57.

bar und gewiß ist. Dies kann aber in doppelter Weise und nur in doppelter Weise der Fall sein: unmittelbar oder mittelbar.

Damit eine unmittelbar geoffenbarte Wahrheit Gegenstand des Glaubens sein könne, ist aber nicht nur die göttliche Mittheilung dieser Wahrheit, sondern auch eine, jeden Irrthum und Zweifel ausschließende, übernatürliche und innerliche Erleuchtung des Empfängers der Offenbarung über den göttlichen Ursprung und den wahren Sinn derselben erforderlich. Daß aber Solche, an welche unmittelbare Offenbarungen Gottes ergingen, die dadurch mitgetheilten Wahrheiten wahrhaft glaubten, ist im Worte Gottes klar ausgesprochen[1]) und wurde in der Kirche nie bezweifelt. Eben so wenig kann es dem mindesten Zweifel unterliegen, daß Gott, wo und wann immer er will, unmittelbare Offenbarungen mit der zu ihrer unfehlbaren Auffassung nothwendigen Erleuchtung und dadurch den göttlichen Glauben an dieselben schenken kann[2]).

Gott kann uns aber seine Offenbarung auch indirect, nämlich durch ein von ihm hiezu bevollmächtigtes und befähigtes Organ zu glauben vorstellen.

In der wirklich bestehenden und allgemeinen Ordnung der göttlichen Vorsehung wird die für die ganze Menschheit und zu ihrem Heile von Gott gegebene, in Christus und seinen Aposteln vollendete Offenbarung von Gott den einzelnen Menschen nicht unmittelbar, sondern durch das von ihm zu diesem Zwecke eingesetzte und mit Unfehlbarkeit in Darlegung der geoffenbarten Wahrheit ausgestattete kirchliche Lehramt zu glauben vorgelegt.

Diese Vorlegung der geoffenbarten Wahrheit durch das unfehlbare kirchliche Lehramt *(propositio ecclesiae)* ist einestheils vollkommen genügend zur Ermöglichung des göttlichen Glaubens (fides divina), und ist anderntheils unerläßliche Bedingung des göttlichen und katholischen Glaubens.

Die Proposition durch die unfehlbare Kirche ist zur Begründung des göttlichen Glaubens vollkommen genügend: denn da Gott selbst die kirchliche Lehrautorität in der Bezeugung und Erklärung des Glaubens durch seinen Beistand unfehlbar macht, so ist alles Dasjenige, was uns die Kirche, als in der von Gott ihr zur Verkündigung übergebenen geoffenbarten Wahrheit enthalten, zu glauben vorlegt, durch die Autorität Gottes selbst verbürgt.

1) Z. B. Credidit *Abraham* Deo. *Gen.* 15, 6. *Rom.* 4, 3. *Gal.* 3, 6. Beata es (*Maria*), quae credidisti. *Luc.* 1, 45.

2) Ueber Privatoffenbarungen und in wie fern sie Gegenstand einer fides divina sein können, unten.

Hieraus ergibt sich auch sofort, daß diese göttliche Autorität auch bei der mittelbaren Offenbarung der einzige Glaubensgrund ist und bleibt, die kirchliche Proposition aber das Mittel zur unfehlbaren Erkenntniß des Glaubensgegenstandes ist. Was die Kirche lehrt, glauben wir wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der uns durch die Kirche die Offenbarungswahrheit in unfehlbarer Weise zu glauben vorstellt.

3. Wie nichts Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens ist, als was Gott geoffenbart hat und uns durch die Kirche zu glauben vorstellt, so aber auch Alles. Derselbe göttliche Befehl[1]), der dem apostolischen Lehramte gegeben ist, Alles zu verkündigen, verpflichtet uns auch, Alles zu glauben. Dieselbe göttliche Autorität, die für das Ganze der christlichen Lehre besteht, besteht auch für jeden Punkt derselben ohne Ausnahme und Unterschied. Nur Derjenige hat den Glauben, der sich der Autorität Gottes schlechthin unterwirft. Wer daher auch nur in Einem Punkte der Autorität Gottes und seiner Stellvertreterin, der Kirche, freiwillig den Gehorsam des Glaubens versagt, hat überhaupt, auch bezüglich aller anderen Punkte, keinen Glauben mehr[2]), und zwar aus einem doppelten Grunde: weil er den Glaubensgrund, die göttliche Autorität, durch deren unbedingte Anerkennung allein das Fürwahrhalten ein gläubiges ist, verleugnet[3]), und weil er dadurch die Glaubensgnade,

1) . . . Docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. *Matth.* 28, 20. Wenn schon vom alten Gesetz kein Jota vergehen darf, wie viel weniger vom Gesetze Christi. *Matth.* 5, 18 cf. 19.

2) Das Wort des heil. Jakobus: Quicunque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Qui enim dixit: „Non moechaberis," dixit et: „Non occides." Jac. 2, 10 & 11 — gilt wie vom Sitten-, auch vom Glaubens-Gesetze. Daher hat stets die Kirche Jeden, der in irgend einem Punkte von der Glaubenslehre abwich, als Häretiker aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen, nach des Apostels Vorschrift: Omnis, qui recedit et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet . . . Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis. *2 Joann.* 9, 10 cf. *Rom.* 16, 17. 2 Thess. 5, 6. Wer in noch so vielen Punkten mit der Kirche übereinstimmt, aber nur in Einem Punkte abweicht, hat keinen Theil an ihr. Hier gilt das Wort Augustin's bezüglich der Donatisten: In multis mecum, in paucis non mecum; sed in his paucis, in quibus non mecum, non prosunt ei multa in quibus mecum. Dieses ist auf's Neue erklärt *Vatic.* decr. de fide. cap. 3, alin. 4. S. oben S. 560, Note 1.

3) Cujus ratio est quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in

ohne welche der Glaubensact kein übernatürlicher ist und sein kann, verliert[1]).

Absolut und principiell unverträglich mit dem Glauben sind daher alle Doctrinen, welche den Inhalt des Glaubens nicht einzig und allein nach der objectiven Regel der Offenbarung, nicht nach der Proposition des rechtmäßigen kirchlichen Lehramtes, also nicht nach der katholischen Glaubensregel, sondern nach irgend einem anderen Maßstabe bestimmen[2]).

VI. Da der Gläubige die geoffenbarte und von der Kirche unfehlbar proponirte Wahrheit auf Grund der göttlichen Autorität und in Kraft der übernatürlichen Glaubensgnade für wahr hält, so ist mit diesem gläubigen Fürwahrhalten nothwendig und wesentlich die, jede andere bloß natürliche Gewißheit schlechthin übersteigende, appretiativ höchste und absolute Glaubensgewißheit verbunden, welche subjectiv jeden freiwilligen Zweifel und objectiv jeden Irrthum ausschließt.

Auch hiefür ist s. z. s. die ganze Schrift und Tradition

scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicunque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, seu ea quae sunt fidei, alio modo tenet, quam per fidem; sicut si aliquis tenet mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est, quod non habet ejus scientiam, sed opinionem tantum. Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae Ecclesia docet; alioquin si de his, quae Ecclesia docet, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati. Et sic manifestum est, quod haereticus, qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus in omnibus sequi doctrinam Ecclesiae; si enim non pertinaciter, jam non est haereticus, sed solum errans. Unde manifestum est, quod talis haereticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem. S. Th. 2. 2. q. 5, a. 3, c. Die entgegengesetzte Meinung des Durandus und einiger Anderen ist durchaus unhaltbar.

1) Denn durch jede schwere Sünde gegen den Glauben wird die Glaubensgnade und der darauf beruhende habitus fidei zerstört, während andere schwere Sünden die Tugend des Glaubens nicht aufheben. *Trid.* Sess. 6, c. 28. Vatic. decr. de fide. III, can. 5. S. Th. 2. 2. q. 6, a. 2. Vgl. unten und die Rechtfertigungslehre.

2) Also Alle, welche auf die Frage: Was müssen wir glauben? nicht mit der katholischen Kirche antworten: Alles, was Gott geoffenbart hat, sondern eine andere Regel aufstellen.

ein einziges großes Zeugniß. Denn daß Gott[1]) die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit, daß deßhalb sein Wort absolut wahr ist, mag er es unmittelbar oder durch seine Diener und Stellvertreter an die Menschen richten, daß Christus und sein Wort absolute Wahrheit[2]), daß das Wort der Apostel Christi Wort und Wahrheit[3]) und die Kirche die Säule und Grundfeste der Wahrheit[4]): das sind Fundamentallehren der Schrift und Ueberlieferung, die wir an den betreffenden Stellen, namentlich in der Lehre von der Wahrhaftigkeit Gottes und Christi und der Unfehlbarkeit der Kirche näher betrachten werden. Glauben aber ist nichts anderes als dem Worte Gottes als solchem[5]), der göttlichen Wahrheit als solcher[6]) zustimmen und zwar in Kraft der Gnade des heiligen Geistes, des Geistes der Wahrheit, der dazu gekommen, um wie die Kirche in ihrer Lehrverkündigung, so die Gläubigen in ihrem Glauben in alle Wahrheit einzuführen[7]). Wort der Wahrheit[8]) ist der Inhalt des Glaubens. Glauben heißt der Wahrheit zustimmen und in ihr ruhen[9]), der Wahrheit gehorchen[10]), der Wahrheit glauben[11]), die Wahrheit anerkennen[12]), den Glauben verkünden heißt die Wahrheit verkünden[13]); wie umgekehrt dem Glauben widerstehen und vom Glauben abweichen: der Wahrheit widerstehen[14]), von ihr abweichen: in Irrthum gerathen[15]), anders, als der Glaube vorschreibt, lehren: irren und in Irrthum führen heißt[16]). Wer glaubt, in dem wohnt und bleibt also das Wort Christi, das Wort Gottes und somit

---

1) Deus . . . verax *Exod.* 34, 6. Non est Deus quasi homo, ut mentiatur. Num. 23, 19. Deus verax est. Joann. 3, 33 cf. 7, 18. 8, 26. Est autem Deus verax, omnis homo mendax. Rom. 3, 4. Fidelis sermo (Dei) est. Tit. 3, 8. cf. Apoc. 19, 11. Sermo tuus (Pater) veritas est. Joann. 17, 17.

2) S. oben S. 576, Note 2—7. — 3) Qui vos audit, me audit.

4) Ecclesia Dei vivi firmamentum et columna veritatis.

5) S. oben S. 578, Note 2.

6) . . . cum audissetis verbum veritatis. *Eph.* 1, 13 . . . in fide veritatis. *2 Thess.* 2, 12 . . . propter spem . . . quam audistis in verbo veritatis Evangelii. *Coloss.* 1, 5. Veritas per Jesum Christum. *Joann.* 1, 17. cf. *Apoc.* 19, 9. Si vos manseritis in sermone meo . . . cognoscetis veritatem. *Joann.* 8, 31. 32.

7) *1 Joann.* 16, 13 etc.

8) *2 Cor.* 6, 7. *Eph.* 1, 13. *Col.* 1, 5. *Jac.* 1, 18. — 9) *Rom.* 2, 8. — 10) Gal. 3, 1. — 11) *2 Thess.* 2, 11. — 12) *1 Tim.* 2, 3. *Joann.* 8, 32. — 13) 1 Tim. 2, 7. — 14) 2 Tim. 2, 25. 3, 8. — 15) *Jac.* 5, 19. *2 Petr.* 2, 15. — 16) *Matth.* 24, 24.

die Wahrheit[1]). Der Glaube ist vor Allem deßhalb ein göttliches Licht, weil er die Gläubigen der göttlichen Wahrheit theilhaftig macht. Die Gläubigen sind vor Allem durch die Wahrheit ihres Glaubens Kinder des Lichtes, aus dem Reiche der Finsternisse, d. i. der Lüge, des Irrthums, des Zweifels versetzt in das Reich des Lichtes, d. i. der Wahrheit[2]). Und so vollkommen die Wahrheit des Glaubens, eben so vollkommen, weil göttlich, ist auch die Gewißheit, die er verleiht. Durch ihn sind die Gläubigen fest gegründet[3]) in der Wahrheit und durch ihren weltüberwindenden Glauben stärker, als die ganze Welt[4]). Auf dem Glauben beruht als auf dem von Gott gelegten unerschütterlichen Fundament[5]) alle Hoffnung[6]), alles Heil, alle Kraft. Alles vermögen wir daher für diese Wahrheit, gegen sie nichts[7]). Daher müssen wir vor Allem feststehen im Glauben, oder, was ganz dasselbe ist, in der Wahrheit[8]) und lieber Alles, selbst

1) Verbum Dei manet in vobis. *1 Joann.* 2, 14 cf. Verbum Christi habitet in vobis abundanter in omni sapientia. *Col.* 3, 16 cf. Rom. 10, 8. Vgl. auch *Eccli.* 1, 5. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis.

2) Cf. *Joann.* 12, 36. *Eph.* 5, 8. *1 Thess.* 5, 5. *1 Joann.* 1, 7.

3) Si tamen permanetis in fide fundati, et stabiles, et immobiles a spe Evangelii, quod audistis. *Coloss.* 1, 23. Radicati et superaedificati in ipso (Christo), et confirmati fide, sicut et didicistis. l. c., 2, 7 cf. Coloss. 2, 5, firmamentum ejus, quae in Christo est, fidei vestrae. Der Glaube ist der Grund der dem Christen eigenthümlichen Festigkeit. Vos igitur, fratres! praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate. *2 Petr.* 3, 17. Gegenüber der Häresie des Hymenäus und Philetus, qui a veritate exciderunt, heißt es: Sed firmum fundamentum Dei stat. *2 Tim.* 2, 19. Durch ihren Glauben ist auch die Kirche die Säule und Grundfeste der Wahrheit. *1 Tim.* 3, 15. Cf. *Act.* 16, 5: Ecclesiae quidem confirmabantur fide.

4) Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra. Quis est, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Filius Dei. *1 Joann.* 5, 4. 5 cf. *Joann.* 16, 33.

5) Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei. *Hebr.* 10, 22.

6) Cf. *Hebr.* 11, wo der Apostel alle Tugenden und Thaten der Heiligen im A. B. — und dasselbe gilt von den Heiligen des N. B. — auf den Glauben zurückführt. Qui per fidem vicerunt regna etc. Cf. Hebr. 6, 19.

7) Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate. *2 Cor.* 13, 8.

8) Daher die Mahnungen: Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time. *Rom.* 11, 20. Vigilate, state in fide, viriliter agite, et confortamini. *1 Cor.* 16, 13. Certa bonum certamen fidei. *1 Tim.* 6, 12. cf. *2 Tim.* 4, 7: Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. Umgekehrt tadelt der Heiland nichts so oft und nachdrücklich als Glaubensschwäche und Zweifelhaftigkeit. *Matth.* 14, 31. 8, 26. 16, 8. 6, 30. Luc. 12, 28 etc.

das Leben, verlieren, als auch nur im mindesten Punkte von der Wahrheit des Glaubens abweichen[1]), wie die Häretiker und Apostaten abgewichen sind vom Glauben und, weil sie nicht festgeankert blieben in diesem Fels, Schiffbruch gelitten haben[2]). Deßhalb ist auch der Glaube unsere feste Schutzwehr, unser Schild und Panzer[3]). Aus ihm entspringt in Sachen des Heiles und der heilbringenden Wahrheit all' unsere Sicherheit, Gewißheit und untrügliches Wissen[4]).

Um dieser höchsten Glaubensgewißheit willen werden geglaubte Wahrheiten nicht nur gewußt[5]), sondern im vollsten Maße gewußt[6]), so daß also der Glaube hier auf Erden die höchste Gewißheit gewährt, die jener ähnlich ist, wie sie aus der Anschauung entspringt[7]). Nur diese höchste Gewißheit entspricht dem Glaubens-

---

1) Cf. oben §. 52.

2) Quam (fidem et bonam conscientiam) repellentes, circa fidem naufragaverunt. *1 Tim.* 1, 20 cf. ep. *Judae.*

3) Induti loricam fidei et caritatis, et galeam spem salutis. *1 Thess.* 5, 8. State ergo succincti lumbos vestros in veritate . . . in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere. Eph. 6, 14 sq.

4) Der Geist der wahren, aus dem Glauben entspringenden Weisheit ist namentlich auch *certus, securus, stabilis. Sap.* 7, 22. 23. In Kraft seines Glaubens kann der Apostel sprechen: Scio enim, cui credidi, et certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem. *2 Tim.* 1, 12 cf. *Rom.* 8, 38. Deßhalb ist der Glaube sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. *Hebr.* 11, 1.

5) *1 Joann.* 3, 2. Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus und *Joann.* 4, 42: Scimus, quia hic est vere salvator mundi. So spricht auch Petrus in der Pfingstpredigt: Certissime sciat ergo omnis domus Israël, quia et Dominum eum, et Christum fecit Deus, hunc Jesum, quem vos crucifixistis. Act. 2, 36. Diese Gewißheit ist aber die Glaubensgewißheit.

6) (Abraham) in repromissione Dei non haesitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens (πληροφορηθεὶς), quia quaecunque promisit, potens est et facere. Rom. 4, 20. Allerdings ist hier zunächst von dem unerschütterlichen Vertrauen Abraham's auf Gottes Verheißung die Rede; allein es ist auch ausdrücklich dieses Vertrauen auf den Glauben an Gottes Treue und Allmacht gegründet und von diesem Glauben gesagt, daß er die vollste Gewißheit, die vollkommenste Ueberzeugung gebe. Vgl. *Hebr.* 10, 22. Accedamus cum vero corde in *plenitudine* fidei (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως). Die Fülle der Hoffnung geht eben aus der Fülle des Glaubens hervor.

7) Hebr. 11, 27. (Moïses) fide reliquit Aegyptum, non veritus animositatem regis; invisibilem enim tanquam videns sustinuit (ἐκαρτέρησε = perseveravit, perduravit in afflictionibus.). Freilich ist hier auch der besonders intensive Glaube des Moses hervorgehoben; aber in noch viel vollkommenerem Sinne gilt dieses von der appretiativen Gewißheit des Glaubens.

grunde: nur wer das Wort Gottes mit dieser höchsten, weil absoluten, Gewißheit annimmt, nimmt es als Wort Gottes an und gibt so Gott die schuldige Ehre.

Es ist überflüssig, aus der Tradition viele Zeugnisse dafür zusammenzustellen, daß die Kirche und alle rechtgläubigen Christen stets die Glaubensgewißheit als die höchste, weil als die absolut unfehlbare Gewißheit betrachtet haben. Alle Martyrer sind Zeugen dieser Gewißheit. Man entzieht daher dem Glauben seine Würde und leugnet seinen göttlichen Charakter, wenn man seine göttliche Gewißheit leugnet und die Glaubensgewißheit nicht über jede natürliche Gewißheit stellt. Es ist daher keine rhetorische Uebertreibung, sondern strikte und nüchterne Wahrheit, wenn die Väter sagen, daß der Glaube größere Gewißheit verleihe, als der Augenschein [1]), als selbst das Bewußtsein des eigenen Lebens [2]), als jede wissenschaftliche Beweisführung [3]).

Daß die Glaubensgewißheit jede bloß natürliche Gewißheit absolut übertrifft, hat auch die Kirche direct und indirect bei verschiedenen Gelegenheiten und verschiedenen Irrthümern gegenüber ausgesprochen. Die Lehre des Abälard, daß der Glaube eine bloße Meinung sei, wurde vom heil. Bernhard auf's Entschiedenste bekämpft [4]). Die Behauptung des Raimundus

---

1) Si de iis, quae non cadunt sub aspectum, non apertius fuerit cuipiam persuasum, quam de iis, quae videntur, non potest esse fides. Chrysost. hom. 21 in 11 ad Hebr. nr. 2.

2) Clamasti de longinquo: Imo vero, *Ego sum qui sum* (Exod. 3, 14). Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. *Aug.* Civ. Dei, l. 7, c. 10. Obwohl hier zunächst von der Erkenntniß des wahren Gottes die Rede, wie sie auch der Vernunft einleuchtet, so erhellt doch aus dem ganzen Zusammenhang, daß Augustinus diese so feste und freudige Gotteserkenntniß der übernatürlichen Gnade und dem Worte Gottes, also dem Lichte des Glaubens verdankt.

3) Potior est fides quarumvis ratiocinationum complexione. *Basil.* ep. 43 (al. 38, nr. 5.)

4) Vgl. oben S. 310, Note 1. Wir haben dort die Autorität des heil. Bernhard für die vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit angeführt, wie denn derselbe wirklich in der dort angeführten Stelle auch die Glaubwürdigkeitsbeweise geltend macht, das Hauptgewicht der Argumentation Bernhards gegen Abälard liegt jedoch in der hier geltend zu machenden übernatürlichen Glaubensgewißheit, deren Verkennung auch der Hauptirrthum Abälards ist, wie aus den auf die oben angeführte Stelle folgenden Worten klar hervorgeht: Ego vero securus in magistri gentium sententiam pergo, et scio, quoniam non confundar. Placet mihi, fateor, illius de fide definitio, etsi

Lullus, daß der Glaube möglicher Weise irren könne, daß der Wissende, Gelehrte eine größere Gewißheit habe, als der einfache Gläubige wurde von Gregor XI. verworfen[1]). Indem das fünfte allgemeine Lateranconcil jede dem Glauben widersprechende Behauptung für falsch erklärt[2]), definirt es zugleich die absolute Wahrheit und Unfehlbarkeit des Glaubens. Dasselbe spricht auf's Neue und noch eingehender das Vaticanum aus mit der bereits früher[3]) vom apostolischen Stuhle ausgesprochenen Folgerung, daß der Gläubige ohne schwere Sünde gegen den Glauben und auch ohne Verstoß gegen die gesunde Vernunft nie seinen Glauben suspendiren, nie daran zweifeln kann[4]).

---

iste etiam ipsam latenter insimulet. *Fides est*, ait, *substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.* Substantia, inquit, rerum sperandarum, non inania phantasia conjecturarum. Audis substantiam. Non licet tibi in fide putare vel disputare pro libitu. Substantiae nomine aliquid tibi certum fixumque praefigitur: certis clauderis finibus, certis limitibus coactaris. Non est enim fides aestimatio, sed certitudo. Die historische Frage, in wie weit Abälard in diesem Punkte geirrt, berührt uns hier nicht. Es findet sich bei ihm vielfach Widersprechendes. Die von der Synode von Sens und Innocenz II. verworfenen Sätze Abälards berühren unseren Punkt nicht speciell.

1) *Prop. 97.* Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem: sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianam per rationem, quam per fidem. Prop. 98. Qui cognoscit per fidem ea, quae sunt fidei, potest decipi: sed qui cognoscit per rationem, non potest falli etc. *Denzinger, Enchir.* 475 & 476.

2) Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus.

3) *Propos. damn. sub Innoc. XI.* d. d. 2 Martii 1679. *Pr.* 19. Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. In anderer Beziehung erwähnten wir diesen Satz bereits oben S. 546, Note 1. *Pr.* 20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem. *Pr.* 21. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus. Auch deßhalb hat Gregor XVI. durch sein Breve vom 26. Sept. 1835 ausdrücklich das Hermesische System verworfen, weil es von dem Wege der Väter und der katholischen Schulen abweichend, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in *dubio positivo* tanquam basi omnis theologicae inquisitionis, et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem.

4) Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam cau-

Der Glaube schließt also jeden Zweifel aus und die höchste objective und unfehlbare Gewißheit ein.

§. 57.

Vom Gegenstande des Glaubens im Allgemeinen.

Um das Wesen des Glaubens so vollkommen als möglich zu erkennen, haben die Theologen die einzelnen Momente desselben und ihr gegenseitiges Verhältniß sorgfältigen Untersuchungen unterworfen. Es wird uns wesentlich im Verständnisse unseres Gegenstandes fördern, wenn wir die wichtigeren Fragen, welche sie zu diesem Zwecke aufwerfen und beantworten, kurz betrachten.

Es ist der göttliche Glaube, von dem hier die Rede, principaliter ein Werk Gottes und secundario ein Werk des Menschen. Gott ist in doppelter Weise[1]) die erste und übernatürliche Ursache des Glaubens: äußerlich durch die Offenbarung und deren Proposition[2]), innerlich im Gläubigen selbst durch die Glaubensgnade[3]). Der Gläubige aber ist dadurch die secundäre Ursache des Glaubens, daß er in Kraft dieser Glaubensgnade der von Gott geoffenbarten Wahrheit einzig um der göttlichen Autorität willen mit der dieser Autorität gebührenden unbedingten und höchsten Gewißheit freiwillig zustimmt.

In der Regel[4]) aber beginnen die Theologen ihre Unter-

sam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; anathema sit. *Vatic.* Decr. de fide III, can. 6.

1) Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est, ut homini credibilia proponantur . . . aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis in ea, quae proponuntur. *S. Th.* 2. 2. q. 6, a. 1, c.

2) Quantum ergo ad primum horum, necesse est, quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei, excedunt rationem humanam (das gilt per eminentiam von den Mysterien, aber auch von den an sich der Vernunft zugänglichen Wahrheiten, in so fern sie als übernatürlich geoffenbarte aus der ratio formalis des Glaubens geglaubt werden), unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. *S. Th.* l. c.

3) Fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. *S. Th.* l. c.

4) Die Ordnung, in der man die verschiedenen Momente des Glaubens behandelt, kann eine verschiedene sein. Der Lombarde und seine Commentatoren, insbesondere Bonaventura (In 3. dist. 23 & 24) handeln zuerst von dem Acte und der Tugend des Glaubens und hierauf von dem objectum formale und materiale desselben. Thomas befolgt die umgekehrte Ordnung. Er handelt *S. Th.* 2. 2. q. 1. de fide quantum ad ejus objectum; q. 2. de fide quantum ad actum ejus interiorem quod est credere; q. 3. de fide

suchungen mit dem *objectum materiale* und *formale* des Glaubens[1]).

quantum ad exteriorem actum ejus quod est confiteri; q. 4. de fide quantum ad habitum fidei et quantum ad fidem ipsam; q. 5. de habitu fidei quantum ad habentes ipsam; q. 6. de habitu fidei quantum ad ejus causam. Einen Theil dieser Lehrpunkte überlassen wir der Moral, einen anderen behalten wir für die betreffenden Orte der speciellen Dogmatik bevor. Hier betrachten wir nur jene Punkte, welche für die Natur des Glaubens und die theologische Erkenntnißlehre nothwendig sind. Während Thomas q. 1 das formale und materiale Object in engster Verbindung mit einander behandelt, stellen Suarez, Gregor von Valentia u. A. das objectum materiale, Lugo, Ripalda, Gotti u. A. das objectum formale voran. Jede dieser Methoden hat ihre Vortheile.

1) Der materiale Gegenstand (objectum materiale), wie des Wissens, so des Glaubens ist alles Dasjenige, was gewußt resp. geglaubt wird; das objectum *formale* aber der objective Grund oder das objective Princip, aus dem das materiale Object (in der Weise des Wissens oder des Glaubens) für wahrgehalten wird. Dieses Formal-Object oder dieser Formal-Grund ist beim Wissen selbst etwas im Lichte der Vernunft, und beim Glauben etwas im Lichte des Glaubens Erkanntes und Fürwahrgehaltenes, daher auch wahrhaft *objectum*, aber das der Ordnung nach zuerst und in so fern unmittelbar gewußte oder geglaubte, wodurch alles Uebrige, das Materialobject, gewußt resp. geglaubt wird. Was den Sprachgebrauch betrifft, so wird, zumal von den neueren Scholastikern, das *objectum formale* (oder: *ratio formalis*) unterschieden in objectum formale *quod* (ratio formalis quae) und in objectum formale *quo* oder *sub quo* (ratio f. qua oder sub qua). Letzteres ist der objective Grund oder das Princip, aus und durch welches das objectum formale quod erkannt oder geglaubt (oder wenn es sich von dem Acte oder dem Habitus einer anderen Seelenkraft, z. B. des Willens, handelt, gewollt oder geliebt) wird. Es gehört also das objectum formale *quod* zum objectum *materiale* — es ist eben das Hauptobject, das objectum *principale*, oder, wie man auch sagt, das *subjectum*, das *subjectum attributionis*. Vgl. oben S. 40, Note 1. Dieses ist beim Glauben und folglich bei der Theologie Gott als Gott (ratione divinitatis). Alle übrigen Wahrheiten, welche Creatürliches betreffen, sind nämlich nur in ihrer Beziehung zu Gott als dem übernatürlichen Ziele Gegenstand der Offenbarung und folglich des Glaubens. Vgl. oben S. 41, Note 2. — Diese secundären Objecte des Glaubens werden vielfach im engeren Sinne objecta materialia fidei, im Unterschiede von dem objectum formale quod (= objectum materiale principale) genannt. Dieses zur Orientirung über den Sprachgebrauch, zu dessen Illustrirung die folgenden Worte des Cardinals Gotti dienen mögen: In objecto cujuslibet scientiae vel habitus tria consideramus, nempe rationem formalem *quae*, seu objectum formale *quod*, id est, subjectum, de quo agit primo, et per se, et de aliis, ut ordinantur ad ipsum; insuper rationem formalem, *sub qua*, vel *qua* mediante procedit ad objectum formale *quod* attingendum; vel tandem objecta materialia, seu particularia, quae considerat. Theol. scholast.-dogm. t. 2. tract. de fide. q. 1, dub. 1, §. 1.

Die deßfallsigen Lehrsätze der Theologen lassen sich auf folgende zurückführen: Gegenstand des Glaubens ist: I. Gott selbst als die erste Wahrheit; II. uns geoffenbart und proponirt: in menschlichen und folglich inadäquaten Begriffen; III. aber absolut wahr und unfehlbar; IV. in nicht evidenter, aber V. evident glaubwürdiger Weise. Betrachten wir diese fünf Hauptpunkte über den Gegenstand des Glaubens etwas näher.

I. Die alten Theologen pflegen in der Lehre vom Glaubensobject die Frage an die Spitze zu stellen, ob Gott, die erste und unerschaffene Wahrheit, der Gegenstand des Glaubens sei[1]). Die Antwort hierauf lautet: Gott, die erste Wahrheit, ist, als uns sich offenbarend, das einzige formale und zugleich, als in sich selbst seiend, das principale, aber inadäquate[2]) Materialobject des Glaubens; Geschöpfe und erschaffene Wahrheiten sind nur secundäres Materialobject.

Gott ist als das absolute Sein die *prima veritas in essendo*, als das absolute Erkennen die *prima veritas in cognoscendo*, als die absolute Wahrhaftigkeit die *prima veritas in dicendo*[3]). Als prima veritas in *dicendo* ist er nächstes, als prima veritas in *cognoscendo* letztes Formal-Object (objectum formale, ratio formalis, motivum formale), als die prima veritas *in essendo* das primäre[4]) Materialobject des Glaubens[5]).

---

1) *Utrum objectum fidei sit veritas prima?*

2) Inadäquat, weil eben auch Creaturen Object des Glaubens sind; adäquates Object sind also Gott und die Creaturen, letztere aber in ihrer Beziehung zu Gott. Vgl. *Suarez* l. c. disp. 2, sect. 2.

3) Vgl. oben S. 1, Note 2.

4) Auch objectum attributionis oder objectum formale quod (s. oben S. 592, Note 1.) In dieser Beziehung gilt vom Gegenstande des Glaubens Alles, was wir oben §. 7 vom Gegenstande der Theologie gesagt haben.

5) Alles Dieses erklärt der heil. Thomas *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 1 folgendermaßen: Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti (sc. objectum formale); sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis (nämlich die ersten durch sich evidenten Axiome), per quae conclusiones cognoscuntur. — Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil aliud est quam veritas prima (sc. revelans). Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam

Durch das wahrhaftige Wort seiner Offenbarung hat Gott sein eigenes Wissen von sich selbst und den Creaturen uns mitgetheilt und zu glauben vorgestellt, und zwar sich selbst als unser übernatürliches Ziel, die Creaturen aber in ihrem Verhältnisse zu ihm als ihrer absoluten Ursache und in ihrer Hinordnung zu ihm als unserem übernatürlichen Ziele.

Indem wir also im Glauben dem göttlichen Worte der Offenbarung zustimmen, halten wir Gott, die höchste Wahrheit, um ihrer selbst willen, die Creaturen aber um Gottes willen für wahr.

Aus dem Gesagten erhellet auch, daß alle Glaubenswahrheiten, mögen sie Gott oder die Creaturen betreffen, in einer doppelten Beziehung einen übernatürlichen Charakter haben: einestheils in so fern sie durch Gottes übernatürliche Offenbarung uns kundgethan und eben dadurch Glaubensgegenstand[1]) sind, anderentheils in so fern alle geoffenbarten Wahrheiten auf Gott als unser übernatürliches Endziel und somit auf die Erlangung der seligen Anschauung Gottes abzielen[2]).

---

medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum . . . Wenn daher die Menschheit Christi, die Kirche, ihre Sacramente, überhaupt die Geschöpfe Glaubensobjecte sind, so haben sie doch alle ihre materiale und formale Einheit in Gott als dem objectum materiale principale und dem unicum objectum formale des Glaubens. Ea quae pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiae, vel ad quascunque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem. So lieben wir auch den Nächsten wegen Gott. l. c. ad 1 & 3.

1) Sie sind, wie die Scholastiker sagen, dadurch *credibilia*, daß sie *revelabilia* sind.

2) Darauf deutet der Apostel hin, wenn er den Glauben nennt sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Wir glauben, was wir einst in der Glorie zu schauen hoffen und was uns dort erscheinen wird. Nach allen analogen Ausdrücken der heiligen Schrift zweifeln wir nicht daran, daß der Apostel in dem Ausdrucke „non apparentium, οὐ βλεπομένων" nicht sowohl an das auf natürliche Weise nicht Gewußte, als vielmehr an das durch das Licht der Glorie noch nicht Geschaute dachte, wie er auch *1 Cor.* 2, 9 sagt:

Damit ist aber nicht gesagt, daß die geoffenbarten Wahrheiten insgesammt und in jeder Beziehung übernatürliche und eben deßhalb übervernünftige oder Glaubensgeheimnisse seien. Allerdings sind letztere per eminentiam Gegenstand des Glaubens; allein es sind auch, wie wir früher sahen, eine Reihe von Wahrheiten, welche natürlich erkennbar sind und die Gränzen der Vernunft an sich nicht übersteigen, uns geoffenbart und zu glauben vorgestellt[1]). Aber auch diese Wahrheiten haben als Glaubenswahrheiten jenen doppelten übernatürlichen Charakter, indem sie einestheils als übernatürlich geoffenbarte auf Grund der übernatürlichen Offenbarungsautorität zu glauben, und anderentheils wegen ihrer Hinordnung zu Gott als dem übernatürlichen Endziele geoffenbart sind[2]).

II. Gott hat uns sein göttliches Wissen von sich und den Creaturen nicht wie den Seligen in göttlicher Form, sondern in der unserer irdischen Seinsweise entsprechenden Form menschlicher Be-

---

Quod oculus non vidit . . . praeparavit Deus iis, qui diligunt illum, und l. c. 13, 12. Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Vgl. auch *1 Joann.* 3, 2 das: nondum apparuit, quid erimus. So auch der heil. Thomas: Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia rerum sperandarum,* quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. *S. Th.* 2. 2. q. 4, a. 2, c. cf. l. 2, q. 3, a. 8. — q. 4, a. 3. Wenn wir sagen, daß alle Glaubenswahrheiten in Beziehung zum übernatürlichen Ziele stehen, so bezieht sich das auf die wirklich bestehende Ordnung. Damit wird die Möglichkeit nicht geleugnet, daß Gott dem Menschen auch, abgesehen von diesem Ziele, namentlich also in statu naturae purae, aber auch in statu naturae elevatae, irgend welche natürliche Wahrheiten ohne Beziehung auf das übernatürliche Endziel hätte offenbaren können. Cf. Suarez, l. c. disp. 2, sect. 2, §. 7.

1) S. oben §. 31.

2) Das leuchtet bei den natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten von selbst ein, da sie entweder materialiter in den übernatürlichen Wahrheiten enthalten sind, wie die Existenz und Einheit Gottes in der Trinität, oder deren natürliche Voraussetzung bilden, wie die Natur im Verhältniß zur Gnade. Aber das gilt auch von solchen Wahrheiten, bei denen ein so inniges Verhältniß zur übernatürlichen Ordnung nicht stattfindet, z. B. bei einzelnen an sich ganz natürlichen und materialiter zur übernatürlichen Ordnung in keiner Beziehung stehenden Thatsachen der heiligen Geschichte, welche aber deßhalb, weil sie durch die heilige Schrift bezeugt sind, fide divina für wahr gehalten werden müssen; denn wer in irgend etwas dem Worte Gottes den Glauben versagt, leugnet dessen Göttlichkeit und kündet Gott den Gehorsam des Glaubens auf, der die erste Voraussetzung zur Erlangung der Glorie ist.

griffe und Urtheile mitgetheilt. Obwohl daher die veritas prima an sich, wie Gott selbst, schlechthin einfach ist, so ist sie uns dennoch in einer Fülle verschiedener, unserer menschlichen Fassungskraft angemessener Begriffe und Urtheile geoffenbart und wird in dieser Form im Glauben erfaßt[1]).

So wie wir aber im natürlichen Wissen durch die Ideen die Dinge selbst erkennen und wissen, so sind auch nicht sowohl die Glaubenslehren, als vielmehr die Dinge, von denen jene in menschlichen Begriffen und Urtheilen etwas aussagen, der Terminus und eigentliche Gegenstand unseres Glaubens[2]). Nun ist aber, wie gesagt, Gott principaler und sind die Creaturen secundärer Gegenstand des Glaubens. Gott ist an sich absolut einfach und nur von uns in mannigfaltigen Begriffen gedacht; die Creaturen aber sind auch an sich ein Vieles und Zusammengesetztes.

Obwohl aber hiernach nicht nur der Glaubenssätze, sondern auch der Objecte des Glaubens viele und verschiedene sind[3]), so ist dennoch nur Ein Glaube, weil, wie das göttliche Wissen von sich und von allen Creaturen absolut Eins ist, auch wir Alles aus dem Einen Formalgrunde der absoluten göttlichen Wahrheit und Wahrhaftigkeit für wahr halten[4]).

---

1) Die Scholastiker behandeln diese Wahrheit unter der Frage: *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis?* Hierauf antwortet Thomas *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 2. Dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat (cf. S. Th. 1, q. 85, a. 5.) Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem; sicut e converso intellectus divinus incomplexe cognoscit ea quae sunt secundum se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis; et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis.

2) Actus . . . credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. *S. Th.* l. c. ad 2. So werden auch im Glaubensbekenntniß überall die Sachen als Gegenstand des Glaubens bezeichnet: Credo in Deum . . . in Christum . . . Ecclesiam etc.

3) Hierauf beruht die Unterscheidung in verschiedene Glaubensartikel. Vgl. 2. 2. q. 1, a. 6 & 8, worüber später.

4) Daher *una fides* Eph. 4, 5. Auch aus diesem Grunde ist die Unterscheidung in mehrere Arten von Glauben: fides specialis, historica, miraculorum unstatthaft. Hierüber *Suarez,* l. c. disp. 2, sect. 3.

Hiernach beantwortet sich auch leicht die Frage, ob und in wie fern der Gegenstand des Glaubens unveränderlich oder veränderlich sei und im Laufe der Zeiten zugenommen habe?

Was die Dinge an sich betrifft, welche den Gegenstand des Glaubens bilden, so ist Gott nothwendig und absolut unveränderlich, alles Creatürliche aber ist contingent, veränderlich und wirklich zeitlichen Veränderungen unterworfen. Das göttliche Erkennen selbst dagegen ist, wie absolut einfach, so auch absolut unveränderlich und umfaßt in Einem unwandelbaren, absolut einfachen und ewigen Schauen, wie das Göttliche, Nothwendige und Unwandelbare, so auch alles Contingente und im Zeitenlaufe sich Verändernde, wie auch die Wahrheit, auch wenn ihr Gegenstand contingent und zeitlich, dennoch ewig, nothwendig, unveränderlich ist.

In so fern nun diese unveränderliche göttliche Wahrheit der Gegenstand des Glaubens ist, kommt diesem Gegenstande absolute Unveränderlichkeit zu; in so fern dagegen Gott seine Wahrheit für uns allmälig und immer vollkommener entfaltet, kann von einer Zunahme und in so fern einer Veränderung des Glaubensobjectes die Rede sein, und zwar in einer doppelten Weise: durch fortschreitende Offenbarung, wie solches bis zur Vollendung der Offenbarung in Christus und den Aposteln wirklich der Fall war[1]; sodann durch fortschreitende Explication der kirchlichen Proposition dieser in Christus und den Aposteln vollendeten Offenbarungswahrheit[2].

III. Da das Wesen des Glaubens in dem Assens zu der geoffenbarten göttlichen Wahrheit besteht, so kann nur eine solche Wahrheit Gegenstand des Glaubens sein, welche

A. wahrhaft von Gott geoffenbart und

B. dem Glaubenden unfehlbar zu glauben vorgestellt (proponirt) und eben deßhalb

C. absolut, weil göttlich wahr ist.

Fassen wir diese Punkte näher in's Auge:

A. Da nur eine geoffenbarte Wahrheit als solche Gegenstand des Glaubens sein kann, so folgt daraus

1. daß eine nur aus natürlichen Erkenntniß-Quellen und Gründen erkannte Wahrheit nicht im eigentlichen Sinne fide

1) In so fern jedoch schon in der ersten Offenbarung Gottes und seiner (übernatürlichen) Providenz alle anderen Wahrheiten enthalten sind, kann man sagen, daß nicht blos die kirchliche Lehrentwickelung, sondern auch der Fortschritt der Offenbarung lediglich eine Explication der ursprünglichen Offenbarungswahrheit sei. S. Th. 2. 2. q. 1, a. 4.

2) Hierüber werden wir weiter unten ex professo handeln.

divina geglaubt werden kann. Wenn also auch eine solche Erkenntniß unter dem Einflusse innerer übernatürlicher Gnade zu Stande käme, so wäre sie zwar in so fern übernatürlich, nicht aber Glaube im eigentlichen Sinne zu nennen. Es kann also eine, nicht aus der Offenbarung Gottes, der veritas prima, sondern aus den Creaturen geschöpfte Erkenntniß nie und nimmer lediglich durch innere Gnade zur Dignität und specifischen Eigenthümlichkeit der *fides divina* erhoben werden[1]).

2. Daraus folgt ferner, daß eine nur vermeintliche Offenbarung nicht Gegenstand des göttlichen Glaubens sein und denselben begründen kann. Wenn also ein Gläubiger aus unverschuldetem Irrthum etwas für geoffenbart hält, was es nicht ist, mag dasselbe an sich wahr oder falsch sein, so ist dieses auf eine vermeintliche Offenbarung gestützte Fürwahrhalten eben ein Irrthum, wenn auch ein unverschuldeter, nie und nimmer aber *fides divina*, und ist auch, wie wir unten noch sehen werden, der Act dieses Fürwahrhaltens ein rein natürlicher, nicht aber ein übernatürlicher, aus der Glaubensgnade entsprungener Act: denn die Glaubensgnade kann nie und nimmer Princip einer irrigen Meinung sein und zu derselben irgendwie mitwirken. Nur zum Assens zur göttlich geoffenbarten Wahrheit befähigt und bewegt die göttliche Gnade.

3. Da einzig die göttliche Offenbarungsautorität Glaubensgrund ist, so können bloße Folgerungen aus geoffenbarten Wahrheiten, namentlich wenn dabei bloße Vernunftwahrheiten zu Hilfe genommen werden müssen, nicht Gegenstand der *fides divina*, sondern nur eines theologischen Fürwahrhaltens sein: denn dieses Fürwahrhalten stützt sich nicht und kann sich nicht stützen auf die *veritas prima revelans* allein, sondern es gründet sich zugleich wesentlich auf die Zuverlässigkeit unserer logischen Schlußfolgerung, welche eine nur menschliche, nicht die göttliche Gewißheit der Offenbarung besitzt. Wenn aber überdies die eine Prämisse der Schlußfolgerung nur eine natürliche Wahrheit ist, so tritt auch noch das Axiom in Geltung, daß die Gewißheit des Schlusses der schwächeren Prämisse folgt.

Von der theologischen Schlußfolgerung ist wesentlich die

---

1) Auch aus diesem Grunde ist falsch der von Innocenz XI. (Decr. d. 2. Mart. 1679, pr. 40, Denzinger, Enchir. nr. 1040) verworfene Satz: „Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit."

Explication formell aber nur *in confuso*[1]) geoffenbarter Sätze zu unterscheiden. Solche können allerdings auch in ihrer Explication Gegenstand göttlichen Glaubens sein.

Eine andere Frage ist die, ob die Kirche nicht nur solche Explicationen formell geoffenbarter Wahrheiten, sondern auch theologische Schlußfolgerungen definiren könne und ob diese dadurch Gegenstand des göttlichen Glaubens oder nur eines minder vollkommenen, wenn auch unfehlbaren und aus dem Glauben entspringenden Fürwahrhaltens werden[2]).

B. Weil der göttliche Glaube einzig auf die göttliche Wahrhaftigkeit sich stützt, so muß die göttlich geoffenbarte Wahrheit auch durch Gott selbst uns zu glauben vorgestellt oder proponirt[3]) werden und muß somit dieselbe göttliche Wahrhaftig-

---

1) Oder wie man auch sagt: *formaliter implicite*. Das formaliter Geoffenbarte wird auch unmittelbar geoffenbart genannt, während man von den Schlußfolgerungen aus formell geoffenbarten Wahrheiten sagt, sie seien nur *mediate* oder *virtualiter* geoffenbart. Implicite formaliter oder in confuso sind z. B. die Theile im Ganzen, das Besondere im Allgemeinen enthalten. Cf. *Theol. Wirceb.*, De fide theol. c. 1, a. 2 & 3.

2) Diese Frage werden wir in dem Abschnitte vom kirchlichen Lehramte näher erörtern und, um den Gang unserer gegenwärtigen Untersuchungen nicht allzu sehr zu unterbrechen, dort auch die vorstehend angedeutete Frage näher beleuchten. Dort werden wir auch die Frage erörtern, ob und in wie fern die s. g. *facta dogmatica* Gegenstand der *fides divina* sind. Ueber das theologische Fürwahrhalten und dessen Gewißheit im dritten Buche von der Glaubenswissenschaft. Cf. *Suarez*, De fide theol. disput. 3, sect. 11. *Lugo*, De fide, disput. 1, sect. 13.

3) Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est, ut homini credibilia proponantur. . . . Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. *S. Th.* 2. 2. q. 6, a. 1, c. Wenn Thomas beisetzt: Quod requiritur ad hoc, quod homo aliquid explicite credat, so leugnet er damit nicht, daß auch zum impliciten Glauben irgend eine Proposition, nämlich eine implicite, nothwendig sei: denn auch jene Wahrheiten, die in den Quellen der Offenbarung nicht explicite enthalten oder durch die Kirche nicht explicirt sind und daher implicite geglaubt werden, sind eben implicite proponirt. Davon ist wiederum verschieden, daß der Unwissende Vieles auch explicit Proponirte, weil er es so nicht kennt, nur implicite glaubt. Hierüber vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 6—8. Dagegen fragt es sich, ob nicht wenigstens Jene, denen ohne ihre Schuld gar keine Kunde von der Offenbarung zu Theil geworden, dennoch ohne jede ihnen gewordene Proposition mit der Gnade Gottes den rechtfertigenden und zum Heile nothwendigen Glauben haben können, in der Weise, wie der heil. Thomas es l. c. a. 7, ad 3 erklärt: Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina

keit und höchste Autorität, welche in der Offenbarung wirksam ist, auch wirksam sein in der Proposition der Offenbarung und der geoffenbarten Wahrheit[1]), m. a. W. die Proposition muß göttlich unfehlbar sein und somit durch eine in dieser den Glaubensgegenstand proponirenden Thätigkeit unfehlbare Autorität geschehen[2]).

Wenn daher eine Wahrheit zwar geoffenbart, aber mir nicht unfehlbar proponirt wäre, so wäre sie zwar an sich und für Den, welchem sie unfehlbar proponirt ist, nicht aber für mich möglicher Gegenstand des göttlichen Glaubens, weil ich in diesem Falle mein Fürwahrhalten derselben nicht einzig und unmittelbar auf die göttliche Autorität stützen könnte.

Diese zum Glauben unbedingt nothwendige Proposition kann aber von Gott (ex parte *subjecti*)[3]) unmittelbar, oder mittelbar, nämlich durch göttliche Gesandte, Engel oder Menschen, insbesondere durch das kirchliche Lehramt geschehen, welches von Gott gerade dazu eingesetzt und in der Proposition der geoffenbarten Wahrheiten durch den Beistand und Einfluß Gottes unfehlbar ist[4]).

Ob nun Gott den Glaubensgegenstand unmittelbar oder mittelbar uns zu glauben vorstellt, ist für den Charakter des Glaubens als göttlichen indifferent. Wer daher die von einem Gesandten

---

providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus revelasset. In der Rechtfertigungslehre werden wir sehen, daß dieses eine probabele Meinung ist. Dem, welcher diesen Glauben hat, ist nun allerdings der Glaubensgegenstand in keiner Weise proponirt; er hat eben nur die gläubige Gesinnung, die bereit ist, die geoffenbarte Wahrheit, wenn und so wie sie ihm genügend proponirt würde, zu glauben.

1) Quamvis necessarium non sit, ut sufficiens propositio fidei a Deo immediate fiat, necessarium saltem est, ut divina virtus in ea proxime et specialiter intercedat. *Suarez* l. c. disp. 4, sect. 1, nr. 5.

2) Vgl. die Lehre von der Glaubensregel und dem Glaubensrichter.

3) Im Unterschiede von der Eintheilung der Offenbarung in revelatio mediata et immediata ex parte *objecti*. Eine Wahrheit ist nämlich ex *parte objecti* unmittelbar oder formaliter geoffenbart, wenn diese Wahrheit selbst förmlich geoffenbart, mittelbar oder *virtualiter* aber, wenn sie nur aus einer geoffenbarten Wahrheit durch Schlußfolgerung sich ergibt. S. oben sub III, A. 3.

4) Quibusdam quidem revelantur immediate a Deo; sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores, secundum illud Rom. 10, 15: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* S. Th. 2. 2. q. 6, a. 1.

Gottes, insbesondere von der Kirche unfehlbar proponirte Wahrheit glaubt, dessen Glaube ist ganz eben so fides *divina*, als der Glaube Desjenigen, dem Gott unmittelbar die Wahrheit zu glauben vorstellt, und umgekehrt: denn in beiden Fällen ist es nur Gott selbst, dem man glaubt, wie auch derselbe Gott es ist, der unmittelbar und der durch seine Gesandten, insbesondere die Kirche, zu uns redet.

Nur bezüglich der Weise der Proposition und des Umfangs der Glaubenspflicht, nicht aber bezüglich der Natur des Glaubens und somit nicht essentialiter, sondern nur accidentaliter unterscheiden sich die fides *divina* und die fides *catholica* (divino-catholica)[1]. Die fides catholica ist also wesentlich und immer divina, nicht aber auch umgekehrt.

Die fides *catholica*[2] bildet die Regel und zu ihr sind Alle verpflichtet: denn jene für die ganze Menschheit bestimmte und ihr Heil bedingende Offenbarung, die in Christus und seinen Aposteln ein für allemal vollendet ist, wird für Alle durch das kirchliche Lehramt unfehlbar proponirt — und nur durch diese kirchliche Proposition wird der göttliche Glaube für Alle ermöglicht und Pflicht für Alle.

Die unmittelbare Proposition durch Gott selbst dagegen ist eine Ausnahme von der Regel und ermöglicht und gebietet den Glauben nicht für Alle. Es sind demnach zwei einander entgegenstehende Irrthümer zu vermeiden:

1. Die vereinzelt schon im Alterthum, sehr allgemein aber seit der Reformation hervortretende häretische Behauptung, daß der göttliche Glaube jede kirchliche Vermittelung ausschließe, und daß daher der Glaubensgegenstand immer und nothwendig unmittelbar durch Gott proponirt sein müsse[3].

In dem Systeme der Reformatoren, welches die heil. Schrift zum einzigen Werkzeuge der Proposition der Glaubenswahrheit macht, ist dieses Princip von der unmittelbar göttlichen Propositon des Glaubensobjectes nur unvollkommen und inconsequent durchgeführt, jedoch ist ihm in der theologischen Lehre von der claritas und efficacia sacrae scripturae so viel als möglich Rechnung getragen[4].

1) Constat autem manifeste fidem catholicam et theologicam sic declaratam, non essentialiter sed accidentaliter distingui. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 10, nr. 4.

2) S. oben S. 583.

3) Cf. *Bellarmin*, Controv. De verbo Dei lib. 3, cap. 3.

4) S. unten von der heiligen Schrift und von der Glaubensregel.

Ganz folgerichtig haben dagegen jenes Princip die schwärmerischen Secten durchgeführt, welche auch die Schrift als Vermittelung des Glaubens verwerfen und allen Glauben einzig auf unmittelbare göttliche Revelation und Erleuchtung gründen [1]).

Sowohl jene orthodox-protestantische, als diese schwärmerische Lehre steht mit der Wirklichkeit und der Natur der Dinge, mit der allgemeinen Ordnung der göttlichen Vorsehung, insbesondere mit der übernatürlichen Heilsordnung Gottes in Widerspruch [2]), beruht auf Mißverständniß der heiligen Schrift [3]), eröffnet jeglicher Willkür und Schwärmerei Thor und Thüre und führt, anstatt den göttlichen Glauben, wie man wähnte, in seiner ganzen Reinheit zu wahren, zu einer gänzlichen Zerstörung desselben, indem an dessen Stelle subjective (bald schwärmerische, bald rationalistische) Meinungen treten [4]).

2. Falsch ist aber auch die Meinung einiger Theologen, welche die kirchliche Proposition für unerläßliche Bedingung des göttlichen Glaubens erklärten und mithin nur die fides catholica als fides divina gelten lassen wollten.

Diesen gegenüber halten wir an der sententia communis [5])

1) Vgl. Möhler's Symbolik §. 54 ff.

2) Gott wirkt in der ganzen Ordnung seiner natürlichen und übernatürlichen Providenz durch erschaffene Ursachen. Wie physisches Leben, Sprache und Gesittung in der natürlichen Ordnung auf die Nachkommen vererbt werden, so hat Gott auch in der übernatürlichen Ordnung die geoffenbarten Wahrheiten zuerst dem Stammvater des Menschengeschlechtes, dann den Patriarchen und Propheten mitgetheilt und von ihnen sollen sie den Uebrigen mitgetheilt werden. Ebenso hat in der Fülle der Zeit das menschgewordene Wort ein für allemal zunächst den Aposteln sein Evangelium verkündet und durch diese und ihre Nachfolger soll es der Welt verkündigt werden. Sicut Deus immediate creavit unum hominem, et ab illo ac per illum producti sunt caeteri successione continua, ita in fide per se instruxisse Deum quosdam homines, a quibus alii docerentur. *August.* contr. Epist. Fundam. 4, 14.

3) Vgl. oben S. 295, Note 1. — 4) S. unten die Lehre von der Glaubensregel und *Suarez* l. c. disp. IV, sect. I.

5) Thomas S. Th. 2. 2. q. 1, a. 1, sowie durchweg die älteren Theologen bezeichnen daher, ohne der kirchlichen Proposition zu erwähnen, einfach die veritas *a Deo revelata* sc. *testificata* als Glaubensgegenstand. Wenn Thomas 2. 2. q. 5, a. 3 sagt: Formale objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in scripturis sacris et doctrina ecclesiae und 1, q. 1, a. 8, ad 2. Innititur . . . fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae . . . non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta, so reden diese und ähnliche Stellen, wie auch der Zusammenhang zeigt, eben nur von der Alle verpflichtenden fides catholica. In diesem Sinne dürften wohl auch Cajetan, Bannez, Canus zu verstehen sein.

et certa fest, daß nicht nur die durch die Kirche proponirte, sondern eine jede göttliche Offenbarung, also auch eine s. g. Privatoffenbarung für Diejenigen, welchen sie genügend proponirt ist, Grund und Gegenstand wahrer fides *divina* sein kann[1]).

C. Da die geoffenbarte Wahrheit und sie allein Gegenstand des Glaubens ist, Gott aber weder in seiner Erkenntniß irren noch in der Mittheilung derselben durch sein Wort uns täuschen kann, und zwar weder in der unmittelbaren Offen-

1) Nicht dem mindesten Zweifel kann dieses bezüglich jener Personen unterliegen, deren Glaube an unmittelbar ihnen zu Theil gewordene Offenbarungen in der heiligen Schrift erwähnt und gelobt wird, wie z. B. der Glaube Mariä *Luc.* 1, 45, der Glaube der *Hebr.* 11 genannten Heiligen des A. T. Auch ist durch sich selbst klar, daß die ersten und ursprünglichen Empfänger der Offenbarungen diese nur auf Grund unmittelbarer Mittheilung glauben konnten. Ebenso wird der Unglaube des Zacharias, der Sara bezüglich ihnen unmittelbar zu Theil gewordener Offenbarungen getadelt. Man könnte sagen, die in der heiligen Schrift verzeichneten Offenbarungen gehörten zur *revelatio publica*. Anders sei es mit den s. g. Privat-Offenbarungen in der christlichen Zeit. Was nun zunächst den Ausdruck Privat-Offenbarung betrifft, so kann derselbe in einem doppelten Sinne verstanden werden. Man kann nämlich eine Offenbarung Privat-Offenbarung nennen, weil ihr Inhalt nicht die Gesammtheit, sondern nur einzelne Personen und deren Interessen betrifft. Es wird aber auch eine die ganze Kirche und ihre Interessen betreffende Offenbarung Privat-Offenbarung genannt, wenn sie nicht zu jener öffentlichen Offenbarung gehört, welche der Kirche im depositum fidei zur Bewahrung übergeben wurde und welche allein Gegenstand kirchlicher Proposition und der fides catholica sein kann. Es ist aber wohlbegründete *sententia communis* (Cf. *Suarez* l. c. disp. III, sect. 10. *Lugo*, Disp. I, q. 12. *Gotti*, de fide theol. q. 1, dub. 3), daß Privat-Offenbarungen in diesem doppelten Sinn für Jene, denen sie genügend proponirt sind, Gegenstand wahrer fides divina, die Glaubensgnade vorausgesetzt, sein können. Daß dieses namentlich bezüglich der nur private Interessen berührenden Privat-Offenbarungen der Fall sein könne, geht auf's Klarste aus *Trid. Sess. 6*, can. 16 hervor, wonach Niemand mit unfehlbarer Glaubensgewißheit seiner endlichen Beharrung gewiß sein kann, es sei denn, daß er es aus einer speciellen Offenbarung wisse (nisi hoc ex speciali revelatione didicerit), was auch bezüglich der Gewißheit erlangter Rechtfertigung gilt, obwohl das *Trid.* (l. c. cap. 9, can. 14 & 15.) hier der Privat-Offenbarung nicht ausdrücklich erwähnt. Daß die Väter von Trient die Möglichkeit einer auf Privat-Offenbarung sich gründenden Glaubensgewißheit annahmen, ergibt sich auch aus Dem, was *Catharinus* (Apol. c. Sotum. c. ult.) erzählt, daß nämlich Lainez die Möglichkeit einer auf Privat-Offenbarung sich gründenden fides divina gegen Soto, der die entgegengesetzte Meinung vertrat, unter Zustimmung der Väter des Concils vertheidigt habe. So viel hier über Privat-Offenbarungen. Daß solche zwar Gegenstand kirchlicher Approbation, nie aber Grund kirchlicher Lehrentscheidung sein können, werden wir später sehen.

barung, noch in der mittelbaren Proposition durch seine Gesandten, insbesondere durch seine Kirche: so ist der Gegenstand des Glaubens absolut wahr und kann daher demselben objectiv nichts Falsches oder Unwahres beigemischt sein[1]). Davon ist die Frage zu unterscheiden, ob nicht in Folge unverschuldeten subjectiven Irrthums etwas Falsches mit übernatürlichem göttlichen Glauben für wahr gehalten werden könne. Auch diese Frage ist, wie bereits gesagt, zu verneinen, und werden wir das unten in der Lehre von der Glaubensgewißheit noch näher sehen. Hier ist vor Allem hervorzuheben, daß sich der Glaube nicht blos wesentlich auf die Offenbarungsautorität, sondern eben so wesentlich auf die absolute Wahrhaftigkeit Gottes, sowohl in der Offenbarung, als in der Proposition derselben, gründet. Der Glaube stützt sich eben auf die *veritas prima*, auf die absolut, göttliche Wahrheit[2]): Wäre es möglich, daß Gott uns in seiner Offenbarung oder in der Uebermittelung derselben durch seine Gesandten oder seine Kirche täuschen könnte, so wäre kein Glaube möglich. Es gehört demnach zum Wesen des Glaubens, daß er das Wort Gottes nicht nur als Wort Gottes, sondern auch als absolut untrüglich annimmt und für wahr hält. Deßhalb gehört es zum Wesen des Glaubensobjectes, daß es wie von Gott geoffenbart und unmittelbar oder mittelbar uns zu glauben vorgestellt, so auch absolut wahr sei und ihm nichts Falsches beigemischt sein könne[3]).

1) Ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 3, c.

2) Dies hebt auch das Vaticanum in seiner Definition des Glaubens in den Worten „propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, *qui nec falli nec fallere potest*“ ausdrücklich hervor. *Const. de fide cath.* cap. 3.

3) Daher pflegen auch die Theologen an dieser Stelle ausführlich die Frage zu erörtern, ob Gott, sei es unmittelbar, sei es durch seine Gesandten uns täuschen könne. Vor Allem setzen sie gegen die Priscillianisten und gegen die Lehre Luther's von einem dem geoffenbarten Willen Gottes entgegengesetzten verborgenen Rathschlusse auseinander, daß Gott niemals die Menschen durch seine Offenbarung getäuscht habe, daß es einen solchen der Offenbarung widersprechenden geheimen Willen Gottes nicht gebe und nach dem wirklichen Willen und der bestehenden Ordnung Gottes (potentia ordinata) nicht geben könne. Darin sind alle einig. Wenn Einige meinten, potentia extraordinaria könne Gott sein Geschöpf täuschen, so haben sich die meisten und angesehensten Theologen mit vollem Rechte auch dagegen entschieden ausgesprochen. Cf. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 5. *Lugo*, l. c. disp. 4. *Gotti* l. c. quaest. 1, dub. 6 etc. Vgl. d. spec. Dogm. von d. göttl. Wahrhaftigkeit.

IV. Diese absolut untrügliche Glaubenswahrheit ist uns aber durch die göttliche Offenbarung und deren kirchliche Proposition weder, wie den Seligen, zur übernatürlichen Anschauung, noch, wie die Gegenstände unserer natürlichen Erkenntniß, zum Wissen, sondern eben zum Glauben dargeboten und eben deßhalb nicht mit einer den Assens erzwingenden und somit die Freiheit des Glaubens aufhebenden[1]) Evidenz, sei es nun eine unmittelbare (visum) oder mittelbare (scitum)[2]), eine sinnliche oder intellectuelle, eine innere oder äußere, eine natürliche oder übernatürliche. Dieses bezeichnen die Theologen als die nothwendige Dunkelheit *(obscuritas)* des Glaubensgegenstandes als solchen.

Es ist aber nicht etwa nur das objectum *materiale*, sondern namentlich auch das objectum *formale* des Glaubens als solches inevident, wie wir dieses im folgenden § näher betrachten werden, hier aber schon hervorheben wollen.

Hier ist aber vor Allem ein Doppeltes zu unterscheiden:

A. Die Frage, ob das Glaubensobject als solches und mithin durch das Glaubenslicht evident sei, so daß also diese Evidenz des Glaubensobjectes Grund des Glaubensassenses wäre. Diese Frage ist unbedingt zu verneinen und steht die entgegengesetzte Behauptung der Gnostiker und Manichäer, des Abälard und einiger Anderen, so wie des modernen Rationalismus mit dem katholischen Dogma und mit der Natur der Sache in Widerspruch. Denn das ist ja eben das Wesen des Glaubensassenses, sich

---

1) Auf die Natur des Glaubens als eines vom freien Willen gebotenen Assenses gründet Thomas die Nichtevidenz des Glaubensgegenstandes. Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod vel est per se ipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 4, c.

2) Die Scholastiker pflegen das unmittelbar Evidente ein *visum*, das aus evidenten Principien Erschlossene ein *scitum* zu nennen. Illa videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 4, c. Das *scitum* aber beruht nothwendig auf einem visum: denn omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quaecunque sunt scita, aliquo modo (sc. indirecte) esse visa. l. c. a. 5, c.

nicht auf die Evidenz, sondern auf Autorität zu stützen und deßhalb auch nicht ein nothwendiges Product eigener Einsicht, sondern freiwilliger Zustimmung zu sein. Hierin herrscht auch unter den Theologen aller Schulen vollkommene Uebereinstimmung[1]).

B. Eine ganz andere Frage ist die, ob bezüglich desselben Gegenstandes und in demselben Subjecte Glauben und eine andere Art übernatürlichen oder natürlichen Erkennens und Fürwahrhaltens, insbesondere ein natürliches Wissen zusammen bestehen könne und unter Umständen wirklich bestehe.

1. Was die Verträglichkeit des Glaubens mit anderen Arten übernatürlicher Erkenntniß betrifft, so kann nach den klaren Aussprüchen der Schrift, nach der Ueberlieferung und der Natur der Sache kein Zweifel darüber obwalten, daß die selige Anschauung im Lichte der Glorie und der Glaube mit einander unverträglich sind und daher der Glaube aufgehoben wird durch das Schauen[2]). Dieses ist um so einleuchtender, da die selige Anschauung nicht nur der Lohn, sondern auch die Vollendung des Glaubens, wie umgekehrt der Glaube der Anfang und Keim der seligen Anschauung ist. Es ist aber nicht möglich, daß jene Participation an dem göttlichen Wissen, die das Wesen sowohl des Glaubens als der Anschauung ausmacht, im Stande ihrer Unvollkommenheit *in statu viae* und ihrer Vollendung *in statu termini* zugleich sei. Hiermit ist aber auch klar, daß Alles, was am Glauben an Vollkommenheiten sich findet, also namentlich jene vollkommene Hingabe an Gott und seine unendliche Wahrhaftigkeit und Majestät, in eminenter Weise auch in der Glorie fortdauert und nur Dasjenige aufhört, was an sich unvollkommen, wenn auch für den *status viae* nothwendig und heilsam, weil Bedingung der verdienstlichen Freiheit des Glaubens ist, nämlich die Dunkelheit, der Mangel an eigener und vollkommener Einsicht in die Wahrheit dessen, was man glaubt.

Die Theologen haben die Frage aufgeworfen, ob die Seligen nicht dennoch solche Wahrheiten wirklich glauben können, welche sie nicht schauen, die aber Gott ihnen durch Offenbarung mittheilt. Da die selige Anschauung nicht Allwissenheit ist, so kann Gott allerdings den Seligen Wahrheiten offenbaren, welche sie nicht schauen. Das Fürwahrhalten dieser Wahrheiten durch die Seligen auf Grund der göttlichen Offenbarung hat demnach, in so fern sie dieselben auf

1) *Gregor. de Valent.* De fide, disp. 1, q. 1, punct. 4. — 2) Vgl. oben S. 582, Note 1.

die Autorität Gottes hin für wahr halten, eine Aehnlichkeit mit dem Glauben der Erdenpilger. Allein auf der anderen Seite unterscheidet es sich von diesem Glauben wesentlich dadurch, daß den Seligen die Offenbarung selbst, so wie Gottes Wahrhaftigkeit vermöge der Anschauung Gottes evident ist, während dieses beim Glauben nicht der Fall ist [1]). Daher haben wohl jene Theologen recht, welche dieses Fürwahrhalten als eine über dem Glauben, aber unter der vollen Anschauung stehende höhere Art übernatürlicher Erkenntniß bezeichnen [2]).

2. Eine andere Frage ist es, ob der Glaube mit der aus dem *lumen prophetiae* oder einer anderen *scientia infusa* entspringenden Erkenntniß zusammen bestehen, ob also namentlich der Prophet Solches, was er aus der Offenbarung Gottes mit der unfehlbaren Gewißheit des prophetischen Lichtes erkennt, zugleich auch glauben könne.

Daß Solches möglich sei, geht schon daraus unzweifelhaft hervor, daß die heilige Schrift Abraham [3]), Maria [4]) und Andere [5]) wegen ihres Glaubens an die ihnen unmittelbar zu Theil gewordenen übernatürlichen Offenbarungen lobt und diesen ihren Glauben für verdienstlich erklärt. Obwohl daher die prophetische Erleuchtung die Genannten gegen jeden Irrthum in der Erkenntniß der Wahrheit und des Sinnes der ihnen gewordenen Offenbarungen absolut sicher stellte [6]), so hat sie ihnen doch nicht eine den Glauben und

---

1) Mit Recht macht Cardinal Lugo hier auch darauf aufmerksam, daß sich die Dunkelheit des Glaubens mit dem Stande der Seligkeit nicht vertrage. Daher si quae alia manifestanda sunt Beato ultra ea, quae videt in Verbo, id totum debet fieri per revelationem claram, qualis congruit Beato. Daraus folgert er, daß auch der bloße habitus fidei deßhalb mit dem Stand der Glorie unverträglich, weil er dann ein niemals zum Act übergehender ewig müßiger Habitus wäre und es sich nicht annehmen lasse, daß Gott einen solchen setze. *Lugo*, l. c. de virt. fid. disp. 1, sect. 2, nr. 56.

2) Die Frage, ob es an sich und somit *potentia extraordinaria* möglich sei, daß Gott den habitus fidei als bloßen *habitus* in den Seligen erhalte, wie derselbe im heil. Paulus fortdauerte, während er zur Anschauung Gottes vorübergehend erhoben war (Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 75, a. 3, ad 3), lassen wir dahingestellt. Vgl. übrigens *Suarez*, de fide disp. 3, sect. 9. Vgl. auch l. c. sect. 8, nr. 6 sq.

3) Credidit Abraham Deo: et reputatum est illi ad justitiam. Dieser Glaube aber gründete sich auf unmittelbare Offenbarung. Gen. 15, 6. Rom. 4, 3. Gal. 3, 6 cf. Jac. 2, 23. — 4) Beata quae credidisti. Luc. 1, 45.

5) Hebr. 11. So wird auch Zacharias gestraft, weil er die ihm gewordene Offenbarung nicht glaubte: quod non credidisti verbis meis. Luc. 1, 20.

6) Cf. oben §. 44, V, S. 394 ff.

seine Freiheit ausschließende Anschauung oder Evidenz der geoffenbarten Wahrheiten verliehen[1]). Dabei wird die Möglichkeit nicht geleugnet, daß Gott einem Propheten nicht nur durch transeunte Erhebung zur seligen Anschauung, sondern auch durch eine eingegossene Erkenntniß ein evidentes Wissen verleihe[2]), was aber den Glauben bezüglich der ihm nicht auf diese Weise evidenten Wahrheiten, so wie nach Aufhören dieser prophetischen Erleuchtung auch bezüglich der durch sie erkannten Wahrheiten nicht hindert; und selbst während solcher Erleuchtung besteht der *habitus* fidei bezüglich aller geoffenbarten Wahrheiten fort. So die Meinung der angesehensten Theologen.

3. Von größerer Wichtigkeit ist die Frage, ob eine auf natürliche Weise gewußte Wahrheit zugleich materieller Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein könne.

Daß die göttliche Offenbarung viele Wahrheiten enthält, welche auch schon die Vernunft zu erkennen und zu beweisen vermag, ist eine unzweifelhafte Wahrheit, worin alle theologischen Schulen aller Zeiten übereinstimmten[3]). Deßgleichen herrscht darüber vollkommene Uebereinstimmung, daß Diejenigen, welche die Vernunftbeweise für jene Wahrheiten, z. B. das Dasein und die Einheit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, nicht genügend kennen und daher von diesen Wahrheiten kein genügendes vernünftiges Wissen haben, dieselben durch Glauben festhalten können und sollen. Dagegen war es eine Controverse, ob auch Jene, denen eine vollkommene Vernunfteinsicht in diese Wahrheiten eigen ist, dieselben Wahrheiten zugleich glauben können und müssen.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die meisten Thomisten[4]), aber auch manche andere Theologen[5]), die Meinung vertheidigten, daß das evidente Wissen den Glauben bezüglich desselben Objectes und in demselben Subjecte ausschließe, so daß also z. B. das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele

1) Cf. *Suarez* l. c. disput. 8, sect. 5. Wenn Cajetan meint, daß der Prophet immer eine evidente Erkenntniß von der ihm gewordenen Offenbarung haben müsse und sich dafür auf Thomas 2. 2. q. 171, a. 5 etc. beruft, so beruht dieses darauf, daß er die von Thomas behauptete unfehlbare Gewißheit mit der Evidenz identificirt.

2) Cf. *Suarez* l. c. Disput. 3, sect. 8 und die dort citirten Autoren. Anderer Meinung ist Bannez, der ohne Anschauung des göttlichen Wesens eine evidente Erkenntniß der Offenbarung als solcher für unmöglich hält.

3) Vgl. oben §. 31, S. 239 ff.

4) Wir nennen von den älteren nur Capreolus (in 3, dist. 25, a. 1 & 2), Cajetan, von den neueren Bannez, Gonet, Gotti in Th. 2. 2. q. 1, a. 4 & 5. — 5) Z. B. Scotus; auch Molina.

von Demjenigen, der diese Wahrheiten aus evidenten Vernunftbeweisen erkennt, nicht geglaubt, sondern nur gewußt werden und somit diese Wahrheiten für ihn nicht, wie für den Unwissenden, Glaubensartikel, sondern nur *praeambula ad fidem* seien.

Was den heil. Thomas selbst betrifft, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß er an nicht wenigen Stellen diese Meinung, welche ihm seine Schüler zuschreiben, einfach auszusprechen scheint[1]). Dagegen lassen sich auch andere Aussprüche desselben anführen, welche für die entgegengesetzte Meinung zu sprechen scheinen[2]).

1) Z. B.: Impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere, ut id, quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. *S. Th.* 2. 2, q. 1, a. 5, c. So auch, wenn er 1, q. 2, a. 2, ad 1 auf den Einwand, das Dasein Gottes scheine nicht beweisbar, weil es ein Glaubensartikel sei, antwortet: Quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos . . . Nihil tamen prohibet, illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. Cf. *QQ. disp. de verit.* q. 14, a. 9. *In 3, dist.* 24, a. 2, q. 2 & 3.

2) Wenn Thomas mit der größten Klarheit und Bestimmtheit lehrt, daß die Theologie und Philosophie, obwohl sie wenigstens theilweise denselben materiellen Gegenstand haben, wegen der Verschiedenheit ihres Formalobjectes oder Erkenntnißprincips, als wodurch überhaupt der Unterschied der Wissenschaften bestimmt wird, neben einander bestehen können, indem eine jede dieser beiden Wissenschaften dieselbe materiale Wahrheit, insbesondere Gott, aus dem ihr eigenthümlichen Erkenntnißprincip behandelt, *S. Th.* 1, q. 1, a. 1, ad 2 (vgl. oben S. 37, Note 1) — so setzt dieses doch offenbar voraus, daß Glaube und natürliches Wissen bezüglich desselben Gegenstandes in demselben Subjecte neben einander bestehen können. Denn wäre das nicht der Fall, dann könnte offenbar der Philosoph von den Wahrheiten, die er philosophisch weiß, kein theologisches, und der Theologe von dem, was er theologisch weiß, kein philosophisches Wissen haben: denn die theologische Wissenschaft hat den Glauben und die philosophische die natürliche Einsicht zum Princip und nur wenn diese beiden neben einander bezüglich desselben Gegenstandes und in demselben Subjecte bestehen können, kann auch theologisches und philosophisches Wissen bezüglich desselben Gegenstandes in demselben Subjecte zusammenbestehen, was doch der heil. Thomas so klar lehrt und durch sein eigenes Beispiel bewiesen hat. Eine andere Stelle — *S. Th.* 2. 2. q. 5, a. 1 — die man gleichfalls dafür angeführt hat, daß Thomas die Verträglichkeit des Glaubens und Wissens in demselben Subjecte und bezüglich desselben Gegenstandes behaupte, ist allerdings minder klar. Der heil. Thomas beweist hier, daß auch in den Engeln und in den ersten Menschen in ihrem Urzustande Glauben gewesen, ungeachtet der vollkommeneren und helleren Erkenntniß, die sie von Gott und den göttlichen Dingen besaßen: denn nur durch die selige Anschauung, aber durch keine andere Erkenntniß werde der Glaube ausgeschlossen. Daher fehlte auch bei den Engeln und Menschen im Urstande, obwohl ihr Verstand durch die Sünde nicht verdunkelt war (obscuritas culpae = vulnus ignorantiae), keineswegs die zum Glauben nothwen-

Wäre letzteres wirklich der Fall und will man beim heil. Thomas keinen Widerspruch mit sich selbst annehmen, so müßte man jene ersteren Aeußerungen so auslegen, daß das Object des Glaubens als solches formaliter nichts Gewußtes oder Gesehenes ist, obwohl es zugleich aus einem anderen Erkenntnißgrunde von den Gläubigen gewußt sein kann.

Albertus Magnus, Alexander von Hales, der heil. Bonaventura und viele andere große Theologen[1]) sind

---

dige obscuritas naturalis. In statu primae conditionis hominis vel angeli non erat obscuritas culpae vel poenae; inerat tamen intellectui hominis et angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem. Sind wir nun auch entschieden der Meinung, daß wirklich die mit jeder natürlichen, wenn auch noch so gewissen und klaren Erkenntniß der Creatur verbundene Unvollkommenheit, die im Vergleiche mit der göttlichen Erkenntniß, worauf der Glaube sich stützt, Dunkelheit ist, vollkommen zur Ermöglichung des Glaubens genügt, so ist es doch nicht klar, ob Thomas an dieser Stelle den Glauben in statu originali auch auf jene Wahrheiten erstreckte, wovon der Engel oder Mensch in diesem Stande eine klare Erkenntniß hatte, oder ob er ihn auf die dem Engel und Menschen auch im Urzustande verborgenen Geheimnisse beschränkt; ja es scheint Thomas in corpore articuli letzteres auszusprechen, indem er sagt: Considerandum est, quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati; sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno, quae sunt manifeste scita ab alio, etiam in statu praesenti. . . . Et secundum hoc etiam potest dici quod Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo. Aber es fragt sich, ob sie nicht auch Das, was sie so erkannten, auch glaubten, nämlich aus dem Formalgrunde des Glaubens, und nicht bloß aus dem Formalgrunde des Wissens für wahr hielten. Es scheint uns das unzweifelhaft und auch aus den Principien des heil. Thomas hervorzugehen. Aber wir geben zu, daß derselbe in diesem Punkte uns keine volle Klarheit gibt und daß seine Schule ihn anders interpretirt.

1) Die Citate s. bei *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 9, nr. 5. Außer den Genannten führt er für diese Meinung namentlich noch Heinrich von Gent, Gabriel Biel, Durandus an und von nachtridentinischen Theologen Salmeron (In Hebr. disp. 21) und Gregor v. Valentia. Dazu sind zu fügen: Lugo, Ripalda ꝛc. Nur eine Stelle des heil. Bonaventura wollen wir hier anführen. Nachdem er die selige Anschauung (comprehensio) für unverträglich mit dem Glauben erklärt, spricht er sich für die Meinung aus, daß das natürliche Wissen von Gott und den göttlichen Dingen (cognitio scientialis de Deo, quae est a manuductione ratiocinationis) mit dem Glauben zusammen

dieser letzteren Ansicht, daß nämlich ein natürlich Gewußtes, zwar selbstverständlich nicht formaliter, wohl aber materialiter zugleich Gegenstand des Glaubens sein kann, und kann man wohl dieses heut zu Tage als die *sententia communis* bezeichnen.

Wir halten diese letztere Meinung für die richtige; jedenfalls scheint uns die Verträglichkeit des Glaubens mit der abstraktiven und auf Schlußfolgerungen beruhenden wissenschaftlichen Erkenntniß[1]), welche wir vom Dasein Gottes, seiner Einheit und seinen Eigenschaften, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele besitzen können, ungeachtet der entgegengesetzten Meinung angesehener thomistischer Theologen, über jeden Zweifel erhaben.

Die Offenbarung enthält eine Reihe schon der Vernunft erkennbarer Wahrheiten. Daß aber diese Wahrheiten zugleich Gegenstand des katholischen Glaubens sind, spricht in Uebereinstimmung mit allen Glaubensbekenntnissen das Vaticanum in förmlichster und feierlichster Weise aus[2]). Es erstreckt sich also der Glaube und die Glaubenspflicht eines jeden katholischen Christen auch auf diese Wahrheiten.

Daß aber diese Wahrheiten für Den, der die Vernunftbeweise derselben einsieht, aufhören Gegenstand des Glaubens zu sein, und daß für ihn nur die Mysterien Glaubensgegenstand bleiben, widerspricht der Natur des Glaubens, der wesentlich Alles ohne Ausnahme umfaßt, was Gott geoffenbart und durch die Kirche zu glauben vorstellt, so wie seiner Untheilbarkeit; denn es ist

---

bestehen könne. Unde aliquis credens Deum esse unum creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere. Vel si etiam prius noscit, fides superveniens talem cognitionem non expellit, sicut per experientiam patet. Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. . . . Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. *In 3 dist.* 24, a. 2, q. 3, c.

1) Die Frage, ob dieses auch von unmittelbarer, namentlich sinnlicher Evidenz gelte, glauben wir unbeachtet lassen zu können. Vgl. übrigens Lugo l. c. disp. 2, sect. 2, nr. 67. *Bonaventura* l. c. q. 1.

2) *Decr. de fide* cap. 1. S. Ecclesia . . . credit et confitetur, unum esse Deum. Alles, was hier das Concil als Glauben der katholischen Kirche von Gott bekennt, sind aber Wahrheiten, von denen es sofort cap. 2 erklärt, daß sie auch für die Vernunft mit Gewißheit erkennbar seien.

nicht möglich, die natürlich erkennbaren Wahrheiten von den Mysterien, mit denen sie unauflöslich verbunden sind, zu trennen und so etwa an der Trinität zwar die Dreiheit der Personen, nicht aber die Einheit des Wesens zu glauben. Es widerspricht auch dem *christlichen Bewußtsein* und der *Erfahrung*; jeder Gläubige glaubt mit übernatürlicher Glaubensgewißheit auch jene Wahrheiten, von denen er die klarste Vernunfteinsicht besitzt, und erleidet sein Glaube dadurch, daß er diese Einsicht erlangt, in keiner Beziehung die mindeste Aenderung[1]).

Der Glaube gewährt nämlich eine *specifisch höhere*, weil *göttliche Gewißheit*, mit welcher keine natürliche, wenn auch noch so vollkommene Gewißheit verglichen werden kann. Nur *secundum quid*, nämlich wegen der damit verbundenen eigenen *Einsicht*, hat das natürliche Wissen einen Vorzug vor dem Glauben. Daher fügt allerdings das Wissen dem Glauben diese *Einsicht* hinzu, und ist daher der gläubige Philosoph bezüglich der hier in Frage stehenden Wahrheiten, nicht lediglich ein Gläubiger, sondern auch ein Wissender und ist *in so fern* in ihm übernatürlicher Glaube und natürliches Wissen verbunden; letzteres fügt aber der *Glaubensgewißheit nichts hinzu* und kann noch viel weniger *sie aufheben*; was es hinzufügt ist nur die *vernünftige Einsicht* in die mit göttlicher Glaubensgewißheit geglaubten Wahrheiten[2]).

Das Gesagte ist um so gewisser, je *unvollkommener* und *defectibeler* die Erkenntniß unserer Vernunft bezüglich der hier in Frage stehenden Wahrheiten ist, die sie nur durch Schlußfolgerungen zu erkennen vermag[3]).

1) Wäre dieses der Fall, dann wäre die Erwerbung dieser Einsicht, die doch etwas Gutes ist, schädlich und wäre der Unwissende besser daran, als der Wissende. Kein Gläubiger, der es wahrhaft ist, kann die göttliche Glaubensgewißheit mit der menschlichen und defectibelen Gewißheit philosophischen Wissens vertauschen wollen. Auch sind wir fest überzeugt, daß alle jene Theologen, welche die Theorie aufstellten, daß der christliche Philosoph die Wahrheiten, die er vollkommen einsehe, nicht glaube, sondern wisse, praktisch und factisch selbst diese Wahrheiten nicht nur gewußt, sondern auch geglaubt haben.

2) Vgl. unten §. 59. In so fern eine stärkere Gewißheit die geringere s. z. s. absorbirt, könnte man daher eher sagen, daß, wenn ein Philosoph ein Gläubiger wird, die natürliche Gewißheit, die er bisher von den in Frage stehenden Wahrheiten hatte, durch die Glaubensgewißheit, wie das Licht der Sterne durch das Sonnenlicht, aufgehoben werde und von Wissen nur die *Einsicht* bleibe.

3) *Bonaventura* gründet in der oben S. 610, Note 1 angeführten Stelle vorzugsweise auf diese Unvollkommenheit des natürlichen Wissens dessen Verträglichkeit mit dem Glauben; aber nicht blos die Defectibilität und Unvollkommenheit, sondern schon der specifische Unterschied des natürlichen Wissens

Wollte man einwenden, daß durch das Wissen jedenfalls die Freiheit des Glaubens aufgehoben werde, so ist darauf ein Doppeltes zu erwiedern. Die wissenschaftliche Einsicht hebt zwar die Freiheit des wissenschaftlichen, nicht aber die des gläubigen Fürwahrhaltens auf. Was ich vollkommen als wahr einsehe, muß ich nothwendig auf Grund dieser Einsicht als eine Vernunftwahrheit mit meiner Vernunft für wahr halten, allein keineswegs als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit und auf Grund der göttlichen Autorität auch nothwendig glauben und darum handelt es sich hier. Daher bleibt der Glaube und der ihm eigenthümliche Assens auch bei der klarsten Vernunfteinsicht in den materialen Gegenstand des Glaubens vollkommen frei.

Allein bei den Wahrheiten, um welche es sich hier handelt, ist auch die Vernunfteinsicht nicht von solch' zwingender Evidenz, daß dadurch die Möglichkeit eines, wenn auch unvernünftigen Zweifels, ausgeschlossen wäre, daher selbst bezüglich des rein natürlichen Fürwahrhaltens dem Willen die Freiheit bleibt, der aus vernünftigen Gründen erkannten Wahrheit rückhaltlos beizustimmen, oder diese rückhaltlose Zustimmung zu versagen und in Zweifeln zu verharren.

Es steht also fest, daß auch für Den, welcher die Beweise für das Dasein Gottes und die übrigen der Vernunft zugänglichen Wahrheiten der Offenbarung vollkommen einsieht und in so fern von diesen Wahrheiten ein natürliches Wissen besitzt, dennoch der Glaube möglich und nothwendig bleibt; möglich: denn jenes Wissen hindert die Freiheit des Glaubensassenses nicht; nothwendig: nicht blos um den Unvollkommenheiten und Defecten des natürlichen Wissens abzuhelfen, sondern und vor Allem, um von diesen Wahrheiten die Alles natürliche Wissen übersteigende übernatürliche Glaubensgewißheit zu erlangen und den gebotenen und *necessitate medii* nothwendigen göttlichen Glauben zu haben, wie wir dieses bereits früher[1]) gezeigt haben.

Alles, was bisher von der Verträglichkeit des Glaubens mit einem vernünftigen Wissen bezüglich der Vernunftwahrheiten gesagt wurde, gilt auch von der vernünftigen Einsicht und Gewißheit, welche wir von der Thatsache der Offenbarung und der Wahrheit der Kirche besitzen können.

---

und des übernatürlichen Glaubens genügt zur Begründung dieser Compatibilität. Auch das vollkommenste creatürliche Wissen macht eine, wenn auch noch so unvollkommene Participation am göttlichen Wissen, und das ist der Glaube, nicht unmöglich und nicht überflüssig. Nur das selige Schauen schließt den übernatürlichen Glauben aus. — 1) S. oben S. 238 u. 239.

Keine noch so große natürlich-vernünftige Gewißheit von der Thatsache einer Offenbarung, und beruhte sie auf der unmittelbaren Wahrnehmung der größten Wunder[1]) und auf den einleuchtendsten Vernunftschlüssen, hebt die Freiheit des Glaubens und dessen Nothwendigkeit in Beziehung auf das Formalobject des Glaubens selbst auf. Das natürliche Wissen von der Thatsache der Offenbarung, wie vollkommen es sei, ist stets bezüglich des Glaubens nichts Anderes, als ein Glaubwürdigkeitsbeweis, wodurch man erkennt, daß es vernünftig sei, zu glauben; aber der Glaube selbst wird dadurch weder abgenöthigt, noch hervorgebracht, noch überflüssig gemacht, wie wir dieses im folgenden Paragraphen noch genauer sehen werden[2]).

Wenn das auf vernünftiger Evidenz und logischer Schlußfolgerung beruhende philosophische Wissen mit dem Glauben zusammenbestehen kann, dann noch vielmehr das auf logische Conclusionen aus Glaubenswahrheiten sich stützende theologische Wissen. Der *assensus theologicus* ist, wie wir an seinem Orte noch näher sehen werden, vom assensus fidei wesentlich verschieden, ein Fürwahrhalten niederer Art und eben deßhalb mit dem Glauben selbst

---

1) Daß der heilige Apostel Thomas den Auferstandenen sah und berührte, hinderte seinen Glauben an die Auferstehung nicht: Quia vidisti me, Thoma, credidisti. *Joann.* 20, 29. Wenn nicht wenige Väter (Augustin, Hilarius, Gregor M.) und Theologen bezüglich dieser Stelle sagen, Thomas habe die auferstandene Menschheit Christi gesehen, an seine unsichtbare Gottheit aber geglaubt, so ist das wohl eine zulässige Auslegung und Anwendung der Stelle; nach dem Zusammenhange aber handelt es sich um den Glauben an die Auferstehung. An sie glaubte Thomas *fide divina*, weil er den Auferstandenen sah und berührte. Dieser sein Augenschein war ihm Glaubwürdigkeitsgrund, nicht Glaubensgrund. Auch nöthigte dieser Augenschein, so stark und überwältigend er war, den heil. Thomas nicht zum Glauben. Derselbe hätte allerdings, wie trotz des Hörens von den übrigen Aposteln, auch trotz seiner eigenen sinnlichen Wahrnehmungen, den Glauben versagen können. Darum war auch sein Glaube verdienstlich, obwohl der Glaube Derer, welche ohne zu sehen, auf das Zeugniß der Apostel hin glaubten, größeres Lob verdient. Sehr treffend sagt *Cornelius a Lapide* zu dieser Stelle: Id quoque quod sub sensum cadit, quodque videmus et tangimus, credere possumus fide divina, sed ob aliam rationem formalem. Videmus enim quia oculis illud aspicimus (und das hierauf begründete Fürwahrhalten ist kein übernatürlicher Glaube), credimus vero quia id ipsum revelavit Deus, maxime si sensus errare possit, aut involvat aliquid quod non videtur, ut hic est resurrectio Christi jam praeterita; de fide enim resurrectionis dubitavit et arguitur hic Thomas.

2) Cf. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 8, punct. 3.

verträglich. Daß z. B. Christus einen wahren menschlichen Willen hat, weiß ich theologisch kraft der Schlußfolgerung aus dem Dogma von der wahren und vollständigen menschlichen Natur Christi und halte es assensu theologico für wahr; zugleich aber glaube ich es (assensu fidei) als eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche declarirte Wahrheit[1]).

Fassen wir am Schlusse Alles zusammen, so sagen wir also: daß der Glaube zwar unverträglich ist mit der seligen Anschauung, daß er aber, wenigstens in der bestehenden Ordnung der Dinge mit allen Arten natürlichen Erkennens und Führwahrhaltens bezüglich desselben Objectes und in demselben Subjecte zusammenbestehen kann, weil dadurch weder die Dunkelheit des Glaubensobjectes als solchen aufgehoben, noch die Freiheit des Glaubensactes unmöglich gemacht wird[2]).

V. Der Glaubensgegenstand, d. h. die Offenbarung und ihr Inhalt sind nicht evident, wohl aber evident glaubwürdig. Die vernünftige Einsicht in diese Glaubwürdigkeit ist aber nur eine Voraussetzung des Glaubens, weil eine Bedingung des Willens zu glauben, nicht aber ein integrirender Bestandtheil des Glaubensassenses. Den ersten Theil dieses Satzes, daß die Offenbarung und Kirche und dadurch die von letzterer als geoffenbart proponirte Wahrheit evident glaubwürdig ist und daß zum Glauben irgend welche vernünftige Erkenntniß dieser Glaubwürdigkeit vorausgesetzt wird, haben wir oben Buch 1, Kap. 2 ausführlich bewiesen; wie aber diese Einsicht und das darauf

---

1) Cf. *Suarez* l. c. disp. 6, sect. 4, nr. 10.

2) Nur beiläufig sei hier die Frage erwähnt, ob mit dem göttlichen Glauben in demselben Subjecte und bezüglich desselben Gegenstandes zugleich eine blos wahrscheinliche Meinung bestehen könne. Daß die Meinung weder der zum Glauben erforderlichen Inevidenz, noch der Freiheit des Glaubens im Wege stehet, ist durch sich klar. So kann man z. B. die Abstammung aller Menschen von Einem Stammvater aus wissenschaftlichen Gründen für nur wahrscheinlich erkennen und zugleich mit absoluter Glaubensgewißheit auf Grund der Offenbarung für wahr halten; nimmer mehr aber darf ich daran zweifeln. Ganz dasselbe gilt auch vom menschlichen Glauben. Man kann also von derselben Sache unbeschadet der absoluten Gewißheit des göttlichen Glaubens zugleich einen menschlichen Glauben haben. Cf. *Lugo* l. c. disp. 2, sect. 2, nr. 89. Die propos. damnata: Assensus fidei . . . stat cum notitia solum probabili revelationis etc. gehört nicht hierher: denn sie betrifft lediglich das von dem Glauben vorausgesetzte judicium credibilitatis.

gegründete Urtheil der Glaubwürdigkeit, sich zum Glauben selbst verhält, werden wir in dem folgenden Paragraphen näher untersuchen.

§. 58.

Von dem Glaubensgrunde *(objectum formale fidei)* insbesondere.

Der Glaubensgrund (objectum formale fidei) ist, wie wir sahen, die Autorität des sich offenbarenden Gottes.

Um in diesem an sich einfachen und klaren Lehrstücke Verwechselungen und Irrungen zu vermeiden, ist es vor Allem nothwendig, den eigentlichen Glaubensassens, der ein Act des Intellectes ist, von dem zu diesem Assens bestimmenden frommen Willensacte (pius credendi oder credulitatis affectus) und diesen wiederum von dem ihm als Bedingung vorausgehenden vernünftigen Urtheile der Glaubwürdigkeit zu unterscheiden. Denn diese verschiedenen Acte haben eben so verschiedene ihnen eigenthümliche Gründe und Motive.

I. Wenn das Vaticanum definirt, daß der Glaube die Tugend sei, vermöge deren wir die von Gott geoffenbarten Wahrheiten wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes für wahr halten, so redet es von dem Glaubensassens im engsten Sinne, d. h. von der Zustimmung der Vernunft zu der geoffenbarten Wahrheit und spricht aus, daß diese Zustimmung nicht in der eigenen Einsicht der Vernunft, als worin der Formalgrund des Wissens besteht, sondern in der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der weder sich selbst, noch seine Geschöpfe täuschen kann[1]), ihren Grund hat. Ganz dasselbe drücken die Theologen aus, wenn sie die *prima* oder die *divina veritas*[2]), oder die *prima veritas revelans*[3]) oder einfach die Offenbarung[4])

---

1) Non propter intrinsecam rerum veritatem . . . perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

2) Pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides. *S. Thom.* QQ. disp. de Verit. q. 14, a. 8, ad 16. Assentimus eis (sc. veritatibus revelatis) propter divinam veritatem. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 1, ad 1.

3) Formale motivum fidei . . . . est unice prima veritas revelans. *Franzelin*, De div. trad. Append. p. 574.

4) Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae innitur, tanquam medio. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 1.

oder das Zeugniß Gottes[1]) oder die *auctoritas Dei tanquam veracis*[2]) als Glaubensgrund, objectum (motivum) formale fidei bezeichnen.

Zum genaueren Verständnisse und zur näheren Bestimmung dieser Wahrheit heben wir sofort folgende Punkte hervor:

1. Vor Allem ist hieraus klar, daß der Glaube als Act des Intellectes weder ein unmittelbares, noch ein auf Schlüssen beruhendes Wissen, noch ein grundloses Fürwahrhalten ist. Der Gläubige hält die Gegenstände des Glaubens weder deßhalb für wahr, weil ihm deren Wahrheit unmittelbar einleuchtet, sei es in natürlicher Weise, wie bei dem unmittelbar Evidenten, noch in übernatürlicher Weise, wie in der seligen Anschauung, noch weil sie aus evidenten Gründen logisch folgen; aber auch nicht deßhalb, weil er sie aus subjectiven Gründen, sei es eines Gefühles, oder eines Wunsches, oder eines Interesses, oder auch eines dunklen Zuges der Gnade, für wahr halten will, sondern aus dem allerobjectivsten und zuverlässigsten Grunde, weil sie nämlich von Gott dem Allwissenden und absolut Wahrhaftigen geoffenbart und bezeugt sind. Diese Autorität Gottes oder die veritas prima revelans ist daher der Grund oder das Mittel, worauf der Glaube sich stützt; auf diese göttliche Autorität und Wahrheit und auf sie allein stützt er sich aber unmittelbar[3]), m. a. W. Das, wodurch der Glaubensgegenstand im Glauben als wahr erkannt wird, ist die sich offenbarende göttliche Wahrheit, die *veritas prima revelans* selbst. Wie, sagen die Theologen, die Farben durch das Licht dem leiblichen Auge sichtbar werden, so werden die Gegenstände des Glaubens glaubbar für die Vernunft durch die göttliche Wahrhaftigkeit, von der sie geoffenbart sind[4]). Oder auch: wie im natürlichen Wissen die Vernunftwahrheiten durch

1) Nec tamen oportet, quod quodlibet enunciabile de Deo formatum, sit credibile: sed illud solum, de quo divina veritas testificatur. Sicut etiam corpus mobile est subjectum naturalis philosophiae: nec tamen omnia enunciabilia, quae de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum, quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide, ut principium in scientiis demonstrativis. *De verit.* q. 14, a. 8, ad 16.

2) Id, cui tanquam medio fides christiana innititur, est auctoritas Dei tanquam veracis. *Gotti*, De fide theol. q. 1, dub. 1, §. 1, nr. IV.

3) Ipsi divinae veritati innititur tanquam medio. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 1.

4) (Objectum fidei) non habet quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima; sicut color est visibilis ex luce. *Thom.* In 3 Sent. dist. 24, q. 1, a. 1, ad 1.

ihre einleuchtenden Gründe der Vernunft erkennbar und gewiß sind, so sind im Glauben die Glaubenswahrheiten erkennbar und gewiß durch das Zeugniß Gottes[1]). Daher kann nur Dasjenige Gegenstand des Glaubens sein, was durch Gott, die erste Wahrheit selbst, als wahr bezeugt ist[2]).

2. Gott selbst ist demnach der dem Glauben eigenthümliche Beweggrund und zwar ist er es als die erste oder absolute Wahrheit. Letzteres liegt in der Natur des Glaubens als eines Actes der Vernunft, deren eigenthümlicher Gegenstand die Wahrheit ist. Denn die Vernunft kann aus keinem anderen Grunde einer Wahrheit zustimmen, als weil sie eben wahr ist. Im Wissen leistet die Vernunft diese Zustimmung, weil sie selbst die Wahrheit der Sache einsieht, im Glauben, weil ihr die Wahrheit der Sache durch eine wahrhaftige Autorität, beim göttlichen Glauben durch Gott, den absolut Wahren, bezeugt ist.

Alle Väter und Theologen, so wie die Kirche in ihren Glaubensformularen, heben diese Wahrhaftigkeit Gottes als den eigenthümlichen Beweggrund des Glaubens hervor. Dasselbe thut auch das Vaticanum, wenn es die Autorität Gottes, der nicht irren und täuschen kann[3]), als Glaubensgrund bezeichnet. Allerdings drückt das Wort göttliche Autorität auch die höchste Majestät und Oberherrlichkeit Gottes seinem Geschöpfe gegenüber aus, und, wie wir gesehen haben, beginnt das Vaticanum seine Auseinandersetzungen über den Glauben gerade mit der Hervorhebung dieser höchsten Oberherrlichkeit Gottes über sein Geschöpf und der absoluten Abhängigkeit der erschaffenen von der unerschaffenen Vernunft und gründet darauf die Pflicht des Menschen, dem sich offenbarenden Gott vollen Gehorsam der Vernunft und des Willens durch den Glauben zu leisten. Allein daraus folgt keineswegs, daß nicht die Wahrhaftigkeit, sondern die höchste Majestät und Oberherrlichkeit Gottes der eigenthümliche Grund des Glaubensaffenses sei[4]). Nur vermittelst des den Glaubensaffens gebietenden frommen Willensactes wirkt jene Majestät und Oberherrlichkeit, wie nicht minder andere göttliche Eigenschaften,

---

1) Ipsum testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis. *S. Thom. de verit.* q. 14, a. 1, ad 16.

2) Nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 3, c.

3) Qui nec falli nec fallere potest.

4) Vielfach wird diese Meinung dem Wilhelm von Paris zugeschrieben. Siehe jedoch Scheeben, Dogmatik, S. 289.

auf den Glauben ein[1]); ist ja auch der Glaube nicht zunächst als Act des Intellectes, sondern als Act des Willens ein Gehorsam im eigentlichen Sinne[2]).

3. Es war eine unter den Theologen vielfach ventilirte Frage, ob Gott als prima veritas *in essendo*, oder als prima veritas *in cognoscendo*, oder als prima veritas *in dicendo* Glaubensgrund sei.

Offenbar ist beides, sowohl die veritas *in dicendo* (veracitas) als die *veritas in cognoscendo*, wesentlich im Glaubensgrunde enthalten. Denn ein glaubwürdiger Zeuge muß nicht nur den Willen haben, die Wahrheit zu sagen, sondern er muß auch von dieser Wahrheit ein irrthumsfreies Wissen besitzen. Und was von dem menschlichen, gilt auch von dem göttlichen Zeugniß[3]). Demgemäß hebt auch das Vaticanum, die etwaigen Streitigkeiten schlichtend, beides hervor: wir glauben Gott, weil er weder selbst irren, noch uns täuschen kann. Beides ist auch in dem bei den älteren Theologen üblichen Ausdruck enthalten, daß Gott als *veritas prima* Glaubensgrund ist.

---

1) Est enim fides formaliter loquendo virtus intellectualis, et sic oportet illi assignare objectum formaliter pertinens ad intellectum; tamen etiam habet honestatem moralem, quatenus objicitur voluntati, et per motionem ejus captivatur intellectus in obsequium Dei; Deus ergo ut praecipiens, vel ut supremus Dominus, spectare potest ad fidem, ut cadit sub quandam voluntatem honestam; hic autem inquirimus proprium fundamentum ejus, ut virtus intellectualis est, et in hoc sensu manifestum est, nos non credere Deo, quia Dominus est, sed quia testimonio suo facit credibiles veritates, seu fide dignas. *Suarez* l. c. Disp. 3, sect. IV, nr. 3.

2) Wenn es dem Rationalismus und Vernunftstolz gegenüber wichtig ist, den Charakter des Glaubens als Gehorsam gegen Gott hervorzuheben (vgl. Scheeben a. a. O. und *Schrader*, De fide utrum imperari possit), so ist es den Vorurtheilen und Anklagen des Rationalismus gegenüber eben so wichtig, zu betonen, daß der Gehorsam des Glaubens der Vernunft nicht etwas ihr Widerstrebendes, sondern das ihr Entsprechendste zumuthet: die Zustimmung zur höchsten Wahrheit selbst. Es ist daher der Glaube allerdings in dem Sinne ein Opfer der Vernunft, wie der Gehorsam und die Liebe ein Opfer des Willens ist, nämlich eine rückhaltlose Unterwerfung und Hingabe an Gott; keineswegs aber in dem Sinne, wie der Rationalismus höhnt, als ob im Glauben der Mensch auf seine Vernünftigkeit verzichten und sie in diesem Sinne zu Opfer bringen müßte. Im Gegentheil, wie wir durch Gehorsam gegen das absolut heilige Gesetz Gottes wahrhaft frei werden, so werden wir durch den Glauben an die göttliche Wahrheit wahrhaft weise, frei von allem Irrthum und aller Unvernunft, theilhaftig der höchsten Wahrheit.

3) Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. *1 Joann. 5, 9.*

Jedoch ist ein Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Zeugnisse. Da bei dem Menschen sowohl Irrthum als Lüge möglich ist, so genügt menschliches Zeugniß nur dann zur Begründung eines festen Glaubens, wenn durch anderweitige Beweise sowohl die Redlichkeit als das Wissen des Zeugen nachgewiesen ist, während bei dem Zeugnisse Gottes, bei dem jede Lüge und jeder Irrthum absolut unmöglich ist, mit dem göttlichen Zeugnisse sowohl die Wahrhaftigkeit, als das unfehlbare Wissen Gottes von vornherein feststeht und von dem Gläubigen vorausgesetzt wird.

Fragt man aber, wie die in dem heiligen Willen Gottes gründende Wahrhaftigkeit und das im unendlichen Intellecte Gottes gründende absolute Wissen im Glaubensmotiv sich zu einander verhalten, so lautet die gewöhnliche Antwort der Theologen, daß die Wahrhaftigkeit Gottes der nächste Grund des Glaubens, sein absolutes Wissen aber in seiner Wahrhaftigkeit eingeschlossen und vorausgesetzt sei[1]). Wir können wohl noch genauer sagen, die Wahrhaftigkeit Gottes sei der nächste, die absolute Wahrheit seiner Erkenntniß der letzte Grund des Glaubens.

Denn so wie Gott vermöge der absoluten Wahrhaftigkeit seines Willens sein eigenes göttliches Wissen uns in seinem Worte mittheilt, so adhäriren wir, indem wir diesem seinem wahrhaftigen Worte freiwillig glauben, dem göttlichen Wissen selbst, so daß unsere Vernunft im Glauben der absoluten Wahrheit der göttlichen Erkenntniß theilhaftig wird und halten

---

1) Sehr klar setzt dieses Gotti in folgenden Worten auseinander: In eo enim ultimo sistit assensus fidei, quod est causa cur quis assentiatur: hoc autem est prima veritas in dicendo. Haec enim ex sua linea dicit conformitatem cum objecto, non solum ut est in mente dicentis, sed ut est in re: alias prima veritas in dicendo non esset. Et ideo quamvis praesupponatur, quod Deus non possit decipi in sua cognitione, tamen ad causandam fidem in nobis, sola prima veritas in dicendo concurrit. Quare est disparitas inter testimonium humanum et divinum in ordine ad causandam fidem. Quia enim homo non est prima veritas in dicendo, ipsi dicenti certo non credimus, nisi aliunde certi simus, quod non solum dicat quod sentit, sed etiam dicat, quod est: ideoque non solum recurrimus ad ejus veracitatem, sed (et) ad sapientiam. At Deus, qui est prima veritas in dicendo, statim ac dicit, scimus, quod dicit rem, et ut sentit, et ut revera est. Et ideo licet ejus sapientia in cognoscendo requiratur, non requiritur tamen, ut motivum inducens nos ad credendum, sed ut quid praesuppositum ad fidem. l. c. §. 2, nr. XI.

so im Glauben Dasjenige für wahr, was Gott für wahr hält und weil er es vermöge seines absoluten Wissens für wahr hält[1]).

In dieser absoluten Wahrheit des göttlichen Erkennens schließt aber der Formalgrund des Glaubens ab und geht nicht weiter auf die veritas *in essendo* oder, was dasselbe ist, auf die Gottheit, das absolute göttliche Wesen zurück, wie Einige wollten. Allerdings hat die göttliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, wie alle anderen göttlichen Eigenschaften, ihren Seinsgrund in dem göttlichen Wesen, mit dem ja alle göttlichen Eigenschaften realiter identisch sind[2]).

Allein so wenig Gott als die absolute Güte oder Gerechtigkeit, eben so wenig ist er als das absolute Sein oder die absolute Vollkommenheit, sondern eben als die erste und absolute Wahrheit der Formalgrund des Glaubens[3]).

4. Das göttliche Wissen und die göttliche Wahrhaftigkeit ist an sich etwas Gott Innerliches, Unerschaffenes, mit dem Wesen Gottes Identisches. Es versteht sich nun von selbst, daß die veritas prima nicht in dieser ihrer Immanenz, sondern durch ihre Offenbarung nach Außen, also in dem äußeren Worte der Offenbarung Grund (objectum formale fidei) des Glaubens ist[4]). Es ist demnach die veritas prima Glaubensgrund nicht abgesehen von ihrer Offenbarung, sondern als sich offenbarende. Das drücken die Theologen aus, wenn sie die prima veritas *revelans* oder, wie auch das Vaticanum sagt, die auctoritas Dei *revelantis* als Glaubensgrund bezeichnen. In so fern gehört also die Offenbarung integrirend zum Formalgrunde des Glaubens, allein nur in so fern als die äußere Offenbarung das Mittel und

---

1) Unde oportet quod fides . . . faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina *cognitione* consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem . . . Et ita fides . . . hominem conjungit divinae *cognitioni* per assensum. *S. Thom. de verit.* q. 14, a. 18, c. Vgl. Scheeben a. a. O. S. 290 ff.

2) S. die Lehre von den göttlichen Eigenschaften in der spec. Dogm.

3) Treffend sagt *Gotti:* Dum quis interrogatus, quare credat, respondet: quia Deus, qui prima veritas est in dicendo, hoc dicit, respondet ut fidelis, quia assignat causam sui assensus. Dum vero iterum interrogatus, cur Deus sit prima veritas in dicendo, respondet: quia Deus est; jam non respondet ut fidelis, sed ut theologus, qui ad probandum, esse in Deo summam veracitatem, assumit pro medio deitatem. l. c. q. 1, dub. 1, §. 2, nr. X.

4) Nam scientia Dei non innotescit nobis per seipsam, sed per aliquid aliud, scilicet per locutionem: illa est ergo revelatio. . . . Confirmatur, quia alias possemus credere omnia quae scit Deus . . . addit ergo revelatio aliquid extrinsecum Deo, vel aliquid rationis. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 2, nr. 5.

Werkzeug ist, wodurch Gott, die erste Wahrheit, sich und sein Wissen uns kund macht. Daher liegt der eigentliche Grund des Glaubensassenses nicht in den äußeren Offenbarungsthatsachen als solchen, also nicht in dem Worte des Propheten und selbst nicht in der Menschheit Christi als solcher und dem menschlichen Worte Christi als solchem, sondern in der göttlichen Wahrheit und Wahrhaftigkeit, welche sich in dem äußeren Offenbarungsworte manifestirt und demselben allein seine göttliche Unfehlbarkeit verleiht[1]). Daher ist und bleibt die unerschaffene Wahrheit allein Glaubensgrund und ist und bleibt der Glaube auch deßhalb, weil er sich auf nichts Erschaffenes, sondern auf Gott allein stützt, eine göttliche Tugend, obwohl die göttliche Wahrheit durch etwas Creatürliches, nämlich die Offenbarung, uns vermittelt ist[2]).

5. Aehnliches ist von der kirchlichen Vorlage der geoffenbarten Wahrheiten zu sagen. Die kirchliche Vorlage ist das von Gott geordnete Mittel, wodurch das ursprüngliche Wort der Offenbarung klar und unverfälscht durch alle Zeiten erhalten und jedem Einzelnen mit göttlicher Unfehlbarkeit und Autorität zu glauben vorgestellt wird. Obwohl aber hiernach die kirchliche Proposition in der allgemeinen Ordnung das unerläßliche Mittel ist, wodurch die göttliche Wahrheit unfehlbar an uns gelangt und wodurch uns der Glaube ermöglicht wird, so ist dennoch nicht die Kirche und ihre Proposition — also etwas Erschaffenes — sondern Gott, die höchste Wahrheit und Wahrhaftigkeit, allein der Glaubensgrund, von welchem, wie das äußere ursprüngliche Offenbarungswort, so auch die Kirche

---

1) Dieses drückt der heil. Thomas, indem er zugleich die kirchliche Proposition einschließt, prägnant in den Worten aus: Formale autem objectum est veritas prima, *secundum quod manifestatur in scripturis sacris et doctrina Ecclesiae quae procedit ex veritate prima. S. Th.* 2. 2. q. 5, a. 3, c. Vgl. 1, q. 1, a. 3. Denn was in letzterer Stelle von der Theologie gesagt ist, gilt auch von deren Princip, dem Glauben.

2) Sehr klar und populär erklärt dieses Gotti mit folgenden Worten: In hoc complexo: prima veracitas in dicendo vel revelando, duo sunt; nimirum prima veracitas et locutio seu revelatio. Ratio igitur seu formale motivum credendi, non est exterior locutio et revelatio, sed ipsa divina veracitas. Licet enim non credamus alicui, nisi nobis loquatur vel revelet aliquid secretum; non tamen ideo ei credimus, quia loquitur vel revelat sed quia existimamus, ipsum esse veracem in dictis suis. . . . Igitur revelatio et locutio est quidem conditio nobis applicans veritatem Dei, et sine qua credere non possumus . . .; ratio tamen, quare . . . credimus, quia Deus in revelando est verax, imo prima veritas. L. c. q. 1, dub. 1, nr. V,

und ihre Vorlage dieses Offenbarungswortes ihre ganze Autorität und Unfehlbarkeit empfangen[1]).

6. Wenn hiernach Gott als die veritas prima revelans allein das Formalobject oder der Grund des Glaubens ist, so ist auch die Meinung Derer ausgeschlossen, welche die objective Offenbarung nur als nothwendige Bedingung, dagegen als den eigentlichen Glaubensgrund die habituale resp. die actuale Glaubensgnade (lumen fidei, sive sumatur pro habitu, sive pro auxilio) bezeichnen. Die Glaubensgnade ist nicht objectiver Glaubensgrund (*objectum* formale), sondern die bewirkende principale Ursache (causa efficiens principalis) des Glaubens, wie wir dieses im folgenden Paragraphen genauer betrachten werden. Obwohl wir aber dieses mit der sententia communis festhalten, so ist es dennoch wahr und mit Recht hervorzuheben[2]), daß die Glaubensgnade zum Glaubens-

---

1) Ueber das Verhältniß aller der verschiedenen Vermittlungen des Glaubens, sowohl der äußeren Offenbarung, als des Zeugnisses der Kirche, als auch, wovon später die Rede sein wird, der verschiedenen Glaubwürdigkeitsgründe sagt Thomas zu *Joann. 4, 42. (Jam non propter loquelam tuam credimus; ipsi enim audivimus . . .)*: Quando homo, sive per rationem naturalem, sive per testimonia Legis et Prophetarum, sive per praedicationem Apostolorum, vel aliorum, manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum illorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem Apostolorum, sed propter ipsam veritatem tantum. Wenn es daher z. B. heißt: *Crediderunt Deo, et Moysi servo ejus*, Exod. 14, so wird nicht Moses neben Gott zum Partialgrunde des Glaubens gemacht, sondern, wie Gonet sagt, crediderunt Domino per Moysen loquenti. Similiter licet Ecclesia nobis proponat nobis mysteria fidei, quae credenda sunt, et credenda a non credendis discernat, nostrae tamen fidei resolutio, quoad assensum non fit in illam, sed in primam veritatem revelantem, quae est . . . objectum formale sub quo fidei. In *Thom.* 2. 2. q. 1. De object fid. Disput. 1, §. 2.

2) Wenn daher Bannez (In 2. 2. q. 1, a. 1) und besonders Canus (Loc. theol. l. 2, c. 8.) nur dieses energisch hervorgehoben hätten, so wäre das durchaus zu billigen. Allein Canus scheint weiter zu gehen und die Glaubensgnade als ratio formalis und das ultimum resolutivum des Glaubens zu bezeichnen. Wenigstens lassen sich Sätze, wie die folgenden, kaum anders verstehen: „ . . . ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam interiorem efficientem, hoc est in Deum moventem ad credendum. Verbi gratia huic articulo: Deus est trinus, et huic: Ecclesia non potest errare, et caeteris universis doctrinae christianae principiis assentio per infusam fidem. Non quod Joannes dixerit, aut quivis alius homo, sed quod Deus revelaverit, huic autem: Deus revelavit, immediate credo a Deo motus per instinctum specialem. Die darauf folgenden Worte: Itaque ex parte objecti ratio formalis movens est divina veritas revelans: sed illa tamen non sufficit ad

grund in wesentlicher und untrennbarer Beziehung steht, indem nämlich der Glaubensgrund, die veritas prima, nur in Kraft der Glaubensgnade, so wie es zur *fides divina* nothwendig ist, erfaßt und ergriffen werden kann und wirklich ergriffen wird[1]). Deßhalb darf aber nicht die innerliche Glaubensgnade mit dem objectiven Glaubensgrund verwechselt und identificirt werden[2]). Um so mehr sind solche Unklarheiten zu meiden, je wichtiger es dem häretischen Subjectivismus und Pseudo-Mysticismus gegenüber ist, den objectiven Glaubensgrund hervorzuheben.

II. Nach dieser genaueren Bestimmung des Formalobjectes des Glaubensassenses können wir nun zur Lösung der Frage schreiten, in welcher Weise dieses Formalobject selbst und was mit ihm zusammenhängt, also in specie die Wahrhaftigkeit Gottes, die Offenbarung und die Unfehlbarkeit der Kirche, in dem Glaubensassense für wahr gehalten werden.

Wir halten die einzelnen Glaubenswahrheiten, z. B. die Trinität, im Glauben aus dem Grunde für wahr, weil Gott, der Wahrhaftige, sie uns geoffenbart hat. Es beruht also der Glaube auf einer doppelten Voraussetzung, nämlich daß Gott absolut wahrhaftig in seiner Offenbarung ist, was wiederum die Existenz

---

movendum nisi adsit causa interior, hoc est, Deus etiam movens per gratuitum specialemque concursum — böten freilich wieder einen ganz richtigen Sinn. Allein offenbar herrscht bei Canus in dieser Materie Unklarheit. Dies beweisen auch die von ihm hier gebrauchten Argumente und Vergleiche. Nicht, wie Canus meint, das Licht der Vernunft, sondern die der Vernunft einleuchtende objective Evidenz der Wahrheit ist das Formalobject des natürlichen Wissens. So ist auch nicht das Licht des Glaubens, sondern das objective Zeugniß Gottes, dem wir vermöge des Lichtes des Glaubens zustimmen, das Formalobject des Glaubens.

1) Vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 6, a. 1.

2) Da die Natur eines jeden Actes oder Habitus durch sein Formalobject specificirt wird, so ist evident, daß die actuelle oder habituelle Gnade, welche das übernatürliche Princip des Actes oder des Habitus des Glaubens ist, nicht selbst deren Formalobject sein kann, vielmehr dasselbe zur Voraussetzung hat. Noch andere einleuchtende Gründe bei *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 3. Was den Sprachgebrauch betrifft, so wird sowohl die objective Offenbarung des Glaubensgegenstandes, als die subjective Erleuchtung des Gläubigen, *revelatio* oder auch *illuminatio* genannt. Ein Gegenstand wird dem Auge sowohl dadurch enthüllt, daß eine Hülle vom Gegenstande, als auch dadurch, daß eine solche vom Auge genommen wird. In ersterer Weise werden die Gegenstände des Glaubens durch die objective Offenbarung enthüllt und an's Licht gestellt, in letzterer Weise eröffnet und erleuchtet die Glaubensgnade die Seele zur gläubigen Erfassung der objectiv geoffenbarten Wahrheit. Cf. *Suarez* l. c. nr. 7.

Gottes einschließt, und daß Gott die fraglichen Wahrheiten wirklich geoffenbart hat. Wenn es sich aber um den katholischen Glauben handelt, so hat derselbe auch die Unfehlbarkeit der Kirche in Proponirung der geoffenbarten Wahrheit und weiterhin die göttliche Stiftung der Kirche selbst zur Voraussetzung. Hier erhebt sich nun die scheinbar schwierige Frage, auf welchen Grund hin diese unerläßlichen Fundamente und Voraussetzungen des Glaubens, insbesondere die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung, so wie die göttliche Stiftung und Unfehlbarkeit der Kirche für wahr gehalten werden. Sagte man, man halte dieselben wiederum auf Grund göttlicher Offenbarung, also deßhalb für wahr, weil Gott gesagt habe, daß er wahrhaftig sei, daß er diese Lehre geoffenbart, daß er die Kirche gestiftet und daß dieselbe in Darlegung der geoffenbarten Wahrheit unfehlbar sei, so würde dieses zu einem unmöglichen *regressus in infinitum* führen, indem ja jede solche Offenbarung wiederum eine andere Offenbarung als Voraussetzung und Fundament erheischte.

Zur Lösung dieser Frage ist vor Allem darauf aufmerksam zu machen, daß diese Fundamentalwahrheiten in verschiedener Weise und aus verschiedenen Gründen für wahr gehalten werden können und wirklich für wahr gehalten werden.

1. Sie können auf Grund eigener Einsicht in der Weise eines natürlichen Wissens für wahr gehalten werden. Denn daß Gott existirt, daß er unfehlbar in seiner Erkenntniß und in seiner Offenbarung, eine solche vorausgesetzt, wahrhaftig ist: das sind Wahrheiten, welche auch die Vernunft einsieht. Daß er aber die christliche Wahrheit wirklich geoffenbart und der katholischen Kirche zur unfehlbaren Bewahrung übergeben hat, das läßt sich gleichfalls aus den Glaubwürdigkeitsgründen mit vernünftiger Gewißheit erkennen.

2. Dieselben Wahrheiten können auch mit menschlichem Glauben auf das Zeugniß menschlicher Autoritäten, z. B. der Eltern, Lehrer, kundiger und redlicher Männer, auch der Kirche, dieselbe nur als eine menschliche Autorität, nämlich als die Vereinigung von so vielen weisen und tugendhaften Menschen aller Zeiten betrachtet, für wahr gehalten werden.

3. Dieselben Wahrheiten können und müssen auch von jedem katholischen Christen mit göttlichem Glauben auf das förmliche Zeugniß Gottes hin geglaubt werden. Denn es kann ja nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß sowohl die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes, als die Offenbarung

des alten und neuen Bundes und die Göttlichkeit und Unfehlbarkeit der Kirche auch förmlich geoffenbarte und von der Kirche declarirte Wahrheiten sind. Ja selbst von den wichtigsten Gründen der Glaubwürdigkeit gilt dasselbe: denn die Wunder der heiligen Schrift, die Eigenschaften und Merkmale der Kirche sind ja nicht nur historisch gewisse und der Vernunft einleuchtende Glaubwürdigkeitsgründe, sondern sie sind zugleich von Gott geoffenbarte und durch die Kirche uns proponirte Glaubenswahrheiten. Und auch das ist ein Glaubensdogma, daß diese Thatsachen jede gesunde Vernunft überzeugende Glaubwürdigkeitsbeweise sind.

Nun ist es aber einleuchtend, daß weder ein natürliches Wissen, noch ein nur natürlicher Glaube, noch auch der zuletzt genannte auf ausdrücklicher und förmlicher Offenbarung gestützte übernatürliche Glaube an die das Formalobject des Glaubens constituirenden Wahrheiten, den Formalgrund des Glaubens bilden können.

1. Die natürliche Einsicht in die vernünftigen Beweise für die Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes, so wie die Einsicht in die apologetischen Beweise für die Thatsache der Offenbarung und Kirche begründen nur eine menschliche Gewißheit und machen nur die Glaubwürdigkeit des zu Glaubenden vernünftig evident. Allein den Glauben selbst können sie weder erzeugen, noch dessen Formalobject abgeben. Denn wäre letzteres der Fall, so hätte, abgesehen von der im folgenden Paragraphen näher zu betrachtenden Freiheit des Glaubens, der Glaube selbst eine nur natürliche Gewißheit und wäre in seinem Grunde selbst von der menschlichen Vernunft und Wissenschaft abhängig. Damit wäre aber der göttliche Glaube als solcher negirt.

Gerade darin bestund die hermesische Irrlehre bezüglich des hier in Frage stehenden Punktes, daß sie die vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe und das darauf gebaute Glaubwürdigkeitsurtheil zum Glaubensgrund selbst machte [1]).

Hermes irrte also nicht darin, daß er behauptete, Gottes Existenz und Wahrhaftigkeit könne durch Vernunftbeweise, die Thatsache aber, daß die Lehre der katholischen Kirche von dem wahrhaftigen Gotte geoffenbart und somit göttlich wahr sei, durch Glaubwürdigkeitsgründe zu einer vernünftigen Gewißheit gebracht werden; sondern darin lag sein Irrthum, daß er diese

1) Vgl. *Denzinger*, Relig. Erk., B. 2, S. 488. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Letzter Band. S. 218 ff.

vernünftige Gewißheit zum Glaubensgrunde (objectum formale fidei) selbst machte.

2. Eben so wenig kann irgend eine menschliche Autorität als solche, und sei es auch die Autorität der Kirche, aber nicht als göttliche, sondern als blos menschliche Autorität genommen, als Glaubensgrund dienen. Denn dann ruhte ja unser Glaube in seinem letzten Grunde nicht auf göttlicher, sondern menschlicher Autorität und hätte somit keine größere Gewißheit, als die menschliche Autorität, auf welche er sich gründet. Falsch und durchaus zu vermeiden ist daher auch die Meinung, daß die göttliche Offenbarung, nicht wie sie durch göttlichen, sondern durch einen auf eine genügend glaubwürdige Proposition gestützten menschlichen Glauben für wahr gehalten wird, Glaubensgrund (objectum formale fidei) sein könne und wirklich sei.

Diese Meinung, wie sie schon von einigen älteren Theologen vorgetragen wurde[1]), schließt auch die sub 1 erwähnte Meinung in sich: denn die „fides humana" an die göttliche Offenbarung ist nach dieser Doctrin nicht blos ein auf menschliche Autoritäten im engeren Sinne, sondern überhaupt auf Glaubwürdigkeitsbeweise sich gründendes menschliches Fürwahrhalten von der Thatsache der Offenbarung[2]). Diese Ansicht unterscheidet sich nur in so weit von der hermesischen Lehre, als letztere den Glauben für ein durch Beweise erzwungenes Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung und der Unfehlbarkeit der Kirche hält, während die Meinung, daß eine fides humana an die Offenbarung und Kirche Glaubensgrund sei, die Freiheit dieses menschlichen und die Freiheit des darauf angeblich sich stützenden göttlichen Glaubens an die Glaubenslehren bestehen läßt.

3. Aber auch jener göttliche Glaube an Gott und seine Wahrhaftigkeit, an die Offenbarung und kirchliche Unfehlbarkeit, welche sich auf eine anderweitige förmliche Offenbarung stützt, kann nicht Formalobject des Glaubens sein, da dieses nothwendig zu jenem oben erwähnten unmöglichen regressus in infinitum oder zu einem fehlerhaften Cirkel hinführt.

Allerdings halten wir im Glaubensassense nicht nur die einzelnen geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch den Formalgrund des Glaubens, daß nämlich diese Wahrheiten von Gott dem Wahrhaftigen geoffenbart und uns durch die Kirche unfehlbar vorgelegt sind, fide divina für wahr, aber nicht weil dieser Formalgrund unseres Glaubens durch eine andere

1) Vgl. hierüber *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 12. — 2) Cf. *Suarez* l. c. nr. 8.

göttliche Offenbarung bezeugt ist, sondern weil er als das göttliche Zeugniß selbst vermöge seiner eigenen göttlichen Wahrhaftigkeit unbedingten Glauben fordert[1]).

Wenn wir die von der Kirche uns proponirten Lehren als Wort Gottes glauben, so glauben wir eben vor Allem, daß die Lehre der Kirche das wahrhaftige Wort Gottes ist[2]), und nur weil wir dieses glauben, glauben wir auch alle in diesem Worte enthaltenen Wahrheiten. Die durch den Mund Christi und seiner Stellvertreter uns sich offenbarende erste Wahrheit selbst ist somit in jedem Glaubensacte das Erstgeglaubte[3]), um dessen Willen alles Andere geglaubt wird, m. a. W. sie ist das Formalobject des Glaubens. So glaubten die Apostel, was Christus lehrte, weil sie an Christus als das fleischgewordene Wort, die ihnen erschienene göttliche Wahrheit selbst glaubten[4]). Und wir glauben, was die Apostel

---

1) Man hat das auch so ausgedrückt, daß Gott, indem er irgend eine Wahrheit offenbart, eben dadurch auch offenbare, daß er sich offenbare und in seiner Offenbarung wahrhaftig sei. Sicut ut videamus non egemus alia luce: ita ut assentiamur divinae revelationi, alia revelatione non indigemus: sed Deus revelando aliquod mysterium, eadem revelatione revelat, se revelare. *Gotti* l. c. a. 1, dub. 1, §. 2, nr. XIII. Gotti citirt dabei die Worte des heil. Thomas: „Divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso, et consequenter de aliis, Joann. 8. Ego testimonium perhibeo de me ipso (De verit. q. 14, a. 8, ad 2.) — die allerdings zunächst vom Materialobject des Glaubens reden. Vgl. auch *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 12, nr. 12.

2) Cf. 1 Thess. 2, 13 oben S. 578, Note 2.

3) Die Meinung einiger Theologen, daß Gottes Wahrhaftigkeit und die Thatsache der Offenbarung nicht selbst fide divina geglaubt werde und geglaubt werden müsse, sondern daß es genüge, sie nur irgend wie, wenn auch durch ein blos natürliches Wissen oder durch einen blos natürlichen Glauben auf das Zeugniß anderer Menschen hin zu erkennen und für wahr zu halten, indem Solches nur eine Voraussetzung, nicht aber ein integrirender Bestandtheil des Glaubens sei, ist daher durchaus unhaltbar. Vgl. *Suarez* l. c. disp. 3, sect. 4 & 12; vielmehr steht das Axiom unzweifelhaft fest, daß das Formal- und das Materialprincip, wie jeder Erkenntniß, so auch des Glaubens, in derselben Weise für wahr gehalten werden müssen. Habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variant speciem actus. Omnis enim actus unius speciei ad eundem habitum pertinet. Cum autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem specie sit actus, qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione; sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. *S. Th.* 2. 2. q. 25, a. 1, c. Cf. q. 17, a. 6, q. 19, a. 2. — 1. 2, q. 54, a. 2.

4) Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes. Et nos credidimus et cognovimus, quia tu es Christus filius Dei. *Joann.* 6, 69. 70.

beziehungsweise ihre Nachfolger lehren, weil wir glauben, daß durch ihren Mund Christus, die Wahrheit selbst, zu uns spricht und wir ihn hören, wenn wir sie hören. So sind uns, um bei dem populären[1]) und sehr angemessenen Vergleiche der Scholastiker stehen zu bleiben, die Farben sichtbar durch das Licht, das Licht aber ist uns nicht durch ein anderes Licht, sondern durch sich selbst sichtbar. In gleicher Weise werden die einzelnen Glaubenswahrheiten wegen der göttlichen Wahrhaftigkeit und Offenbarung, die göttliche Wahrhaftigkeit und Offenbarung (mit ihrem wesentlichen Complement der durch Gottes Assistenz unfehlbaren kirchlichen Proposition) aber um ihrer selbst willen im Glaubensacte geglaubt[2]).

In so fern wird das *objectum formale* fidei unmittelbar, d. h. um seiner selbst willen und nicht mehr aus einem anderen Grunde, das *objectum materiale* fidei aber um des objectum formale willen und auf Grund desselben geglaubt.

Allein, könnte man fragen, wird dadurch nicht der Glaube, wie die Pseudomystiker behaupten und die Rationalisten uns beschuldigen, zu einem, sei es auf purer Willkür, sei es auf einem geheimnißvollen Zuge der Gnade, beruhenden subjectiven Fürwahrhalten? Keineswegs. Denn so wie beim natürlichen Wissen die Folgerungen um der Axiome, letztere unmittelbar um ihrer selbst willen, deßhalb aber nicht grundlos und willkürlich, sondern weil sie durch sich selbst ge-

1) Denn wir haben es hier nicht mit den naturwissenschaftlichen Theorien vom Lichte zu thun. Daß das Licht selbst uns durch den beleuchteten Körper resp. seine Farbe sichtbar wird, war auch dem heil. Thomas bekannt, hinderte ihn aber nicht, seinen die Sache so schön verdeutlichenden Vergleich aufrecht zu erhalten. Lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquod corpus terminatur, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato: in quantum autem nihil nisi per lucem videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus (2 de Anim. comment. 67 sq.) dicit; et sic veritas prima est fidei objectum. De verit. q. 14, a. 8, ad 4. So, könnte man beifügen, wird auch die Offenbarung uns nur dadurch offenbar, daß sie irgend etwas offenbart. Das, was geoffenbart ist, ist aber durch die Offenbarung offenbar und Gegenstand des Glaubens.

2) Treffend antwortet demgemäß Gregor von Valentia auf den Einwand, daß es zum Glauben an die Offenbarung wieder einer anderen Offenbarung und so in infinitum bedürfe: Cui primo possumus respondere, non esse opus, ut in universum omne objectum, cui fides assentitur, sit revelatum; sed satis esse, ut sit revelatum, vel ipsa revelatio. Sicut non est necesse, ut omne objectum in quod potentia visiva refertur, sit lucidum; sed satis est, ut sit lucidum vel ipsa lux, quam etiam videmus. Disp. 1, q. 1, de obj. fid. punct. 2, ad 8.

wiß und einleuchtend sind, für wahr gehalten werden, so halten wir die einzelnen Glaubensartikel auf das Zeugniß Gottes hin, das Zeugniß Gottes aber um seiner selbst willen, deßhalb aber nicht willkürlich oder ohne objectiven Grund für wahr, sondern weil das Zeugniß Gottes durch sich selbst objectiv gewiß und über Alles glaubwürdig ist[1]).

Denn Gottes unbedingte Wahrhaftigkeit erheischt unbedingten Glauben; das Wort Gottes aber manifestirt sich selbst als göttliches durch alle jene göttlichen Thaten und Merkmale, wodurch Gott seine Gesandten und seine Kirche beglaubigt hat.

In so fern hat man mit Recht darauf aufmerksam gemacht[2]),

1) Ipsum testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis. *Thom.* de Verit. q. 14, a. 8, ad 16. Wenn das Zeugniß Gottes mit den Principien einer Beweisführung oder Conclusion verglichen wird, so ist damit nicht gesagt, daß etwa der Glaube an die Trinität formell oder auch nur virtuell auf dem Syllogismus beruhe: Was Gott geoffenbart hat, ist wahr; Gott hat die Trinität geoffenbart: also ist Gott dreifaltig. Vielmehr wird die Frage: *Utrum assensus fidei per discursum eliciatur?* von der Mehrzahl der Theologen verneint und gelehrt, daß der Assens des Glaubens nicht nur bezüglich der göttlichen Wahrhaftigkeit und der Offenbarung, der Prämissen des obigen Dilemma's, sondern bezüglich aller geglaubten Wahrheiten, als zu Aussprüchen der göttlichen Wahrheit, einfach und ohne solchen discursus erfolge. Jenen ganz richtigen Syllogismus macht die theologische Wissenschaft, nicht aber der einfache Glaube. *Gotti*, l. c. dub. 4, §. 2. *Suarez* l. c. disp. 6, sect. 4. Dagegen vertheidigt Lugo (l. c. disp. 7.) ausführlich die Meinung, daß der Glaubensassens nicht nur durch eine virtuale, sondern auch durch eine formelle Schlußfolgerung (discursus) geschehen könne und geschehe. Seine Auffassung des Verhältnisses des Glaubwürdigkeitsurtheils zum Glaubensassens (s. unten S. 632, Note 1) erheischte diese Voraussetzung.

2) So (unter Berufung auf das Wort Augustin's Ad Deograt. ep. 102, q. 6, nr. 33. „sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur, et sicut humano sermoni verba nova vel minus usitata moderate et decenter aspersa splendorem addunt, ita in factis mirabilibus aliquid significantibus quodammodo luculentior est divina eloquentia") *Franzelin:* Si consideretur fastigium divinae revelationis in Christo; imprimis tota vita Jesu Christi, miracula, mors, et prae ceteris resurrectio, electio paucorum rudium hominum ad conversionem generis humani, missio Spiritus Sancti spectata in evidentibus effectibus; tum tota historia humani generis et maxime historia populi Israel cum omnibus suis manifestationibus supernaturalibus ut praeparatio et paedagogia ad Christum, atque tota historia christiana subsequens ut effectus promanans ab ipso Christo; apostolica praedicatio, mirabilis religionis propagatio, media ad finem propositum omnia contraria iis, quibus homines utuntur, et quae humanitus spectata non tam ad obtinendum quam ad impediendum effectum viderentur idonea; effectus autem ex nulla humana causa ingens et universalis in humano genere, inter ferrum et ignem, inter tormentorum omnia genera,

daß Gott nicht nur durch Worte, sondern auch durch Thaten oder vielmehr durch die Eine große That, seine Offenbarung und Kirche, zu uns spricht und daß daher die Thatsachen der heiligen Geschichte und die Kirche mit allen Merkmalen ihrer Wahrheit und Göttlichkeit beides sind: Glaubwürdigkeitsbeweise, aus denen die Vernunft von der Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre sich auf dem Wege des Denkens überzeugen kann, und die Offenbarung selbst, in welcher Gott, die erste Wahrheit, als solche sich manifestirt und Glauben von uns fordert. Allein etwas ganz Anderes ist das lediglich auf der Einsicht der Vernunft beruhende Urtheil, daß Gott in seiner Offenbarung wahrhaftig und daß es aus triftigen Gründen glaubwürdig sei, daß die Lehre der katholischen Kirche wirklich von Gott geoffenbart ist; und etwas specifisch davon Verschiedenes ist der Glaubensassens, vermöge dessen wir an die göttliche Wahrheit der Offenbarung, in specie an Christus, den Urheber und Vollender unseres Glaubens, und an die Unfehlbarkeit der Kirche, als des Organes Christi in Verkündigung und Erklärung seiner Lehre, und in Folge dessen an die göttliche Wahrheit alles dessen glauben, was die Kirche in Christi Namen und als seine Lehre uns zu glauben vorstellt.

Jenes Urtheil ist lediglich ein Act der Vernunft, der Glaubensassens dagegen ist wesentlich vom Willen geboten. Jenes Urtheil gründet sich lediglich auf die Einsicht der Vernunft und hat daher auch keine andere und höhere Gewißheit, als die Gewißheit dieser menschlichen Einsicht; der Glaubensassens aber gründet sich einzig auf Gott, die erste Wahrheit, und daher ist mit ihm die dem göttlichen Wissen allein eigene absolute göttliche Gewißheit verbunden. Jenes vernünftige Urtheil der Glaubwürdigkeit übersteigt die natürlichen Kräfte des Menschen nicht; der Glaubensassens dagegen ist seiner wesentlichen Eigenthümlichkeit nach über jede erschaffene Kraft er-

---

quibus per tria saecula et amplius saevitum est, conversio omnium idearum ordinis theologici et moralis, commutatio totius vitae publicae et privatae, haecque omnia diu antea promissa et praedicta; non minus mirabilis totius institutionis conservatio per saeculorum decursum, omnibus aetatibus moraliter perpetua sanctitas et virtutum nuspiam extra hanc religionem cognitarum constans exercitium heroicum in multis, aestimatio in omnibus, charismata supernaturalia effectibus externis etiam sese manifestantia; haec inquam et his congenita alia multa simul spectata sunt totidem radii, quibus verbum propositum ut divinum resplendet et suam originem divinam manifestat. *De divina tradit. et script. Append.* p. 572.

haben und nur vermöge der specifisch übernatürlichen Glaubensgnade möglich und wirklich.

Die vernünftige Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes und der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und ihrer kirchlichen Proposition ist demnach nicht der Grund des Glaubensassenses, sondern nur eine Voraussetzung oder Bedingung desselben und zwar nicht unmittelbar, sondern vermittelst des *pius credulitatis affectus*[1]). Denn da der den Glaubensassens gebietende Willensact

1) Cardinal Lugo (l. c. disp. 1, sect. 6—8.) und an ihn sich anschließend Kleutgen (a. a. O. S. 519 ff.; vgl. auch Ripalda de fide disp. 3, sect. 4.) haben die Meinung aufgestellt, daß der Grund des Glaubens, nämlich die Wahrhaftigkeit Gottes und die Thatsache der Offenbarung resp. Kirche allerdings in natürlicher Weise erkannt, aber daß das dadurch zu Stande kommende Urtheil der Glaubwürdigkeit durch den Einfluß der übernatürlichen Gnade zu einer übernatürlichen Gewißheit erhoben und dadurch geeignet werde, Grund des übernatürlichen Glaubens zu sein. „Demzufolge," drückt Kleutgen die von ihm adoptirte Meinung Lugo's aus, „wäre die auf Gründe sich stützende Erkenntniß der Offenbarung und ihrer Untrüglichkeit nicht bloße Voraussetzung oder Bedingung, sondern auch Ursache des Glaubens. Sie wäre Bedingung, in so weit sie uns zu dem Urtheile bringt, daß es vernunft- und pflichtgemäß ist zu glauben; sie würde aber auch zu einer Ursache des Glaubens, weil die Vernunft, obgleich nur in Folge eines freien Entschlusses, dennoch im Lichte jener Erkenntniß der Offenbarung sich hingäbe." Um zu zeigen, daß auch nach dieser Theorie Gott nicht nur durch seine Gnade, sondern auch objectiv Grund des Glaubens sei, nicht etwas Erschaffenes, behauptet Kleutgen: „Um mit aller Wahrheit sagen zu können, daß wir Gott seiner selbst wegen glauben und die Offenbarung ihrer selbst wegen als eine göttliche anerkennen, wird nicht mehr erfordert, als daß wir die Gründe, weßhalb Gottes Wort untrüglich ist, in Gott und eben so die Gründe, weßhalb wir die christliche Offenbarung für untrüglich halten, in dieser selbst finden." Allein diese Theorie scheint uns weder genügend zu sein, um den übernatürlichen Charakter des Glaubens in seiner ganzen Integrität aufrecht zu erhalten, noch nothwendig, um den gefürchteten regressus in infinitum oder einen circulus vitiosus zu vermeiden oder um die vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit nach Gebühr geltend zu machen. Zur Begründung der übernatürlichen Glaubensgewißheit, die vor Allem dem Formalobject des Glaubens eigen sein muß, genügt, wie wir bereits S. 597, A. 1 sahen, keineswegs, daß das Urtheil der Glaubwürdigkeit in Kraft und unter dem Einflusse übernatürlicher Gnade zu Stande komme, vielmehr muß Gott auch der objective Grund des Glaubens sein. Allein dazu genügt nicht, daß die Gründe, aus welchen die Vernunft die Wahrhaftigkeit Gottes und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erschließt irgendwie unserer natürlichen Gotteserkenntniß und den Thatsachen der Offenbarung entnommen sind, sondern der Glaube muß sich auf Gott als die veritas prima eben in übernatürlicher Weise stützen, nämlich nicht so, wie Gott durch natürliches

nicht ein blinder, sondern wie ein frommer, auch ein vernünftiger Act ist, so hat er eine vernünftige Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes und der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche zu seiner Voraussetzung, wie wir dieses im folgenden Paragraphen näher betrachten werden, wo wir die Natur des Actes resp. Habitus des Glaubens und insbesondere des pius credulitatis affectus näher zergliedern.

Denken aus den Creaturen erschlossen und seine absolute Wahrhaftigkeit blos durch vernünftiges Denken erkannt und wie der göttliche Charakter der Offenbarung und ihrer kirchlichen Proposition durch die Vernunft aus äußeren Thatsachen gefolgert, sondern so, wie Gott als die in der Offenbarung sich manifestirende erste Wahrheit um ihrer selbst in Kraft der Glaubensgnade erfaßt wird. (Vgl. Schäzler, Neue Unters. üb. d. Dogma v. der Gnade, S. 523.) Es ist jene Theorie aber auch nicht nothwendig, um allen Interessen, die sie wahren will, vollkommen gerecht zu werden. Daß kein regressus in infinitum und kein circulus vitiosus eintritt, haben wir gesehen. Auch ist es einleuchtend, daß der vernünftigen Begründung des Glaubens durch die vernünftige Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes und der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche vollständig genügt ist, wenn wir mit der Darstellung der Mehrzahl der Theologen die vernünftige Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes und der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und Kirche nicht als einen integrirenden Bestandtheil des Glaubensgrundes, sondern nur als eine Voraussetzung des den Glaubensassens gebietenden Willensactes betrachten. Das Nähere, wie diese Erkenntniß auf diesen Willensact einwirkt, im folgenden Paragraphen. Vgl. Scheeben, Dogm. §. 42. *Denzinger*, Relig. Erk., B. 2, S. 496 ff. *Perrone*, der in s. Praelect. de virtut. fidei, spei et caritat, cap. IV. de objecto formali fidei einfach die These an die Spitze stellt: Objectum formale fidei est auctoritas Dei revelantis; argumenta vero seu motiva credibilitatis constituunt praeambulum aut conditionem ad formale objectum habendum. Für unsere Auffassung scheint auch die Fassung des Vatic. decr. de fide cap. 3 zu sprechen. Nachdem dasselbe alinea 1 vom Glaubensassens gesagt, daß er zu seinem Grunde die auctoritas ipsius Dei revelantis hat, fügt es alinea 2 bei: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta. Wenn wir aber den Glaubensgrund einzig in die Autorität und Wahrhaftigkeit Gottes auch bezüglich des objectum formale fidei setzen, so leugnen wir selbstverständlich nicht, daß der Glaube von der Einsicht in die Glaubwürdigkeit begleitet sei, noch behaupten wir, daß man, um zu glauben, förmlich von dieser Einsicht absehen müsse. Im Gegentheil ist mit dem Glauben, wenigstens bei jedem vernünftigen Erwachsenen, diese Einsicht mehr oder weniger verbunden, nur gehört sie nicht zum Glaubensgrunde selbst.

§. 59.

Von dem Acte des Glaubens.

I. Die Vernunft wird zum Glaubensassense nicht durch ihre eigene Einsicht[1]), sondern durch den diesen Assens gebietenden freien Willensact *(pius credulitatis* oder *credendi affectus)* bestimmt. Es ist daher der Glaube ein freiwilliger Act nicht nur wie alle in der freien Gewalt des Menschen stehenden, namentlich auch die intellectualen Thätigkeiten, seiner Bethätigung nach *(quoad exercitium)*, sondern auch seiner eigenthümlichen Natur und Wesenheit nach *(quoad specificationem)*.

Es ist demnach ein wesentlicher Unterschied zwischen der Freiheit und folglich dem sittlichen Werthe, welche essentiell dem Glauben als solchem eigen sind, und der Freiheit und dem sittlichen Werthe, welche accidentell und in einer gewissen Beziehung auch mit dem Wissen verbunden sein können, in so fern nämlich der Wille den Intellect als bewegende Ursache zur Setzung seiner Thätigkeiten bewegt. Im natürlichen Wissen, wie im übernatürlichen Schauen, wird nämlich die Vernunft durch ihre Erkenntniß selbst zum Fürwahrhalten bestimmt. Was die Vernunft, sei es durch ihre natürliche Kraft, sei es durch das Licht der Glorie, als wahr einsieht oder schaut, sei es unmittelbar, wie das unmittelbar Evidente, sei es mittelbar durch concludente Schlußfolgerungen, das hält sie nothwendig für wahr und sie kann es nicht für nicht wahr halten. Daher hat der freie Wille über dieses auf eigener Einsicht beruhende Fürwahrhalten der Vernunft keine Gewalt und in so fern hat auch das Erkennen und das damit verbundene nothwendige Fürwahrhalten keinen sittlichen Werth. Daher ist das Wissen nicht eine Tugend im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Vollkommenheit des Intellectes und nur in diesem weiteren Sinne kann das Wissen eine virtus genannt werden. Freiwillig und deßhalb von sittlichem Werthe ist nicht das Wissen an sich, sondern das sind nur die vom freien Willen abhängigen Thätigkeiten, welche zum Wissen führen. Diese Thätigkeiten fallen daher auch in das Bereich der sittlichen Verpflichtung. In so fern hat allerdings der freie Wille auf das Erkennen und Wissen einen unermeßlichen Einfluß. Denn nach der Wahrheit zu forschen oder nicht zu forschen, zu denken oder nicht zu denken, mit Redlichkeit oder sophistisch zu denken, eifrig oder nachlässig zu forschen, dahin oder dorthin die Aufmerk-

1) Weder eine natürliche, unmittelbare oder mittelbare, wie beim natürlichen Wissen, noch eine übernatürliche, wie beim seligen Schauen.

samkeit zu richten, mit diesem oder jenem sich zu beschäftigen, der Sache auf den Grund zu gehen oder mit bloßem Scheine sich zu begnügen und sich so selbst zu täuschen: das Alles hängt vom freien Willen ab, und ist es die erste unter allen natürlichen Pflichten des Menschen, mit Eifer und Redlichkeit nach jenen Wahrheiten zu forschen, von deren Erkenntniß die Erreichung der menschlichen Bestimmung abhängig ist. Daher ist auch der Mensch für selbstverschuldete Unwissenheit und selbstverschuldeten Irrthum sittlich verantwortlich. Dagegen ist das Fürwahrhalten einer wirklich erkannten Wahrheit nothwendig und nicht vom freien Willen abhängig.

Ganz anders ist es mit dem Glauben. Zum gläubigen Fürwahrhalten wird die Vernunft nicht, wie beim Wissen, mit Nothwendigkeit durch das Object des Glaubens, das materiale und formale, sondern durch den freien Willen bestimmt. Im Glauben stimme ich dem göttlichen Zeugnisse frei bei, d. h. weil ich will, obwohl ich ihm auch nicht zustimmen könnte, wenn ich wollte, und deßhalb ist der Glaube als solcher ein freier Act und begründet ein Verdienst, wie das Nichtglauben eine Schuld. Die Seligen, welche Gott, die erste Wahrheit, schauen, stimmen derselben mit Nothwendigkeit, nicht mit Wahlfreiheit zu; im Glauben aber können und müssen wir derselben veritas prima, weil wir sie nicht schauen und somit nicht durch ihre Erkenntniß selbst zum Assense bestimmt werden, aus freier Wahl zustimmen.

In so fern der Vernunft im Glauben die eigene volle Einsicht fehlt und sie, um den Glaubensassens zu setzen, eines Actes des freien Willens bedarf, ist der Glaube unvollkommener, als das Wissen und das selige Schauen[1]); in so fern dagegen der Glaube

1) In so fern hat der Glaube, wie die Scholastiker nach Aristoteles öfters sagen, eine Aehnlichkeit mit der Meinung und steht zwischen dieser und dem Wissen in der Mitte. Quidam . . . actus intellectus habent . . . cogitationem informem absque firma assensione; sive in neutram partem declinent. sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tententur (al. tenentur) aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus iste qui est *credere*, habet firmam adhaesionem ad unam partem: in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem; in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante. *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 1, c. Auf das Bedürfniß, die Vernunft zum entschiedenen Assens zu bestimmen, welche nicht durch die Evidenz des Gegenstandes selbst, wie beim Wissen, hervorgebracht wird, gründet Thomas zunächst die Nothwendigkeit des credendi affectus und des Glaubens überhaupt. Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 1, a. 4 f. oben S. 605, Note 1.

durch diese seine Freiwilligkeit ein Tugendact und (beim übernatürlichen Glauben auf Grund der göttlichen Gnade) die eigene That des Menschen ist, ist er von unvergleichlich höherem Werthe als das Wissen und verleihet selbst der seligen Anschauung die ihre Seligkeit vollendende Würde des Verdienstes.

Dieser Werth des Glaubens hat selbstverständlich, wie alle Tugenden, in der Freiheit des pius credulitatis affectus seine Voraussetzung, seinen Grund aber in der ihm eigenthümlichen Güte.

Sowohl die Freiheit, als die innere Güte des pius credulitatis affectus haben wir nun näher zu betrachten.

II. Es sind drei Punkte hervorzuheben: daß der Glaube wesentlich A. ein freier, B. ein guter, C. ein übernatürlicher Act ist.

A. Der den Assens der Vernunft gebietende Willensact ist innerlich frei, d. h. mit freier Wahl gesetzt, während man ihn auch nicht setzen könnte, und zwar gilt dieses positiv und von jedem Glaubensacte ohne Ausnahme.

Falsch ist mithin die Lehre, welche bereits einigen Aelteren vorgeworfen wird[1]), aber in der neueren Zeit besonders von Hermes vorgetragen wurde, daß der Glaube, in so fern er ein Fürwahrhalten der Offenbarung und der geoffenbarten Wahrheit ist, ein durch die Beweisgründe für die Offenbarung und die Unfehlbarkeit der Kirche abgenöthigtes und somit nothwendiges Fürwahrhalten (der Hermesische Erkenntnißglaube[2]) und nur als s. g. Herzensglaube, d. h. als lebendiger Glaube, als die liebende Hingabe an den geglaubten Gott und die Liebe und Befolgung der geglaubten Wahrheit, frei und tugendhaft sei: eine Lehre, welche, wie wir gesehen haben, von der Kirche förmlich verworfen ist[3]).

Falsch und zu meiden sind aber auch jene Meinungen, welche die actuale und positive Freiheit eines jeden einzelnen Glaubensactes irgendwie beeinträchtigen; namentlich die Meinung,

---

1) Cf. Lugo de fide, disp. 10, sect. 1.

2) Es genügt also durchaus nicht, die Freiheit des Glaubens nur darin zu setzen, daß es in der Freiheit des Willens steht, die Glaubwürdigkeitsgründe gehörig in Erwägung zu ziehen oder nicht. Auch die vollkommenste Erkenntniß der Glaubwürdigkeitsgründe macht den Glauben nicht nothwendig und auch die unvollkommenste macht ihn nicht unmöglich; Glaube oder Unglaube hängen nur vom freien Willen ab und sind freie Acte. Cf. *Lugo* l. c. (ed. Fourn. p. t. 1, p. 338.).

3) Vgl. oben S. 563, Note 2 u. 564, Note 1.

daß die Freiheit des Glaubensactes nicht eine positive und actuale, sondern nur eine negative sei, nämlich lediglich darin bestehe, daß man den Glaubensact nicht hindere, mag man nun dieses allgemein, oder nur bezüglich Derer behaupten, welche den Glauben als Habitus bereits besitzen[1]). Nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit geht jeder neue Glaubensact aus seinem Habitus durch einen mit actueller Gnade gesetzten freien Willensact hervor.

B. Der den Glaubensassens gebietende Wille und dadurch der Glaube selbst ist gut oder tugendhaft, wie umgekehrt, der genügend glaubwürdig proponirten Wahrheit den Glauben zu versagen, sittlich böse und verwerflich ist.

1. Schon auf dem rein natürlichen Gebiete wirkt der Wille in verschiedener Weise nach den Gesetzen der gesunden Vernunft und der natürlichen Moral auf die Zustimmung der Vernunft ein.

Wenn eine Wahrheit zwar nicht zu einer die Vernunft zur Zustimmung unwiderstehlich nöthigenden Evidenz, aber zu einer solchen Gewißheit gebracht ist, daß keine vernünftigen Zweifel mehr möglich, so verlangt die gesunde Vernunft, daß der Wille fernerem unvernünftigem Zweifeln und Grübeln des Verstandes ein Ende mache und denselben zu einem entschiedenen Fürwahrhalten bestimme. So muß man bezüglich aller dem historischen Gebiete und dem Gebiete des praktischen Handelns und Urtheilens angehörigen Wahrheiten immer, aber oft auch auf dem Gebiete der s. g. exacten Erfahrungswissenschaften und der Philosophie verfahren, wenn man nicht einem heillosen Skepticismus verfallen und in zahllosen Fällen nicht blos jeden Fortschritt der Erkenntniß, sondern auch das sittliche Handeln und gesellschaftliche Leben unmöglich machen will.

Diese vernünftige und sittliche Mitwirkung des Willens zur Bildung entschiedener Ueberzeugungen, welche vom Richter, vom Geschichtsforscher und von jedem Menschen in den wichtigsten Angelegenheiten stets geübt wird und werden muß, berührt noch nicht das Gebiet des eigentlichen natürlichen Glaubens, nämlich jenes Fürwahrhaltens, das nicht blos auf der Schätzung von Wahrheits- und Glaubwürdigkeitsgründen, sondern auf

---

1) Vgl. *Lugo* l. c. p. 337. Auf dasselbe mag auch die von Lugo angeführte Meinung hinauslaufen, daß ein freier Willensact nur zu dem ersten, nicht aber zu den weiteren Glaubensacten nothwendig sei. S. auch *Suarez* l. c. disp. 6, sect. 6.

einem in höheren sittlichen Motiven wurzelnden Vertrauen zu einer Autorität beruht.

Solche höhere Autoritäten anzuerkennen und ihnen freiwillig ein Vertrauen zu schenken, das sich über die bloße verständige Schätzung der für sie sprechenden Glaubwürdigkeitsgründe erhebt, und auf Grund dieses Vertrauens ihnen zu glauben[1]), ist gleichfalls ein Gebot der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit und beruhen die wichtigsten und heiligsten Lebensverhältnisse auf diesem Vertrauen und Glauben[2]). So schenkt ein Freund dem

1) Auf diese Analogie und Nothwendigkeit des natürlichen Glaubens auf allen Gebieten des menschlichen Lebens haben die Apologeten des Glaubens stets hingewiesen. So namentlich auch Augustin in seinem herrlichen Büchlein: *De utilitate credendi.* Auch die Analogie des Schülers, der nur dadurch zum Wissen gelangen kann, daß er dem Lehrer glaubt, wird vielfach, namentlich auch von Augustin, angeführt. Letztere Analogie ist unbedingt zutreffend in so fern der Glaube die Voraussetzung des theologischen Wissens ist. Zu einem puren und vollkommenen Wissen führt dagegen der Glaube in diesem Leben nicht, wohl aber ist das jedes Wissen übertreffende selige Schauen der Lohn des Glaubens.

2) Quaero enim, si quod nescitur credendum non est, quomodo serviant parentibus liberi, eosque mutua pietate diligant, quos parentes suos esse non credunt? Non enim ratione ullo pacto sciri potest: sed interposita matris auctoritate de patre creditur; de ipsa vero matre plerumque nec matri, sed obstetricibus, nutricibus, famulis. Nam cui furari filius potest, aliusque supponi, nonne potest decepta decipere? Credimus tamen, et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur. Quis enim non videat, pietatem, nisi ita sit, sanctissimum generis humani vinculum, superbissimo scelere violari? *Aug.* de util. cred. c. 12, nr. 26. In demselben Kapitel zeigt Augustin auch, daß es namentlich in Sachen der Religion schon nach der natürlichen Vernunft geboten sei, daß die Unwissenden und Unvollkommenen den Weisen und Frommen glauben. Daraus schließt er, daß Jene von vornherein am allerwenigsten zu hören sind, die jeden Einzelnen, er sei thöricht oder weise, fromm oder unfromm, tugendhaft oder lasterhaft, in Sachen der Religion an seine eigene Vernunft (oder gar an sein Gefühl oder Gutdünken) verweisen. Cum de religione, id est, cum de colendo atque intelligendo Deo agitur, ii minus sequendi sunt, qui nos credere vetant, rationem promptissime pollicentes. Nam nemini dubium est, omnes homines aut stultos aut sapientes esse. Nunc autem sapientes voco non cordatos aut ingeniosos homines, sed eos, quibus inest, quanta inesse homini potest, ipsius hominis Deique firmissime percepta cognitio, atque huic cognitioni vita moresque congruentes (welch' überwältigendes menschliches argumentum ad hominem dieses für den Katholiken enthält, der sich dem Glauben der Heiligen und heiligen Lehrer anschließt, springt von selbst in die Augen): caeteros autem, cujuscunque modi artibus inertiisque affecti sint, qualibet vita probandi sive improbandi, stultorum in numero deputaverim.

Freunde, das Kind dem Vater ein rückhaltloses Vertrauen und in Folge davon einen Glauben, der sich über die bloßen Verstandesgründe, welche für die Glaubwürdigkeit des Freundes oder Vaters sprechen, nicht nur dem Grade, sondern auch der Art des Fürwahrhaltens nach hoch erhebt. Es hat nämlich dieser auf Pietät und Hochachtung beruhende Glaube, nicht nur in so fern im freien Willen seinen Grund, als derselbe unvernünftigen und unberechtigten Zweifeln und Schwankungen des Verstandes ein Ende macht, sondern auch und vor Allem, weil er der Vernunft aus jenen sittlichen Beweggründen der Pietät und Hochachtung gebietet, der Person und in Folge dessen dem Worte des Vaters, des Freundes, des Vorgesetzten Glauben zu schenken. Daher ist es schon auf dem Gebiete des natürlichen Glaubens, wie wir bereits sahen, nicht wahr, daß der Wille (vernünftiger und sittlicher Weise) nicht die Vernunft zu einer gewisseren und festeren Zustimmung, als die bloßen Verstandesgründe hervorbringen, bestimmen könne[1]).

Alles bisher Gesagte gilt nun, gleichfalls noch lediglich vom natürlichen Standpunkte aus, auch bezüglich einer genügend beglaubigten göttlichen Offenbarung und ihrer kirchlichen Bezeugung in eminenter Weise.

Schon die bloße Vernunft nämlich sieht ein, daß es vernünftig ist, Gott, der höchsten Wahrheit, Glauben zu schenken, wenn er sich geoffenbart hat, und das natürliche Sittengesetz gebietet es

---

Quae cum ita sint, quis mediocriter intelligens non plane viderit stultis utilius atque salubrius esse praeceptis obtemperare sapientium, quam suo judicio vitam degere? Er schließt hieraus, daß der Unweise sündi :, wenn er, zumal in Sachen der Religion, dem Weisen nicht folge. In dieser Sinne sagt er: Stultus ergo omnis peccat, nisi in iis factis in quibus sapienti obtemperaverit: a recta enim ratione talia facta proficiscuntur, nec, ut ita dicam dominus sui facti stultus examinandus est, cum est tanquam instrumentum ministeriumque sapientis. Quare, si omnibus hominibus non peccare, quam peccare melius est; melius profecto stulti omnes viverent, si servi possent esse sapientium. l. c. nr. 27. Das gilt freilich Menschen gegenüber nur mit Beschränkung, unbedingt und unbeschränkt aber Gott gegenüber, wenn er sich würdigt, der Lehrer der Menschen zu werden, die ihm gegenüber alle wie thörichte Kinder sind. Im weiteren Verlaufe folgert dann Augustin daraus eben so bündig als glänzend, daß die göttliche Offenbarung und die Einsetzung einer sie bewahrenden Autorität s. z. s. unendlich congruent und die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche, die allein factisch diese Autorität übt und allein vollgiltige Beweise ihrer göttlichen Einsetzung besitzt, s. z. s. unendlich glaubwürdig ist, woraus sich die vernünftige Glaubenspflicht von selbst ergibt. Vgl. oben S. 305 ff. — 1) S. oben S. 546 u. 547.

als strenge und erste Pflicht des vernünftigen Geschöpfes gegen die höchste Vernunft und Majestät.

Wenn nun das katholische Christenthum mit solchen Zeichen seiner Wahrheit und seines göttlichen Ursprungs, wie ihm eigen sind, dem Menschen als Offenbarung und Gebot Gottes Glaube heischend entgegentritt, so ist es eine evidente Pflicht gegen Gott, gegen die Gesellschaft und gegen das eigene Seelenheil, wenn man bisher ohne eigene Schuld noch nicht den Glauben besaß, die Glaubwürdigkeit eines solchen Anspruchs mit Redlichkeit, Wahrheitsliebe und Achtung zu prüfen.

Wenn sich nun bei solcher Prüfung herausstellt, daß so viele und große Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des katholischen Christenthums sprechen, daß daraus bezüglich der Thatsache der Offenbarung und Kirche eine vernünftige und moralische Gewißheit hervorgeht, so gebieten schon die natürliche Vernunft und Moral dem Willen, allen Zweifeln und Schwankungen des Verstandes ein Ende zu machen und denselben zum Urtheile zu bestimmen, diese Thatsache sei moralisch gewiß, woraus dann sofort mit vernünftiger Evidenz das Urtheil sich ergibt, daß es möglich, vernünftig und sittlich geboten sei zu glauben. Dieses Glaubwürdigkeitsurtheil ist eine Vorbedingung des Glaubens, aber noch nicht selbst Glaube, nicht nur kein übernatürlicher, sondern auch noch nicht ein natürlicher.

Dieser tritt selbst innerhalb der bloßen Natur erst dann ein, wenn der Wille die Vernunft bestimmt, Gott und seiner Offenbarung mit jener die Schätzung und Gewißheit des Glaubwürdigkeitsurtheils übersteigenden rückhaltlosen Hingabe zuzustimmen, welche die unendliche Wahrhaftigkeit und höchste Majestät Gottes für sich in Anspruch nehmen kann und in Anspruch nehmen muß.

Denn, daß „der Mensch von Gott als seinem Schöpfer und Herrn mit seinem ganzen Wesen abhängig und die erschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit gänzlich unterworfen" und daß deßhalb jedes vernünftige Geschöpf „verpflichtet ist, Gott, wenn er etwas offenbart, vollen Gehorsam des Verstandes und Willens durch den Glauben zu leisten[1]," das ist eine schon der Vernunft einleuchtende Wahrheit. Deßgleichen übersteigt es an sich die Kraft des natürlichen Willens nicht, auf Grund dieser Einsicht der Vernunft einen solchen der natürlichen Hochachtung und

1) *Vatic. decr.* de fide cath., cap. 3, alin. 1.

Pietät gegen Gott entsprechenden Glauben zu gebieten. Ein solcher nur jener natürlichen Einsicht und dieser natürlichen Kraft entspringende Glaube könnte auch ohne Zweifel *in so fern* ein *göttlicher* Glaube im Gegensatze zu einem menschlichen Glauben genannt werden, als er sich nicht auf eine *menschliche*, sondern auf die *göttliche Autorität* stützt und mit einer, dieser durch die Vernunft erkannten göttlichen Autorität irgendwie entsprechenden, jedoch nur natürlichen *Pietät* und *Werthschätzung* verbunden ist. Allein ein *übernatürlicher* und *in diesem Sinne göttlicher Glaube* ist das noch nicht[1]). Der übernatürlich göttliche Glaube ist nämlich sowohl dem Assense der Vernunft, als dem Consense des Willens oder dem pius credulitatis affectus nach

C. ein *übernatürlicher Act*. Daß der Glaube auf die göttliche Offenbarung sich stütze, das, sagt der heil. *Thomas*[2]),

---

1) Daß ein solcher natürlicher Glaube an die göttliche Autorität nicht blos möglich, sondern unter Umständen auch wirklich ist, ergibt sich namentlich daraus, daß in Dem, der z. B. durch förmliche Häresie die Glaubensgnade verloren, dennoch oft ein gewisser Glaube an geoffenbarte Wahrheiten wegen der göttlichen Autorität fortbesteht, der also nur ein rein natürliches Fürwahrhalten und in so fern nicht fides, sondern opinio ist, sich aber dennoch auf ein blos natürliches Vertrauen zur göttlichen Autorität stützt. Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 5, a. 3. Wenn hier der heil. Thomas den Grund, weßhalb der Häretiker die von ihm festgehaltenen Glaubensartikel non eodem modo tenet sicut fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei, folgendermaßen angibt: Cujus ratio est, quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicunque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei: sed ea quae sunt fidei alio modo tenet, quam per fidem — so ist unter diesem alius modus sicherlich auch der dem Häritker noch mögliche blos natürliche Glaube begriffen, der sich auf die nur in menschlicher Weise, d. h. auf Grund menschlicher Einsicht und rein natürlicher Willensentscheidung, für wahr gehaltene göttliche Offenbarung stützt.

2) Ad fidem duo requiruntur quorum unum est, ut homini credibilia proponantur. . . . Aliud autem, quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei, excedunt rationem humanam (das gilt auch von den materialiter nicht geheimnißvollen Glaubenswahrheiten ihrem Formalprincip nach. S. oben S. 594 ff.) unde non cadunt in

gaben auch die Pelagianer zu; aber das genügt nicht. Wir müssen vielmehr nach katholischer Lehre bekennen, daß jene Zustimmung zur veritas prima, welche das Wesen des christlichen Glaubens ausmacht, in seiner Totalität, also namentlich auch dem pius credulitatis affectus nach, ein Werk der göttlichen Gnade und im strengen und eigentlichen Sinne übernatürlich ist.

Daß der pius credulitatis affectus nur in Kraft der Gnade möglich und wesentlich übernatürlich ist, haben wir oben als ein von der Kirche schon den Semipelagianern gegenüber erklärtes Dogma nachgewiesen. Dort haben wir auch bereits gesehen, daß, wie der Assens der Vernunft, so auch der zu diesem Assens die Vernunft bestimmende fromme Affect des Willens nicht etwa nur *secundum modum*, sondern auch *secundum substantiam* übernatürlich und daher dazu nicht etwa nur gratia *medicinalis* moralisch, sondern gratia *elevans* physisch nothwendig ist. Die tiefere Erklärung und Begründung dieses Lehrpunktes wird in der Lehre von

---

cognitionem hominis, nisi Deo revelante. . . . . Quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari duplex causa, una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum; vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem quidam credunt, et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. — Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis; et propter hoc dicebant quod initium fidei est ex nobis, in quantum scilicet ex nobis est, quod parati sumus ad assentiendum his quae sunt fidei, sed consummatio fidei est a Deo, per quem nobis proponuntur ea quae credere debemus. — Sed hoc falsum est, quia cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam. *S. Th.* 2. 2. q. 6, a. 1 c. Diese Stelle erschöpft mit wunderbarer Kürze und Präcision unseren ganzen Lehrpunkt. Daß der heil. Thomas, wenn er in dem letzten Satze von dem assensus, qui est principalis actus fidei, redet, nicht lediglich den Assens der Vernunft als Werk der Gnade bezeichnet, sondern auch den Act des Willens mitbegreift, ergibt sich nicht nur klar aus dem Vorhergehenden, sondern auch aus der Antwort auf die 3. object., „daß der Glaube Werk des Willens sei und daher lediglich durch den Willen erworben werden könne," wie Augustin (de praed. SS. c. 5 i. f.) sage: fides consistit in credentium voluntate. Die Antwort ist einfach: Credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam, ut supra dictum est in corp. et quaestione 2, art. 3.

der Gnade und Rechtfertigung gegeben werden. Hier möge Folgendes genügen.

Wir haben gesehen, daß schon die natürliche Vernunft fähig ist, einzusehen, daß einer beglaubigten göttlichen Offenbarung Glaube gebührt und daß schon der natürliche Wille im Stande ist, auf Grund dieser Erkenntniß aus *natürlicher* Achtung und Pietät gegen Gott der Vernunft einen Assens zu gebieten, der stärker ist, als die bloße Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe mit sich bringt.

Schon diese ihrem Wesen nach natürliche und deßhalb an sich die natürliche Geistes- und Willenskraft nicht übersteigende Zustimmung ist für den Menschen, wie er wirklich ist, mit solchen *Schwierigkeiten*[1]) verbunden, daß ihm, um dabei nicht mannigfach zu deficiren, eine Unterstützung durch die göttliche Gnade *moralisch nothwendig* ist. Eine solche Gnade, welche die natürliche Kraft nur zu Dem unterstützt, was ihr *an sich* und *physisch* möglich ist, pflegt man *auxilium* oder *gratia medicinalis*, *secundum modum* (tantum) *supernaturalis*, auch gratia *entitativa* zu nennen, im Unterschied von jener Gnade, welche die menschliche Kraft über sich selbst erhebt und zu Acten befähigt, zu denen sie an sich keine active Potenz, sondern nur die passive Empfänglichkeit oder die potentia obedientialis besitzt, welche Gnade man daher gratia *elevans*, gratia *secundum substantiam supernaturalis* nennt.

Es ist nun katholisches Dogma, daß zur Setzung des Assenses der Vernunft und des frommen Affectes des Willens nicht blos entitative Gnade moralisch, sondern eine substantial übernatürliche Gnade der Erhebung absolut und physisch nothwendig ist.

---

1) Erschwert ja die Schwäche und Verderbniß des gefallenen Menschen schon die natürliche Gotteserkenntniß. Von der Sinnlichkeit niedergedrückt, fällt dem Menschen nicht blos die Einsicht in die übersinnlichen Dinge schwer, sondern er ist auch mit einer traurigen Schwäche behaftet, die ihn zum Zweifel selbst an Dem, was er einsieht, verleitet und ihn hindert, der natürlichen übersinnlichen Wahrheit entschieden und freudig beizustimmen und durch einen vernünftigen und hochherzigen Willensentschluß den Schwankungen des Verstandes ein Ziel zu setzen. Das gilt noch mehr da, wo es sich um den übernatürlichen Inhalt des Christenthums handelt, dessen Wahrheiten so geheimnißvoll und erhaben, dessen Gebote und Anforderungen so ideal und übernatürlich, so umfassend und unbedingt sind, und in so grossem Gegensatze zum irdischen Sinne, zum Stolze und zur Sinnlichkeit stehen. Das oft gehörte, aber unwahre Wort: Ich glaubte gern, aber ich kann nicht glauben, ist nur der Ausdruck dieser armseligen Mischung von Schwäche und Frevelhaftigkeit im Herzen des gefallenen Menschen.

Worin besteht aber das Uebernatürliche am Assens der Vernunft und dem Affecte des Willens, das die Natur aus sich nicht vermag und das ihr erst durch die Gnade ermöglicht wird? Wir haben oben (S. 569) bereits darauf aufmerksam gemacht, daß es etwas Geheimnißvolles, der natürlichen Erkenntniß Verborgenes, auch nicht in übernatürlicher Weise Geschautes und nur durch den Glauben für uns gewiß und erfaßbar ist.

Da dem Menschen nur jene Erkenntniß natürlich ist, die er durch die natürlichen Kräfte seiner Sinne und seiner Vernunft aus den Creaturen schöpfen kann, so ist eine Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß, wie sie in ihrer Vollendung in der Glorie, in ihrem verhüllten Keime aber im Dunkel des Glaubens uns verliehen ist, etwas schlechthin Uebernatürliches. Im Glaubensassense übersteigt daher die Vernunft all' ihre eigene Kraft, indem sie, allerdings nicht schauend, sondern ohne zu schauen glaubend, der sich offenbarenden göttlichen Vernunft sich unterwirft und zustimmt und dadurch am göttlichen Wissen Theil nimmt[1]), und zwar nicht in der Weise, wie es durch einen blos natürlichen Glauben an die Offenbarung lediglich in Kraft des eigenen menschlichen Verstandes und Willens möglich ist[2]), sondern in Kraft einer realen und übernatürlichen Vereinigung der menschlichen Vernunft mit Gott der höchsten Wahrheit, welche eben von Gott selbst durch die Glaubensgnade unter freier Zustimmung des Menschen bewirkt wird und kraft welcher die gläubige Vernunft, nicht auf menschliche Gründe und menschlichen Willen gestützt, sondern einzig auf Grund Gottes, der ersten Wahrheit selbst, mit göttlicher Gewißheit die geoffenbarte Wahrheit für wahr hält.

Da aber der Assens der Vernunft aus dem ihm gebietenden Willensacte wie aus seiner Wurzel hervorgeht, so muß auch dieser fromme Willensaffect secundum substantiam übernatürlich sein; denn unmöglich kann irgendwie Uebernatürliches durch Natür-

---

1) Oportet quod fides, quae virtus (scil. theologica) ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. *S. Thom.* De verit. q. 14, a. 8, c.

2) Von einem solchen blos natürlichen Glauben, wie er dem formalen Häretiker eigen, wenn er geoffenbarte Wahrheiten als geoffenbarte für wahr hält, sagt der heil. Thomas: Alios fidei articulos, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet fidelis, scilicet simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei, sed tenet ea, quae sunt fidei proprio judicio et voluntate. *S. Th.* 2. 2. q. 5, a. 3, ad 1.

liches hervorgebracht werden. Gerade darin bestund der Irrthum der Semipelagianer, daß sie meinten, der übernatürliche Glaube könne in einem blos natürlichen Willensacte seinen Anfang und seine Wurzel haben. Aber nicht durch einen natürlichen, sondern nur durch einen von der Gnade übernatürlich verklärten Willensact kann die Vernunft, wie auf übernatürlichen Flügeln, sich zu jenem Glaubensassense erheben, in welchem sie mit der göttlichen Wahrheit selbst sich vereinigt, um in ihr und in ihr allein zu ruhen.

Wenn man aber weiter fragt, worin die Supernaturalität dieses frommen Willensactes besteht, so werden wir wohl am richtigsten es fassen, wenn wir sagen, sie bestehe in einem von der übernatürlichen Gnade angeregten und getragenen Acte übernatürlicher Pietät, kraft dessen der Wille der Vernunft gebietet, sich der sich offenbarenden höchsten Wahrheit zu unterwerfen[1]) und ihr allein und über Alles anzuhängen, weil es so gut und nothwendig ist[2]), um zu den übernatürlichen Gütern, welche der Glaube verheißt, also zur seligen Anschauung Gottes als unserem übernatürlichen Endziel zu gelangen.

Das drückt auch ohne Zweifel das Wort: *pius credulitatis* oder *credendi affectus* aus. Denn nach kirchlichem Sprachgebrauche drückt das Wort: *pius* das Uebernatürliche, das zum übernatürlichen Heile dienende[3]), aber auch die mit Vertrauen und Liebe verbundene Hochachtung und die daraus entspringende Folgsamkeit und Ergebenheit gegen eine höhere Autorität, namentlich der Kinder gegen die Eltern aus. Diese Pietät gebührt aber *per eminentiam* Gott[4]), dem Ursprung und Vorbild aller Vaterschaft†).

---

1) In captivitatem redigentes intellectum in obsequium Christi. *2 Cor.* 10, 5.

2) Mihi adhaerere Deo bonum est — Ps. 72, 28 — kann man auch hier anwenden.

3) Z. B. Actus quae ad pietatem pertinent. Vgl. die Gnadenlehre.

4) In einer abgeleiteten Bedeutung wird *pietas* auch dem Höheren und Gott selbst zugeschrieben, wo es dann so viel als die väterliche Güte und Treue bezeichnet. Ueber diesen verschiedenen Sprachgebrauch sagt Augustin: Pietas quoque proprie Dei cultus intelligi solet, quam Graeci εὐσέβειαν (cf. *Aug. Enchir.* c. 2.) vocant. Haec autem et erga parentes officiose haberi dicitur. More autem vulgi hoc nomen etiam in operibus misericordiae frequentatur: quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius (*2 Paral.* 30, 9. *Eccli.* 2, 13. *Judith* 7, 20.) *Civ.*

Seiner Natur nach ist also der zum Glaubensassens bestimmende Willensact ein Act der Pietät gegen Gott. Nun ist,

---

Dei l. 10, c. 1, nr. 3. Die Pietät gegen Gott wird vorzugsweise durch das Wort *religio* bezeichnet, während das Wort *pietas* im profanen Sprachgebrauch von der Pietät gegen Eltern und Vorgesetzte gebraucht wird, wie Cicero sagt: Pietas est, per quam sanguine junctis, patriaeque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. Thomas erklärt dieses folgendermaßen näher: Homo efficitur diversimode aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis susceptа. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis principium primum; secundario vero nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. *S. Th.* 2. 2. q. 101, a. 1. Wie die Pietät gegen Gott oder die Religion, so ist auch die Pietät gegen Eltern und Vaterland eine Species der Cardinaltugend der Gerechtigkeit. l. c. a. 3. cf. oben S. 18, Note. Halten wir diesen Begriff der Pietät im weiteren Sinne fest, so ist klar, daß die Pietät gebietet, Gott, unserem Schöpfer, Herrn und Vater Glauben zu schenken: denn nichts ist so sehr Pflicht dieser Pietät, als Gott zu gehorchen, wenn er Glauben gebietet und ihm als der höchsten Wahrheit zuzustimmen, wenn er zu uns redet. Ja die Pietät gegen Gott fordert, Gottes absolute Wahrhaftigkeit vorauszusetzen, wenn man sie auch nicht begriffe. Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium, etiamsi causa lateat, cur ita sit, sagt Augustin, de lib. arb. l. 1, c. 2, nr. 5. Diese den Glauben gebietende Pietät ist, wie einleuchtet, eine praktische Bethätigung jener unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott, welche das Vaticanum als den tiefsten Grund des Glaubensgehorsams bezeichnet. In der göttlichen Autorität liegt somit der objective Grund dieses pietätvollen Gehorsams. Aus Pietät gegen Gottes Autorität oder aus Gottesfurcht gebietet der Wille der Vernunft den Glaubensassens. In so fern ist der den Glauben gebietende Willensact Gehorsam im weiteren Sinne (im Unterschied von der speciellen Tugend des Gehorsams). Andere, z. B. Gregor von Valentia, bezeichnen den Glaubensaffect als einen Act der Tugend der *studiositas*, des Strebens nach Erkenntniß (S Th. 2. 2. q. 167, a. 1.). Allein man kann sehr eifrig nach Erkenntniß streben und forschen und doch nicht glauben wollen. Daher ist diese Meinung mit der Mehrzahl der Theologen nicht für probabel zu halten Die von uns hier dargelegte Lehre vertheidigt auch Lugo und spricht sie gegen der Sentenz des Valentia mit folgenden Worten aus: Melius ergo dicitur hanc voluntatem respicere formaliter honestatem, quae apparet in assentiendo revelationi sufficienter propositae, et in subjiciendo intellectum divinae auctoritati circa objecta inevidentia, attendendo ad infinitam Dei auctoritatem, cui haec subjectio et reverentia intellectualis debetur: quod motivum, cum honestissimum sit, non est cur non possit terminare peculiarem virtutem

wie bereits gesagt, eine nur natürliche Pietät gegen Gott und auf Grund derselben ein natürlicher Glaube an Gottes Offenbarung möglich. Jener pius credulitatis affectus dagegen, worauf nach der Lehre der Väter und der Kirche der übernatürliche Glaube beruht, ist ein Act übernatürlicher Pietät, der nur in Kraft übernatürlicher Gnade möglich und wirklich und der irgendwie aus jener kindlichen Pietät hervorgeht, welche dem Verhältnisse der übernatürlichen Kindschaft Gottes, wozu wir in der übernatürlichen Ordnung bestimmt sind, entspricht[1]).

Was aber den Beweggrund des frommen Willens zu glauben betrifft, so ist vor Allem daran zu erinnern, daß der eigenthümliche Gegenstand und der eigenthümliche Beweggrund des Willens das Gute als solches ist. Während daher im Glaubensassens die Vernunft, weil ihr Gegenstand und Beweggrund das Wahre als solches ist, Gott als der höchsten Wahrheit zustimmt, gebietet ihr der Wille diese Zustimmung, weil er Gott, dem höchsten Gute, als seinem Ziele zustrebt und durch den Glauben das höchste Gut und die Glückseligkeit erlangen will. Bei einem blos natürlichen Glauben wird Gott als natürliches, beim übernatürlichen aber als das übernatürliche Endziel erstrebt. Der Christ will glauben, weil zu glauben nicht blos natürlich vernünftig, ehrbar, recht und gut, sondern weil es übernatürlich gut und heilig und das Mittel und die Bedingung ist, um das Heil und die Seligkeit in der Anschauung Gottes zu erlangen. Wenn daher der Apostel die *res sperandae* als Gegenstand des Glaubens bezeichnet, so bezieht sich dieses auch in so fern auf den *pius affectus*, als der Wille in Anbetracht der zukünftigen und übernatürlichen Güter dem Intellect den Glaubensassens gebietet[2]).

---

infusam, quae licet sit virtus ab aliis omnibus distincta, facile poterit ad religionem reduci, quatenus inclinat ad exhibendum Deo hunc cultum et obsequium intellectuale. *l. c.* Disp. 9, sect. 3, nr. 54.

†) *Eph.* 3, 15.

1) Vgl. Scheeben, Dogm. §. 45.

2) Fides, inquantum est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae, quam ex divina repromissione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum: et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum, quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum, cui assentiatur, et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat. *S. Thom. de Verit.* q. 14, a. 2, c.

In so fern hat allerdings der Beweggrund des pius credulitatis affectus eine gewisse Aehnlichkeit sowohl mit der Hoffnung, als mit der Liebe. Denn man will ja glauben aus Hochschätzung Gottes und aus einem Verlangen nach ihm, dem höchsten Gute. Allein die eigentliche und perfecte Hoffnung und Liebe, die ja den perfecten Glauben zur Voraussetzung haben, ist es nicht, sondern ein gewisses, von der Gnade bewirktes Verlangen nach dem höchsten Gute, das aber nicht einen selbstständigen und eigenthümlichen Tugendact constituirt, sondern als Anfang des Glaubens nur zu dem Glaubensassens bewegt, in welchem der Glaube sich vollzieht und worin der vollendete Glaube besteht; daher auch das Subject des Glaubens der Intellect, nicht aber, wie bei der Liebe oder Hoffnung, der Wille ist[1]).

III. Zum Glaubensassens wird die Vernunft durch den Willen bestimmt. Nun kann aber der Wille selbst nur ein erkanntes Gut wollen. Demgemäß hat auch der pius credulitatis affectus, wie wir bereits angedeutet, eine Erkenntniß zur Voraussetzung. Hier fragt es sich nun des Näheren, welches der Gegenstand und die Art dieser dem Glaubensaffecte vorleuchtenden Erkenntniß ist[2]).

Der Wille zu glauben, setzt ein praktisches Urtheil voraus, es sei gut zu glauben. In so fern dieses Urtheil auf den frommen Willen zu glauben wesentlich einwirkt und daher bereits selbst ein Anfang des Glaubens ist, ist es im strengen und eigentlichen Sinne übernatürlich und hat daher eine übernatürliche Gnadenerleuchtung zum Princip. Dieses ist ein bereits den Semipelagianern gegenüber declarirtes katholisches Dogma[3]).

Eben so steht es dogmatisch fest, daß schon die Vernunft genügt, um auf Grund der Glaubwürdigkeitsbeweise und auf Grund der natürlichen Erkenntniß Gottes und des Sittengesetzes das ver-

---

1) Nachdem Thomas l. c. ad 10. gesagt, daß die Liebe den Glauben perficire und meritorisch mache, und daß in so fern die Vollendung des Glaubens im Affecte des Willens liege, fährt er fort: Inchoatio etiam fidei est in affectione, inquantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his, quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subjecto.

2) Von dieser Frage sagt *Suarez* l. c. sect 8.: Haec quaestio semper mihi visa est valde difficilis, et difficultatem auxit, quia fere nihil inveni de illa dictum a Doctoribus. Daselbst möge man auch die verschiedenen Meinungen und Schwierigkeiten nachlesen. Wir wollen einfach darlegen, was uns nach der Lehre der angesehensten Theologen das Richtige scheint.

3) Vgl. oben S. 573 und die Gnadenlehre.

nünftig gewisse Urtheil zu fällen, daß es weise, gut und nützlich sei zu glauben, wie wir dieses ausführlich betrachtet haben.

Es fragt sich daher, in welchem Verhältnisse diese vernünftige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht zu der den *pius credulitatis affectus* leitenden praktischen Erkenntniß und diese wiederum zum perfecten Glauben stehe.

Hier ist vor Allem darauf aufmerksam zu machen, daß es vom Natürlichen zum Uebernatürlichen keinen continuirlichen Uebergang gibt, als ob das Uebernatürliche etwa nur eine Steigerung des Natürlichen, eine Vervollkommnung desselben innerhalb seiner eigenen Art wäre; vielmehr findet, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, ein Sprung d. h. ein schlechthin neuer Anfang statt; es tritt ein von dem übernatürlichen Princip der Gnade gewirktes neues übernatürliches Licht und Leben ein. Wohl aber ist das Natürliche eine Voraussetzung des Uebernatürlichen. Daher ist die vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit und in die Vernünftigkeit und sittliche Güte des Glaubens, wenigstens beim Erwachsenen und nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, eine unerläßliche Bedingung, allein noch nicht ein Anfang des übernatürlichen und zum Heile gereichenden Glaubens selbst.

Der erste Anfang dieses Glaubens, nämlich der den frommen Willensaffect regierende und von ihm unzertrennliche fromme Gedanke zu glauben, hat zu seinem Princip die übernatürliche Gnade, der wir alle zum Heile gereichenden Gedanken verdanken[1]).

1) Dieses näher nachzuweisen und zu begründen ist Aufgabe der Gnadenlehre. Hier möge nur eine klassische Stelle des heil. Augustinus zur Beleuchtung unseres Gegenstandes dienen: Commendans (Apostolus) istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita: *Non quia idonei sumus, inquit, cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est (2 Cor. 3, 5.).* Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat, prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur; necesse est tamen ut omnia, quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. . . . . Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem (de qua loquebatur Apostolus), sine qua non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est. *De Praedest. sanctor.* c. 2, nr. 5.

Nun haben wir aber gesehen, daß der pius credulitatis affectus, eben weil er wesentlich übernatürlich ist, zu Gott als dem übernatürlichen Ziele strebt. Der fromme Wille gebietet nämlich der Vernunft den Glaubensassens, nicht etwa nur, weil der Glaube vernünftig ist und dem natürlichen Sittengesetz und der natürlichen Klugheit entspricht, sondern weil er zum übernatürlichen Heile dienlich und nothwendig ist, und weil es so die übernatürliche kindliche Pietät gegen Gott verlangt.

Nun fragt es sich aber, wie dieser den pius credulitatis affectus vorleuchtende fromme Gedanke dem Willen das übernatürliche Heil oder Gott als das übernatürliche Ziel als Beweggrund vorstellen könne, da es doch scheint, daß jede übernatürliche Erkenntniß den Glauben zur Voraussetzung habe und wir nur durch ihn unsere übernatürliche Bestimmung zu erkennen vermögen. Hierauf antworten wir, daß diese Erkenntniß allerdings bereits ein Anfang des Glaubens, obwohl noch nicht der perfecte Glaube ist.

Hierbei müssen wir uns an die den Jansenisten gegenüber[1]) von der Kirche ausgesprochene Wahrheit erinnern, daß der Glaube keineswegs die erste Gnade ist, sondern daß der vollen Glaubensgnade andere auf den Glauben selbst in übernatürlicher Weise disponirende Gnaden vorausgehen. Die wichtigsten unter diesen dem Glauben vorausgehenden Gnaden sind eben jene von der Gnade bewirkten und dem förmlichen Glaubensacte zuvorkommenden Anfänge des Glaubens: die übernatürliche Erleuchtung des Verstandes und die übernatürliche Bewegung des Willens zum pius credulitatis affectus, in Kraft dessen sofort mit der den Glaubensact zum Abschluß bringenden vollen Glaubensgnade der förmliche Assens der Vernunft zum Formal- und Material-Object des Glaubens sich vollzieht.

Wenn wir gesagt haben, daß die vernünftige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht die natürliche Kraft des Menschen nicht übersteigt und somit bezüglich dieser Erkenntniß eine absolute und physische Nothwendigkeit der Gnade nicht besteht, so wird damit nicht behauptet, daß in der Wirklichkeit die Gnade dazu nicht vielfach mitwirke, ja daß sie aus den oben[2]) angegebenen Gründen nicht moralisch nothwendig sei, damit das Glaubwürdigkeitsurtheil in genügender Weise zu Stande komme. Auch kann die Erleuchtung und der Antrieb der Gnade die Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe mehr oder

1) *Bulla Unigenit.* prop. 26. 27. 29. *Prop.* 5 inter damn. ab. *Alexandro VIII. Bulla Auctor. fidei* pr. 22. — 2) S. 643.

weniger ersetzen[1]) und auch selbst für Den, der die Gnade an sich erfährt, einen vernünftigen Beweggrund zum Glauben abgeben[2]). Noch mehr wirkt bei dem bereits Gläubigen das Licht des Glaubens zur helleren Erkenntniß der Glaubwürdigkeitsgründe wesentlich mit.

Allein festhalten müssen wir, daß das bloße vernünftige Glaubwürdigkeitsurtheil die Kraft der Natur nicht übersteigt und daß es, so weit es in der Kraft der Natur zu Stande kommt, noch kein Anfang des übernatürlichen Glaubens, daß vielmehr schon der erste Anfang des Glaubens *secundum substantiam* übernatürlich ist und die gratia elevans zum Principe hat. Ein solcher wesentlich übernatürlicher Anfang des Glaubens ist aber der den Glaubensassens gebietende Willensact mit der demselben vorleuchtenden übernatürlichen praktischen Erkenntniß[3]). Die den Verstand zum Zweck des pius credulitatis affectus erleuchtende übernatürliche Gnade ist also nicht dazu nothwendig, um das vernünftige Urtheil der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht zu fällen, sondern um den *pius credulitatis affectus*, den dieses natürliche Urtheil für sich allein nicht hervorzubringen vermag, zu ermöglichen[4]). In Kraft dieser Gnade nämlich

---

1) Vgl. *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 9, ad 3. — 2) S. oben S. 333, IV.

3) Sehr gut sagt *Perrone* (De virt. theol. §. 265 edit. Pustet p. 98): Primo animadvertimus, quod non debeat permisceri judicium ut vocant practicum intellectus, quo sibi persuadet, esse credendum ob motiva credibilitatis naturali ratione cognita, cum praevia illa proxima dispositione, qua intellectus inducitur ad inclinandum voluntatem, ut imperet assensum objectis supernaturalibus. Etenim illud praevium judicium practicum intellectus, utpote naturale et ortum ex evidentia extrinseca motivorum, naturale est; contra vero illa dispositio proxima ad inclinandum voluntatem est supernaturalis, libera et a gratia procedit; multo vero magis ipse fidei actus.

4) Actus intellectus mere naturalis non potest per se sufficienter movere voluntatem ad actum supernaturalem; adjuncta vero dicta illuminatione, potest dictam motionem efficere, vel ad illam concurrere, et ita etiam patet ratio hujus necessitatis, quia, ut voluntas moveatur, praesertim honeste ac prudenter, duo sunt necessaria, scilicet sufficiens apprehensio objecti, et judicium, quod expediat, in illud credere; quia ergo voluntas credendi honesta est etiam supernaturalis, requirit ex una parte judicium prudens de credibilitate objecti; quia vero illud judicium datur de objecto naturali per medium naturale, ideo necessaria est illuminatio divina, quae elevet intellectum ad concipiendum illud objectum altiori et supernaturali modo, ut voluntas etiam ad illud supernaturaliter credendum afficiatur, et ita possit intellectum movere sicut oportet. *Suarez* l c. disp. 6, sect. 9, nr. 14 i. f.

erfaßt unser Geist die ihm glaubwürdig proponirte Offenbarung und die Glaubenspflicht in übernatürlicher Weise, wie es nothwendig ist, um den Willen zum pius credulitatis affectus zu bestimmen. Er erfaßt nämlich vermöge dieser übernatürlichen Erleuchtung die Offenbarung, nicht mehr lediglich als eine durch vernünftige Gründe genügend beglaubigte Thatsache, sondern als die den Gehorsam des Glaubens und die gläubige Zustimmung der Vernunft fordernde göttliche Autorität und Wahrhaftigkeit und als eine Bedingung des übernatürlichen Heiles; nur eine solche übernatürliche Auffassung ist genügend und geeignet, den pius credulitatis affectus hervorzurufen. Diese dem Consens des Willens vorangehende übernatürliche Auffassung des Glaubensobjectes und der Glaubenspflicht ist allerdings ein gewisser Anfang des Glaubens[1]), aber nicht bereits der, erst durch die freie Einwilligung zur Vollendung kommende, perfecte Glaubensassens[2]). Es liegt vielmehr darin nur der Ruf zum Glauben, eine der freien Einwilligung zuvorkommende Gnade; daher ist auch diese dem credendi affectus vorhergehende Erkenntniß nicht, wie dieser selbst, ein verdienstlicher weil freiwilliger Act (actus deliberatus), sondern eine von der Gnade ausgehende Anmuthung und Befähigung zum Glauben, welche der Wille zurückweisen kann und auf welche er, wenn er den pius affectus setzt, in Kraft der Gnade freiwillig eingeht[3]).

---

1) Die dem übernatürlichen Willen zu glauben vorleuchtende übernatürliche Erkenntniß ist in so fern Glaube, als sie nicht ein Wissen oder Schauen ist, allein sie ist kein perfecter Glaube, weil die freie und deliberirte Zustimmung des Willens zu ihm fehlt, die durch sie erst hervorgerufen werden soll.

2) Es versteht sich von selbst, daß in dem perfecten Glaubensassens die geoffenbarte Wahrheit, weil für göttlich wahr, auch für absolut glaubwürdig fide divina gehalten wird. Allein dieser im Glauben per eminentiam enthaltene Glaube an die Glaubwürdigkeit des Geglaubten kommt hier nicht in Betracht. Cf. *Suarez* l. c. nr. 6.

3) Es wird von Interesse sein, neben der Darstellung des Suarez (S. 651, Note 4) die des Thomisten Gotti über die Genesis des übernatürlichen Glaubens zu vernehmen. Zur Lösung der Schwierigkeit, das dem pius affectus vorangehende judicium practicum, weil nicht auf Evidenz beruhend, setze Glauben und dieser wieder einen pius affectus und so in infinitum voraus, antwortet er: Ad hanc dubitationem respondeo, judicium illud regulans piam affectionem esse obscurum elicitive procedens ab intellectu illustrato a Spiritu sancto movente illum ad considerationem bonorum, quae Deus repromisit credentibus in eum: applicative autem a pio affectu voluntatis indeliberato, excitato in illo ab ipso Deo. Unde non est abeundum in infinitum. — Rem pono in praxi. Vult Deus, ut ego libere credam mysteria suae fidei: quid

Bei der bisherigen Zergliederung des Glaubensactes, von seinen natürlichen Vorbedingungen und übernatürlichen Anfängen an bis zu seiner Vollendung im Glaubensassense, müssen wir nicht vergessen, daß, wie derselbe eine und untheilbare Geist Intellect und Wille zugleich ist, so auch die natürlichen und übernatürlichen Acte lebendig ineinander greifen und nebeneinander bestehen. Es wird daher namentlich durch die übernatürliche Gnade die natürliche Einsicht nicht aufgehoben oder überflüssig gemacht. So wie daher Niemand glaubt ohne eine vernünftige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht, so kann auch Niemand glauben, ohne die dem ersten Anfange des übernatürlichen Glaubens zuvorkommende und den Glaubensproceß in all' seinen Momenten tragende Gnade [1]), und ist wiederum diese Gnade nur unter Mitwirkung des freien und vernünftigen Willens wirksam. Allein in jedem Glaubensacte, mit welcher Schnelligkeit er sich auch vollzieht und wie verschiedenartig auch der Weg zum Glauben nach Verschiedenheit der Individuen sich gestaltet, geht immer eine für dieses Individuum genügende Erkenntniß und mit vernünftiger Gewißheit verbundenes Urtheil bezüglich der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht dem Glauben der Ordnung nach voraus; überall aber ist der Glaube selbst von seinem ersten Anfang an, sowohl was den Affect des Willens als den Assens der Vernunft betrifft, ein Werk der übernatürlichen Gnade als der primären, und der von der Gnade verklärten und getragenen Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes als der secundären Ursache [2]).

---

ergo facit? Primo movet intellectum meum ad cogitandum de illis: haec cogitatio excitat in mea voluntate affectum indeliberatum credulitatis circa illa. Voluntas, facta in actu per hanc pium indeliberatum affectum, excitat in intellectu judicium practicum de convenientia et utilitate credendi: et vi hujus voluntas deliberate ac pie affecta se movet ad inclinandum intellectum, ut credat; et tandem intellectus credit. Ecce omnia in plano posita. Tract. 9, de fide, dub. 1, §. 4, nr. 19.

1) Alles Dieses faßt der heil. Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 2, ad 9, ad 3 in den Worten zusammen: Qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divina miraculis confirmata, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis.

2) Nach allem Dem, was bisher in diesem und dem vorausgehenden § auseinander gesetzt wurde, ist es leicht, die Frage nach dem letzten Grunde des Glaubens *(resolutio fidei scil. in sua principia, analysis actus fidei)* oder die Frage: warum oder aus welchem Grunde man glaube, zu beantworten. Man muß nämlich hier die verschiedenen bisher auseinander gelegten Momente unterscheiden. Fragt man nach dem letzten objectiven Grund des Glaubens als solchen oder dem *objectum formale* fidei, so ist dieses

§. 60.

Von der Tugend des Glaubens.

Die Theologen pflegen in der Lehre vom Glauben auch von dem Habitus oder der Tugend des Glaubens zu handeln. Eine gründliche Behandlung dieses Gegenstandes ist erst in der Gnadenlehre, in specie in der Lehre von der habitualen Gnade möglich und nothwendig. Jedoch erscheint es zweckmäßig, wenigstens die Hauptpunkte hier kurz anzudeuten.

I. Wie wir in der Gnadenlehre sehen werden, ist es eine in Schrift, Tradition und den Lehraussprüchen der Kirche, insbesondere im Tridentinum wohlgegründete Lehre der Theologen und mindestens *prope de fide*, daß es nicht nur eine actuelle Gnade gibt, welche die Seele vorübergehend (transeunter) zu einzelnen übernatürlichen Acten befähigt und bewegt, sondern auch eine habituale Gnade, welche der Seele bleibende übernatürliche Qualitäten und Befähigungen (habitus, virtutes infusae) verleiht.

---

einzig die Autorität des sich offenbarenden Gottes — und in diesem Sinne muß ich auf die Frage, weßhalb ich z. B. die Trinität glaube, antworten: Weil Gott sie geoffenbart hat — und dieses ist es, was die Theologen zunächst und eigentlich unter der *ultima resolutio fidei* verstehen. Fragt man dagegen nach der letzten Regel, nach welcher das Materialobject des Glaubens mit Unfehlbarkeit erkannt wird, so ist es die Autorität des kirchlichen Lehramtes als des Stellvertreters und des Organes Christi, und in diesem Sinne antworte ich auf die Frage, weßhalb ich die Trinität als geoffenbarte Wahrheit glaube: Weil die unfehlbare Kirche sie mir als solche bezeugt. Fragt man dagegen nach dem subjectiven Grunde des Glaubens, so ist dieser *primario* die Gnade Gottes und *secundario* der freie Wille, und in diesem Sinne antworte ich auf die Frage, warum ich glaube: Weil Gott mir die Gnade des Glaubens gegeben und weil ich mit der Gnade Gottes glauben will. Fragt man aber nach dem Beweggrund dieses gläubigen Willens, so antworte ich: Ich glaube, weil ich Gott die schuldige Ehre geben und meine Seele retten will. Fragt man endlich nach den vernünftigen und natürlichen Voraussetzungen des Glaubens, so antworte ich: Ich glaube, weil ich einsehe, daß es vernünftig und pflichtgemäß ist zu glauben, weil die Vernunft mich lehrt, daß man der Offenbarung Gottes Glauben schuldet und weil ich aus den allergewissesten Glaubwürdigkeitsgründen einsehe, daß das, was ich glaube, von Gott geoffenbart ist. Durch diese Unterscheidung der verschiedenen Momente und ihrer Gründe, ist also leicht und richtig auf diese Fragen zu antworten, während jede Verwechselung nicht nur zu Unklarheiten, sondern zu Irrthümern führt. Die sophistischen Einwände gegen den katholischen Glaubensbegriff beruhen meistens auf solchen Verwechselungen.

Nicht minder ist es gewiß, daß die Glaubensgnade nicht nur in Weise einer vorübergehenden, actuellen Gnade wirkt, sondern in Weise einer habitualen Gnade schon durch die heilige Taufe den Kindern verliehen wird und daß allen Gläubigen der Glaube als *habitus infusus* oder *virtus infusa*, als eingegossene Tugend, eigen ist.

Dieser eingegossene Habitus ist wohl zu unterscheiden von der erworbenen Tugend. Die wiederholte Setzung gleichartiger Acte bewirkt nämlich eine mit der Uebung immer mehr erstarkende Tüchtigkeit und Geneigtheit, Gewöhnung zu gleichartigen Acten. Dieses ist der habitus acquisitus. So erlangt auch die Seele durch die wiederholte Setzung von Acten des Glaubens, sei es des übernatürlichen, sei es eines nur natürlichen, einen erworbenen Habitus, eine erworbene Tugend des Glaubens, wodurch sie in dem Maße der Uebung zu gleichen Glaubensacten immer geneigter und tüchtiger wird. Davon ist aber wesentlich der eingegossene Habitus oder die eingegossene Tugend des Glaubens verschieden, wie sich am evidentesten daraus ergibt, daß beide unabhängig von einander bestehen können. So besitzt das getaufte Kind nur den eingegossenen habitus des Glaubens und erst durch die spätere Uebung erlangt es auch einen erworbenen Habitus dieser Tugend. Dagegen bleibt in dem Erwachsenen der erworbene Habitus des Glaubens, wenn er auch durch eine schwere Sünde gegen den Glauben, z. B. durch Häresie, den eingegossenen Habitus des Glaubens verliert. Welche Wichtigkeit diese Unterscheidung zwischen dem eingegossenen und dem erworbenen Habitus, namentlich gegenüber einer rationalistischen Verflachung und Entstellung des Dogma's von der Gnade hat, werden wir an seinem Orte sehen.

II. Es ist der Habitus oder die Tugend des übernatürlichen Glaubens ein habitus *per se* infusus, eine virtus *per se* infusa. Damit drücken die Theologen die wesentliche Supernaturalität des Glaubens aus. Es kann nämlich der Habitus natürlicher Tugenden sowohl durch Uebung erworben, als auch in übernatürlicher Weise von Gott eingegossen werden. Letzterer wird habitus *per accidens* infusus genannt, weil die also eingegossene Tugend zwar der Art ihrer Entstehung nach *(secundum modum)*, nicht aber ihrer Natur nach *(secundum substantiam)* übernatürlich ist. Ein wesentlich übernatürlicher Habitus aber kann nicht durch Uebung erworben, sondern nur eingegossen werden, m. a. W. er ist nicht per accidens, sondern *per se* infusus. Nur auf Grund der eingegossenen Tugend kann der übernatürliche Glaube auch durch Uebung mehr und mehr erstarken.

Aber diese auf Uebung beruhende Glaubenstüchtigkeit und Glaubensgeneigtheit ist von der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihrer Vermehrung[1]) fortwährend wesentlich verschieden.

III. Subject, wie des Glaubensactes, so auch der eingegossenen Tugend des Glaubens ist zunächst der Intellect als das den Glaubensassens in Kraft der Glaubensgnade setzende Princip (principium actum fidei *eliciens*), dann aber auch der Wille als principium assensum fidei *imperans*.

Als intellectuale[2]) Tugend befähigt und bestimmt der Glaube die Vernunft, ihrem höchsten Gute, der göttlichen Wahrheit selbst, irrthumslos und unwandelbar anzuhängen[3]); als Habitus des Willens

---

1) Der erworbene Habitus wird nur durch Acte des Glaubens gestärkt, der eingegossene Habitus aber nimmt durch Vermehrung der Glaubensgnade zu, sei es in Folge des Empfanges der heiligen Sacramente oder irgend welcher meritorischer Acte. Der eingegossene Habitus geht durch jede schwere Sünde gegen den Glauben gänzlich verloren, nicht aber der erworbene, der seinerseits durch Mangel an Uebung vermindert und verschlechtert wird, was an sich den habitus infusus unverändert läßt.

2) Wenn Cajetan den Glauben als virtus intellectus, nicht aber als virtus intellectualis gelten lassen will, so ist das eine unbegründete Unterscheidung. Allerdings empfängt der Assens des Intellectes seinen Tugendcharakter und seine Verdienstlichkeit aus dem Gebote des Willens. Als freiwilliger Assens ist er tugendhaft, wie wir bereits oben sahen.

3) Credere autem immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides (sc. infusa), quae proprium principium est hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto. *S. Th.* 2. 2, q. 4, a. 3. Potest facile ex dictis colligi *definitio* hujus habitus seu virtutis; est enim *habitus inclinans et dans supernaturalem facultatem eliciendi assensum, propter auctoritatem primae veritatis revelantis. Suarez* l. c. disp. 7, sect. 1, nr. 3. Dieser habitus des Glaubens im Intellecte wird auch das Licht des Glaubens genannt. Es ist daher unbegründet, wenn Einige einen realen Unterschied zwischen dem Habitus und dem Lichte des Glaubens behaupteten; nur dem Begriffe und der verschiedenen Beziehung nach ist ein Unterschied, in so fern der Ausdruck *habitus* ausdrückt, daß der eingegossene Glaube etwas bleibendes ist, der Ausdruck Licht aber, daß er den Assens zur göttlichen Wahrheit, diesem absoluten göttlichen Lichte, und eine Theilnahme daran bewirkt, die eine Anticipation des Lichtes der Glorie ist. In re non est distinctio inter habitum et lumen fidei, sed solum secundum diversos respectus illa nomina recipit. Dicitur enim lumen quatenus manifestat objectum, habitus vero quatenus permanenter informat potentiam; sicut lumen gloriae est etiam habitus potentiae, neque sunt ibi duo qualitates. Lumen autem fidei est quaedam illius luminis participatio. *Suarez* l. c. nr. 5. Hiebei

dagegen befähigt dieser eingegossene Habitus den Willen zu dem *pius credulitatis affectus*. Da nämlich der Glaube sowohl dem Intellecte als dem Willen in der angegebenen Weise eigen ist, so muß die eingegossene Glaubensgnade oder eingegossene Habitus beides, sowohl den Intellect als den Willen, umfassen [1]).

IV. Der Glaube ist eine göttliche Tugend. Göttliche Tugenden werden jene Tugenden genannt, welche einestheils Gott, das letzte übernatürliche Ziel selbst, unmittelbar zum Gegenstande [2]) und anderntheils eben deßhalb nothwendig auch Gott durch die übernatürliche Gnade zum Principe haben und in einer gewissen Theilnahme an der göttlichen Natur und Vollkommenheit bestehen [3]).

---

macht Suarez mit Recht aufmerksam, daß es sich mit dem „Lichte der Vernunft" anders verhalte. Das Licht der Vernunft ist nämlich nichts anderes, als die Potenz der Vernunft selbst, die bloße Erkenntnißkraft; von dieser ist allerdings der Erkenntnißhabitus verschieden und ist daher in einem anderen Sinne die Vernunft ein Licht und in einem anderen die erworbene Wissenschaft.

1) Cum fides sit quaedum virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur, quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim bene potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animae, quae se habent ad opposita (al. objecta) est habitus (cf. S. Th. 1. 2, q. 49, a. 4, ad 1. 2. 3.). Et ideo oportet, quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo praeexistente in utraque potentiarum. Dictum autem est supra (q. 2, a. 1 & 2), quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus a voluntate et ab intellectu; quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum praedicta. Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiae in ratione, et habitus temperantiae in concupiscibili. *S. Th.* 2. 2, q. 4, a. 2.

2) Nur die theologischen Tugenden haben Gott unmittelbar zum Gegenstande, der unmittelbare Gegenstand aller anderen Tugenden ist etwas Erschaffenes. Sie haben also Gott wohl zum Ziele, nicht aber, wie die göttlichen, unmittelbar zum Gegenstande. So hat z. B. die Tugend der Religion unmittelbar die Gottesverehrung, die inneren und äußeren Acte des Cultus, Gott aber nur mittelbar zum Gegenstande. Daher ist sie nicht eine göttliche, sondern eine sittliche Tugend, und zwar eine Species der Cardinaltugend der Gerechtigkeit. Religio non est virtus theologica, cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quae sunt ad finem. *S. Th.* 2. 2, q. 81, a. 5, c.

3) Virtutes theologicae sunt supra hominem. Unde non proprie dicun-

Daß und wie dieses beim Glauben der Fall ist, ergibt sich aus dem Früheren: Gott ist sein Material- und Formal-Object, Gott ist durch seine Gnade sein Princip und zwar in der Weise, daß durch die Glaubensgnade die menschliche Vernunft, die ihrer Natur nach Gott nur in menschlicher Weise, d. h. vermittelst der Creaturen und mit menschlicher Gewißheit, zu erkennen vermag, über sich selbst dazu erhoben wird, daß sie Gott der höchsten Wahrheit unmittelbar und einzig um ihrer selbst willen anhängt und dadurch, wie an dem Inhalte, so an der Gewißheit des göttlichen Erkennens Theil nimmt[1]).

Hieraus ist auch klar, daß der Glaube als Habitus des Intellectes, also in seiner Vollendung, göttliche Tugend ist, während der Habitus des Willens die Qualität einer moralischen Tugend besitzt, welche als solche nicht Gott, sondern den Glaubensassens zum unmittelbaren Gegenstande hat, und deren Wesen eben in jener eigenthümlichen weisen und frommen Glaubensgesinnung besteht, aus welcher der pius credulitatis affectus hervorgeht[2]).

---

tur virtutes humanae, sed *superhumanae* vel *divinae*. *S. Th.* 1. 2, q. 61, a. 1, ad 2. cf. 1. 2, q. 48, a. 3, ad 3. Die Nothwendigkeit der theologischen Tugenden folgt eben daraus, daß uns Gott zu dem übernatürlichen Ziele bestimmt hat, nämlich zur Theilnahme an seiner eigenen Seligkeit, welche nur durch eine übernatürliche Theilnahme an seiner göttlichen Vollkommenheit erreicht werden kann. Quia hujusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod homini superaddantur divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adjutorio divino; et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae: tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur. *S. Th.* 1. 2, q. 62, a. 1, c.

1) Cum credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod dictum est . . . quod Deus est fidei objectum, non solum in quantum credimus Deum, sed in quantum credimus Deo. *S. Th.* 2. 2, q. 81, a. 5.

2) Cf. *Suarez* l. c. Disp. 7, sect. 2. Daselbst auch über die verschiedenen Meinungen. Gewiß hat Suarez Recht, wenn er diesen Willenshabitus als einen eigenthümlichen sittlichen Habitus faßt, der nicht eine selbstständige sittliche oder theologische Tugend constituirt, sondern als ein integrirender Theil zum Glauben gehört. Damit stimmen — abgesehen von Scotus, der die Nothwendigkeit eines solchen Habitus des Willens leugnet, und Cajetan, der

V. Als göttliche Tugend steht der Glaube über allen sittlichen Tugenden; unter den drei göttlichen Tugenden aber nimmt er an sich zwar nicht der Vollkommenheit und Würde nach, wonach die Liebe die erste und größte Tugend ist, wohl aber der Ordnung nach die erste Stelle ein: denn Gott kann nicht Gegenstand der Hoffnung und der Liebe sein, wenn er nicht zuvor durch den Glauben erkannt ist. Nur in einer gewissen Beziehung und *per accidens* können andere Tugenden dem Glauben vorangehen, indem sie durch Wegräumung von Hindernissen zum Glauben disponiren. So entfernt z. B. der Starkmuth die Menschenfurcht, Demuth den Stolz, die Keuschheit die Verfinsterung des Geistes, diese Haupthindernisse des Glaubens. Selbstverständlich können jedoch solche Tugenden nur als unvollkommene und noch nicht meritorische dem Glauben vorangehen [1]).

---

ihn in die Liebe setzt — cf. oben S. 648 — im Wesentlichen auch die anderen Meinungen überein, wie Suarez selbst erklärt: Si autem quaeratur quod nomen habeat (haec virtus moralis), non est in eo multum immutandum: convenienter autem et consentanee ad communem usum potest per antonomosiam dici *habitus piae affectionis* voluntatis, utique ad res fidei. Aliqui etiam vocant illam specialem obedientiam ad credendum: quod sano modo intellectum potest admitti . . . Unde potest etiam convenienter appellari *virtus captivans et recte movens intellectum in obsequium Dei* . . . Denique si quis velit illam *studiositatem* vocare, sub illa voce comprehendens omnem virtutem voluntatis recte moventem intellectum ad usum cognoscendi vel assentiendi, non est cum illo de nomine contendendum, dummodo non neget, esse specialem virtutem infusam, et habentem propriam excellentiam in illo genere. l. c. nr. 10.

1) Aliquod potest esse prius altero dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides. Cum enim in agilibus finis est principium, . . . necesse est, virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores caeteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cum ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est, quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum, secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas. — Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior. Removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens. . . . Et secundum hoc aliquae virtutes possunt dici per accidens priores fide, in quantum removent impedimenta credendi; sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei; et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint verae virtutes, nisi praesupposita fide, ut patet per

VI. In der Rechtfertigungslehre werden wir sehen, daß der Glaube nur in Verbindung mit den übrigen Tugenden, insbesondere mit der Liebe, zur Rechtfertigung und zum ewigen Heile gereicht, wie denn auch die Liebe das Ziel und die Vollendung des Glaubens ist: denn Gott gibt sich uns als unser übernatürliches Ziel durch den Glauben zu erkennen, damit wir ihn lieben und all' unser Wollen nach der Wahrheit des Glaubens ordnen. Ohne die Liebe ist daher der Glaube todt[1]), wie es auch alle anderen Tugenden sind. Die Liebe ist daher das Lebensprincip *(forma)* des Glaubens[2]).

Darin ist aber zugleich ausgesprochen, daß der Glaube als solcher auch ohne die Liebe bestehen, obwohl nicht rechtfertigen kann. Es ist declarirtes Dogma, daß der Glaube keineswegs durch jede schwere Sünde verloren geht[3]), sondern nur durch jene Sünden, welche, wie der Unglaube und die Häresie, auf die Zerstörung des Glaubens selbst gerichtet sind[4]). Obwohl die Todsünde es wohl verdiente, daß sie auch durch Entziehung der Glaubensgnade gestraft würde, so beläßt dennoch die göttliche Barmherzigkeit dem Sünder den Glauben, als Princip der Bekehrung. Denn der Sünder soll die Hoffnung bewahren und zur Buße sich wenden, das kann er aber nur auf Grund des Glaubens[5]).

Augustinum, in lib. 4. contra Julian. cap. 3. *S. Th.* 2. 2. q. 5, a. 7. Cf. *Bonaventura* in 3 dist. 23, q. 1, a. 1. Das Nähere, daß und wie der Glaube das Fundament und die Wurzel der ganzen christlichen Gerechtigkeit ist, in der Rechtfertigungslehre.

1) Fides, si non habeat opera mortua est in semetipsa *Jac.* 2, 17.

2) Actus voluntarii speciem recipiunt a fine, qui est voluntatis objectum. Id autem, a quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formae in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis ad quem ordinatur, tum quia ex ipso recipit speciem (al. formam), tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionaliter fini. Manifestum est autem . . . quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis. Et ideo charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur et formatur. *S. Th.* 2. 2. q. 4, a. 3.

3) *Trid.* Sess. 6, can. 28 und cap. 15.

4) Denn sowohl die Sünde des Unglaubens (cf. 2. 2, q. 10.), als die der Häresie (2. 2, q. 11.) ist eine freiwillige Abwendung und Losreißung von dem Formalgrunde des Glaubens, der prima veritas, daher dadurch sowohl der habitus fidei im Intellect, als der habitus credulitatis im Willen zerstört wird. *Suarez* l. c. disp. 7, q. 4.

5) Cf. *Suarez* l. c. Wenn es *1 Tim.* 1, 19. heißt: Quam (sc. bonam

Da der Glaube im Stande der Ungnade fortdauern und somit unabhängig vom Gnadenstande bestehen kann, so ist ohne Zweifel auch die allgemeine Meinung der Theologen richtig, daß der Glaube auch bereits als Habitus verliehen werden kann und oft wirklich verliehen wird, noch bevor die volle Bekehrung von der Sünde eingetreten und mit der heiligmachenden Gnade der Gerechtigkeit der Seele eingegossen ist[1]).

Die Frage, ob auch die fides informis einfach eine Tugend zu nennen sei, welche von den Einen[2]) bejaht, von den Anderen verneint wird, ist nur ein Streit um das Wort. Denn Alle sind in der über jeden Zweifel erhabenen Wahrheit einig, daß der Glaube an sich, auch ohne die Liebe, als volle Unterwerfung der Vernunft unter die göttliche Wahrheit, gut, von unschätzbarem Werthe, ein übernatürlicher, von der Gnade bewirkter Habitus, wahrhaft die göttliche Tugend des Glaubens ist. Auch ist der todte Glaube nicht nur eine intellectuale Tugend, sondern auch als Habitus beziehungsweise Act des *pius credulitatis affectus* eine Tugend des Willens.

Allein da Tugend im engeren Sinne nur jener Habitus genannt wird, der vollkommen so ist, wie Gott ihn will und somit mit der Gerechtigkeit selbst verbunden ist, dieses aber nur bei dem

---

conscientiam) quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt, so ist damit nicht gesagt, daß mit dem guten Gewissen nothwendig der Glaube verloren gehe, sondern, daß das Laster oft zu schweren Sünden gegen den Glaubens führt.

1) Daß Acte des Glaubens der Rechtfertigung vorangehen können und müssen, ist de fide. Cf. Trid. VI, cap. 6 & 7. Daß aber ein Ungläubiger vor seiner Rechtfertigung nicht blos actuelle Glaubensgnade, sondern auch den *habitus* des Glaubens empfangen könne, ist sententia communis et certa. Wenn Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 6, a. 2 lehrt, daß auch die fides informis ein *donum* Dei ist, und l. c. ad 3 sagt: Ille qui accipit a Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa praecedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset a tali peccato, so betrachtet hier der heil Thomas offenbar den Glauben, der vor der Liebe gegeben wird, als habitus infusus. So auch Suarez l. c. disp. 7, sect. 3, nr. 4, der jedoch die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich die erste Eingießung des Glaubens als habitus nur zugleich mit der heiligmachenden Gnade erfolge, als eine probabele Meinung anerkennt. Für seine Meinung beruft er sich auf *Joann.* 12, wobei er wohl v. 42 im Auge hat, wonach Viele an Jesus glaubten, aber aus Furcht vor den Pharisäern es nicht bekannten. Das wäre beweisend, wenn diese die virtus *infusa* des Glaubens besessen hätten, obwohl sie noch nicht vollkommen bekehrt und gerechtfertigt waren. — 2) Z. B. Durandus.

von der Liebe beseelten Glauben der Fall ist, so kann man mit dem heil. Thomas[1]) und vielen anderen Theologen[2]) sagen, daß der Glaube ohne Liebe keine wahre Tugend sei.

Genauer ist zu sagen, daß der todte Glaube seiner Wesenheit nach oder an sich pure et simpliciter, dem Stande der Tugend oder Gerechtigkeit nach aber nur secundum quid eine Tugend ist[3]).

In dem Gesagten ist auch ausgesprochen, daß, so wie der lebendige Glaube dadurch zum todten wird, daß durch eine Todsünde die Liebe und heiligmachende Gnade verloren geht, so auch umgekehrt der Glaube dadurch wieder lebendig wird, daß durch die Bekehrung die Gerechtigkeit und Liebe zurückkehrt.

Es sind demnach der todte und der lebendige Glaube als Glaube specifisch eins und nur dadurch von einander verschieden, daß dieser mit der Liebe verbunden ist, jener nicht. Daher ist die Meinung Derjenigen falsch, welche die fides informis und die fides formata als zwei specifisch verschiedene Habitus's betrachten, wo dann die Absurdität sich ergibt, daß, wenn der habitus der fides formata durch die Sünde zerstört, der neue Habitus der fides informis von Gott eingegossen würde; und umgekehrt bei der Bekehrung[4]).

VII. Wir wollen hier noch des im kirchlichen Sprachgebrauche üblichen Ausdruckes credere *Deum*, credere *Deo* und credere *in Deum* erwähnen. Die beiden ersten Ausdrücke sind klar: der erste bezeichnet Gott als Material-, der zweite als Formal-Object. Was aber den dritten Ausdruck betrifft, so kommt derselbe in verschiedenartiger und unbestimmter Bedeutung sowohl in

---

1) *S. Th.* 2. 2, q. 4, a. 5 c.

2) Z. B. Albertus M., Richard von St. Victor, Bonaventura.

3) Est . . . controversia de modo loquendi; nam haec denominatio virtutis potest dicere *essentiam* vel *statum virtutis*. Priori modo nemo negat, quin fides informis sit virtus simpliciter quoad essentiam, quia retinet proprium bonum voluntatis essentialiter honestum a quo habet hanc rationem virtutis simpliciter; . . quoad statum vero dicitur virtus secundum quid, quia caret omnibus perfectionibus quae ex consortio charitatis proveniunt, et praesertim quia nihil fructuosum quoad meritum vitae aeternae operari potest, propter quod et mortua dicitur, non in ratione fidei, sed in ratione virtutis. *Suarez*, l. c. disp. 7, sect. 3, nr. 7. Dasselbe ist es, wenn Thomas sagt: Fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quae sufficit ad fidei rationem. *S. Th.* 2. 2, q. 6, a. 2, ad 1.

4) Cf. *S. Th.* 2. 2, q. 4, a. 4.

der heiligen Schrift, als bei den Vätern und im kirchlichen Sprachgebrauche vor. So heißt es *Joann.* 12, 42. von Denen, welche zwar glaubten, aber aus Sucht nach Ehre bei den Menschen ihren Glauben nicht bekannten und deren Glaube also nicht in der Liebe lebendig war, dennoch: crediderunt in eum (εἰς αὐτον). Wenn *Ps. 77, 32.* sagt: Non crediderunt in mirabilibus ejus, so bezieht sich die Partikel *in* auf den Glaubwürdigkeitsgrund. Wenn ferner bei manchen Vätern im apostolischen Glaubensbekenntniß die Lesart: *Credo in Ecclesiam catholicam* statt credo Ecclesiam catholicam vorkommt, so ist dadurch die Kirche als objectum *materiale* oder auch zugleich als Glaubensregel bezeichnet[1]). Die gewöhnlichste Auslegung des credo *in* Deum geht aber dahin, daß dadurch Gott als Ziel des Glaubens bezeichnet werde. Im vollsten Maße ist dieses bei der fides *formata* der Fall; daher wird auch am häufigsten das credere in Deum von Vätern und Theologen[2]) auf die fides formata gedeutet. Aber auch vom Glauben an sich, auch wenn er nicht mit der Liebe verbunden ist, ist es wahr, daß er Gott zum Ziele habe, indem er, wie wir dieses oben beim pius credulitatis affectus sahen, nach ihm als dem übernatürlichen Endziele strebt[3]).

---

1) Nähme man dagegen das *in* Ecclesiam als Bezeichnung des Formalobjectes oder des Zieles unseres Glaubens, so müßte man, wie Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 1, a. 10. ad 5. sagt, unter Kirche den sie regierenden heiligen Geist verstehen, als ob es hieße: *Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam.* Der richtige Text aber ist: Credo Ecclesiam. Cf. *Aug.* Serm. de temp. 115, 12. De fide et symb. 10.

2) So z. B. *August.* In Joann. tract. 29, nr. 7.: Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari. So auch der heil. Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 1, a. 9, ad 3, wo er auf den Einwand, es werde mit Unrecht im Glaubensbekenntniß gesagt: credo *in* Deum, da dasselbe auch von Sündern gebetet werden könne, die keine fides formata haben, antwortet: Daß wir im Glaubensbekenntniß den Glauben der Kirche bekennen, die Kirche aber immer fidem formatam habe. Von der fides formata versteht er auch das credere in Deum an anderen Orten.

3) In diesem Sinne können die Worte des heil. Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 2, a. 2. verstanden werden: Objectum fidei potest tripliciter considerari. Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est a voluntate motus ad assentiendum . . . potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Si quidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari. . . . Quorum unum est materiale objectum fidei; et sic ponitur actus fidei *credere Deum.* . . . Aliud autem est formalis ratio objecti . . . et sic ponitur actus fidei

VIII. Nur kurz wollen wir hier noch die Frage nach den Subjecten des Glaubens[1]) (de habentibus fidem) berühren. Selbstverständlich kann nur ein vernünftiges Geschöpf Subject des Glaubens sein. Da aber der Glaube durch das Schauen ausgeschlossen ist, dagegen die Glaubensgnade voraussetzt, so können weder die Seligen, noch die Verdammten Glauben haben[2]), sondern nur die Menschen und Engel *in statu viae*, hier aber unbedingt, also auch *in gratia originali*[3]); dasselbe gilt von den Seelen, die in der Vorhölle (limbus patrum) waren und die im Fegfeuer sind[4]); nur daß in beiden letzteren der Glaube unverlierbar und nicht mehr verdienstlich, sondern nur noch disponirend ist auf die selige Anschauung[5]).

§. 61.

Gewißheit, Nothwendigkeit und Unwiderruflichkeit des Glaubens[6]).

I. Dem Glauben ist sowohl absolute Wahrheit, als absolute und deßhalb höchste Gewißheit eigen, letztere wegen seines Formalgrundes und der Schätzung nach *(appretiative)* und deßhalb schlechthin *(pure et simpliciter)* — nicht der intensiven Stärke nach *(intensive* oder *secundum affectionem)*.

Hieraus folgt:

1. daß die Glaubensgewißheit *appretiative* und *pure et simpliciter* jede natürliche Gewißheit übertrifft, während *intensive* und *secundum quid* die Gewißheit des natürlichen Wissens größer sein kann.

2. Daß der Schätzung nach die Glaubensgewißheit immer

---

credere Deo. . . . Si vero consideretur tertio modo, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum*. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis. Cf. *Suarez* l. c. disp. 6, sect. 3, nr. 4.

1) Cf. *Suarez* l. c. disp. 6, q. 9.

2) Das: daemones credunt et contremiscunt *Jac.* 2, 19. gilt also jedenfalls nicht von einem übernatürlichen Glauben, sondern von einem nur natürlichen, durch Gründe erzwungenen Fürwahrhalten. Fides quae est in daemonibus, non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 2.

3) *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1.

4) Das ergibt sich schon daraus, daß in ihnen die Hoffnung ist, welche den Glauben zum Princip hat. Cf. *S. Th.* 2. 2, q. 18, a. 3.

5) Cf. *Gotti*, De fide q. 3, dub. 2, §. 2.

6) *Suarez* l. c. disp. 6, sect. 5. *Lugo* l. c. disp. 6. Kleutgen a. a. O. S. 483 ff. Scheeben a. a. O. §. 46.

und in Allen gleich groß, weil unendlich ist; daß sie dagegen nach dem verschiedenen Maße der Gnade und der Mitwirkung sehr verschiedene Grade intensiver Stärke besitzt.

Dieses sind die Sätze, welche auf Grund der oben[1]) dargelegten Glaubenslehre die Theologen bezüglich der Glaubensgewißheit aufstellen und die wir nun in ihren einzelnen Momenten näher betrachten müssen.

1. Die absolute Wahrheit des Glaubens leuchtet daraus ein, daß nichts Gegenstand des Glaubens ist und sein kann, als die von Gott geoffenbarte und unfehlbar proponirte Wahrheit[2]). Es schließt daher der Glaube jeden Irrthum, jede Falschheit aus und ist es daher absolut unmöglich, daß man etwas mit übernatürlichem göttlichem Glauben für geoffenbart und göttlich wahr halte, was es nicht ist[3]).

Allein kann nicht Jemand irrthümlicher Weise etwas für von Gott geoffenbart und kirchlich proponirt halten, was es nicht ist, und in Folge davon fide divina etwas Falsches glauben? Das erstere ist zu bejahen, das letztere unbedingt zu verneinen. Allerdings ist es möglich, daß ein Gläubiger aus Irrthum etwas für geoffenbart und göttlich wahr halte, was nicht geoffenbart und nicht einmal wahr ist. Allein dieses irrige Fürwahrhalten ist, wie wir bereits gesehen haben, nicht *fides divina*, sondern ein rein natürliches Meinen, das auf einem Irrthum des Verstandes beruht; denn die göttliche Gnade, welche das übernatürliche Princip des Glaubens ist, kann nimmermehr Princip einer irrigen Meinung sein[4]).

1) §. 56, VI. S. 585 ff. — 2) S. oben §. 57, III, S. 597 ff.

3) *S. Th.* 2. 2, q. 1, a. 3. c. s. oben S. 604, Note 1. *Lugo* disp. 4. *Suarez* disp. 3, sect. 4 und disp. 6, sect. 5. Darin stimmen alle angesehenen Theologen mit dem allgemeinen katholischen Glaubensbewußtsein überein. Der christliche, katholische Glaube ist nicht eine vage Gesinnung, sondern ein realer Besitz der objectiven göttlichen Offenbarungswahrheit, das Festhalten an ihr und nur an ihr. Der göttliche Glaube ist der wahre Glaube; das ist er aber durch die reine und vollkommene Wahrheit seines Inhaltes.

4) Auf den Einwand: „Wenn Jemand an die Gegenwart Christi in einer nicht giltig consecrirten Hostie glaube, er fide divina etwas Falsches glaube," ist zu erwidern, daß der göttliche Glaube lediglich das Transsubstantiationsdogma, nicht aber das Factum der giltigen Consecration zum Gegenstande hat. In unserem Falle findet also der Irrthum nicht bezüglich des Glaubensgegenstandes, sondern bezüglich des Factums der Consecration statt, das lediglich Gegenstand eines vernünftigen conjecturalen Urtheils ist. *S. Th.* 2. 2, q. 1, a. 3, ad 4. Ueber andere noch leichter zu lösende Einwände siehe *S. Th.* l. c. und *Suarez* l. c. nr. 3.

Der Act eines solchen vermeintlichen Glaubens kann, weil er bona fide gesetzt wird, nicht nur schuldlos, sondern auch, aber nicht in so fern er Irrthum ist, sondern wegen der damit verbundenen und aus dem wahren Glauben entspringenden reinen Absicht und Tugendübung, gut und verdienstlich sein. Nimmer aber ist das irrige Meinen deßhalb Glaube oder geht aus der Glaubensgnade hervor; vielmehr bewegt die Glaubensgnade den unverschuldet Irrenden, seinen Irrthum, sobald er ihn erkennt, sofort zu verbessern, wie auch in dem Gläubigen stets der gläubige Wille besteht, in Allem mit der göttlichen Offenbarung und der unfehlbaren Regel der kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Gerade in dieser Glaubensregel ist auch jedem Gläubigen jederzeit die unfehlbare und objective Norm gegeben, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden.

2. Der Glaube ist nicht nur absolut wahr, sondern der Gläubige hat auch, vermöge seines Glaubens selbst, von der Wahrheit dieses seines Glaubens eine absolute, weil göttliche Gewißheit. Der Grund dieser Gewißheit liegt in dem Formalobjecte des Glaubens und der göttlichen Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Weil ich aus keinem anderen Grunde die Glaubenswahrheiten glaube, als weil Gott sie geoffenbart hat, so participirt mein Glaube an der Gewißheit des göttlichen Wissens selbst.

Hierin ist ausgesprochen:

a. Daß die Glaubensgewißheit keineswegs eine nur subjective, sondern eine objectiv begründete und daher wahre Gewißheit ist. So wie die Gewißheit des natürlichen Wissens objectiv in der unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz der gekannten Wahrheit, subjectiv aber in der Einsicht in diese objective Evidenz ihren Grund hat[1]), so ist die Glaubensgewißheit objectiv in dem Zeugnisse Gottes, subjectiv aber in der, der Dignität dieses Zeugnisses entsprechenden, gläubigen Zustimmung gegründet. Hiermit ist sofort klar, daß die Glaubensgewißheit nicht lediglich im Willen, also in dem pius credendi affectus, sondern unmittelbar in dem von demselben gebotenen gläubigen Assense der Vernunft wurzelt[2]).

---

1) S. oben §. 26.

2) Es leuchtet ein, daß der über Alles feste Wille zu glauben, etwas ganz Anderes ist, als die Zustimmung der Vernunft zur Glaubenswahrheit als der über Alles gewissen göttlichen Wahrheit. Beides ist beim Glauben vorhanden; allein das erstere genügt für sich allein zur Constituirung der Glaubensgewißheit keineswegs. Denn nicht darin besteht die Glaubensgewißheit, daß ich lieber Alles, als den Glauben verlieren will, sondern darin, daß ich freiwillig

b. Daß die Glaubensgewißheit wie ihrem objectiven Grunde, so auch der subjectiven Schätzung des Gläubigen nach jede natürliche Gewißheit, wie groß sie sei, schlechthin, weil unendlich, übertrifft.

Wir sagen: ihrem objectiven Grunde nach, denn dieser ist die veritas prima selbst; aber auch der subjectiven Schätzung nach, denn da die veritas prima das Formalobject des Glaubens ist, so leuchtet von selbst ein, daß der Gläubige eben dadurch, daß er die Glaubenswahrheiten auf Grund des göttlichen Zeugnisses glaubt, auch die Wahrheit des Geglaubten für göttlich und somit unfehlbar gewiß hält und deßhalb für absolut höher schätzen muß, als jede menschliche Gewißheit, möge dieselbe auf eigene Einsicht oder auf das Zeugniß irgend eines Geschöpfes sich gründen. Wer daher freiwillig zweifelt, oder wer die Glaubensgewißheit nicht für die höchste, weil göttliche Gewißheit hält, hat daher gar keinen Glauben: denn er negirt den Glaubensgrund, die veritas prima selbst.

c. In dem Gesagten ist ferner ausgesprochen, daß die Glaubensgewißheit, wie objectiv aus dem Glaubensgrund, subjectiv aus dem Glaubensassens entspringt. Da nun der Glaubensassens ein wesentlich übernatürlicher, zugleich aber ein freier Act ist, so ist klar, daß die Glaubensgewißheit nicht die natürliche Kraft des menschlichen Willens und Intellectes, sondern die göttliche Gnade, also auch in so fern Gott selbst, als Spender dieser Gnade, zur ersten Ursache hat und daher auch in so fern jeden natürlichen Assens, sei es des natürlichen Wissens, sei es eines nur natürlichen Glaubens, schlechthin übertrifft. Nicht in menschlicher Kraft, sondern in der Kraft Gottes gebietet der freie Wille den Glauben und inhärirt die gläubige Vernunft der göttlichen Wahrheit. Daher ist die Kraft dieses Assenses größer als alles Erschaffene: denn die mindeste Gnade ist stärker, als jede erschaffene Kraft. Daher ist auch der Gläubige in Kraft dieser Gnade stets im Stande, jede Versuchung gegen den Glauben zu überwinden[1]). Nur durch eigene Schuld, also durch freiwilligen

---

die Glaubenswahrheit als göttliche Wahrheit und deßhalb über Alles für wahr halte und ihre Gewißheit für höher schätze, als jede andere Gewißheit. So ist es auch z. B. etwas ganz Anderes, den über Alles festen Willen haben, den Nächsten zu lieben — und etwas ganz Anderes, den Nächsten über Alles lieben. Ersteres ist durch die göttliche Liebe geboten, letzteres durch sie verboten. Cf. *Lugo* l. c. Disp. 6, sect. 1, in spec. nr. 17.

1) Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam. *S. Th.* 3, q. 62, a. 6, ad 3. S. spec. Dogm. von der **gratia sufficiens.**

Zweifel, Unglauben oder Irrglauben, kann der Gläubige mit der Glaubensgnade den Glauben und die Glaubensgewißheit verlieren.

In so fern ist demnach nicht nur der Schätzung des Glaubensgrundes, sondern auch der inneren Kraft des übernatürlichen Assenses nach die Gewißheit und Festigkeit des Glaubens über jede andere nur natürliche Gewißheit und Festigkeit des Fürwahrhaltens schlechthin erhaben.

d. Es ist nach dem Gesagten dem göttlichen Glauben wesentlich eigen, den Glaubensgegenstand mit appretiativ höchster Gewißheit für wahr zu halten. Dieses muß und kann von jedem Gläubigen verlangt werden. Wie die göttliche Liebe fordert, Gott vor jedem erschaffenen Gute den Vorzug zu geben und ihn somit appretiative über Alles zu lieben, und wie die Reue die Sünde als das größte Uebel verabscheuen und somit appretiative über Alles groß sein muß, so ist es auch dem Glauben wesentlich, die göttliche Gewißheit des Glaubens für absolut höher zu achten als jede natürliche Gewißheit. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der intensiven Stärke des Glaubens, sowohl dem Acte, als dem Habitus nach. Hier wird keineswegs gefordert, daß der Glaubensassens *intensive* oder *secundum affectum* firmissimus sei; vielmehr genügt (gerade wie bei der Liebe, Reue, Hoffnung) ein jeder, auch der mindeste Grad dieser intensiven Stärke. Wenn nur wahrhaft der übernatürliche Glaubensassens, der seiner Natur nach appretiative firmissimus ist, vorhanden, so ist die fides divina wirklich.

Es gibt in infinitum verschiedene Grade dieser intensiven, sowohl actualen, als habitualen Glaubensstärke, nach dem Maße der verliehenen Gnade und nach dem Maße der Mitwirkung, während die appretiative Glaubensgewißheit immer und in Allen dieselbe, weil absolut und unendlich ist. Nur der intensiven Glaubensstärke nach hat demnach der Eine einen stärkeren Glauben, als der Andere[1]) und sollen wir durch Gebet und

1) De ratione fidei est, ut veritas prima omnibus praeferatur; sed tamen eorum qui eam omnibus praeferunt, quidam certius et devotius se ei subjiciunt, quam alii; et secundum hoc fides est major in uno, quam in alio. S. Th. 2. 2, q. 5, a. 4, ad 2. Das „certus" bezieht sich hier auf die intensive, nicht auf die appretiative certitudo oder firmitas. Des Näheren bezieht sich in unserer Stelle die *certitudo* oder *firmitas* auf den Assens der Vernunft, die *devotio* oder *promptitudo* oder *confidentia* (vgl. in corp. art.) auf den pius voluntatis affectus. Wie der heil. Thomas a. a. O. erklärt, kann der Glaube auch bezüglich des Umfangs seines explicite geglaubten materialen Objectes verschieden sein. Das gehört jedoch nicht hierher.

Uebung beständig an Glaubenskraft zunehmen[1]). Nie aber kann unsere Glaubenskraft so groß sein, daß sie nicht größer werden könnte und sollte.

Da nämlich sowohl die Glaubensgnade als *gratia creata*, wie der auf ihr beruhende Act und Habitus etwas Erschaffenes und somit Endliches ist, so gibt es gar keinen absolut höchsten Grad wirklicher Glaubensstärke; denn jenseits jeder menschlichen endlichen Vollkommenheit liegt eine unbegränzte Möglichkeit höherer Vervollkommnung. Es wird aber auch zum Glauben und zum Heil überhaupt kein bestimmter Grad der Glaubensstärke verlangt, was auch, wie durch sich klar, eine Quelle von Beängstigungen und Selbsttäuschungen wäre. Daher ist auch der Schwache im Glauben[2]) ein Gläubiger und vom Heile nicht ausgeschlossen, und selbst ein Glaube, klein wie ein Senfkörnlein, kann Berge versetzen[3]), d. h. alle Hindernisse des Heiles überwinden. Nur muß Jeder, auch der Stärkste im Glauben, zusehen, daß er nicht falle[4]) und beständig beten und arbeiten, damit er im Glauben wachse und erstarke[5]).

3. Dieses vorausgesetzt, können wir nun das Verhältniß zwischen der Glaubensgewißheit und der Gewißheit des natürlichen Wissens näher, als oben geschah, bestimmen.

Vor Allem fragt es sich, in wie fern überhaupt von verschiedenen Arten und Graden der Gewißheit die Rede sein könne.

An der Gewißheit ist, wie die Philosophie lehrt, ein negatives und ein positives Moment zu unterscheiden. Jenes besteht in der Freiheit von jeglichem Zweifel. Dieses besteht in dem Assense zu der zweifellos für wahr gehaltenen Wahrheit. Bezüglich jenes negativen Momentes ist in so fern kein Unterschied zwischen allen Arten und Graden der Gewißheit, als jede Art und jeder Grad der Gewißheit Zweifel ausschließt; wo der Zweifel nicht schlecht-

---

1) Cf. Luc. 17, 5. 2 Thess. 1, 3. S. spec. Dogm. die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

2) Von diesen Schwachen im Glauben, die aber dennoch, wenn auch unmündige und nur leichte Speise vertragende, Kinder Gottes sind, ist oft in der heiligen Schrift die Rede. Rom. 14, 1 sq. 1 Petr. 2, 2 etc.

3) *Matth.* 17, 19. Der wunderthätige Glaube, von dem hier zunächst die Rede, ist seiner Natur nach kein anderer Glaube, als die göttliche Tugend des Glaubens. Cf. *1 Cor.* 13, 2. Daher können wir *Matth.* 17, 19. auch hier anwenden; auch ist das Bild des Senfkörnleins an dieser Stelle nicht nur, wie vielfach die Ausleger sagen, ein Bild der Demuth oder der innerlichen Kraft des Glaubens, sondern vor Allem der Kleinheit desselben. Cf. *Corn. a Lap.* ad h. l. — 4) *1 Cor.* 10, 12. — 5) S. oben S. 571, Note 2.

hin ausgeschlossen, ist eben keine eigentliche Gewißheit, sondern höchstens hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden[1]).

Bezüglich des positiven Assenses dagegen, worin die Gewißheit wesentlich *(formaliter)* besteht, gibt es verschiedene Arten und Grade der Gewißheit, je nach den verschiedenen Gründen und der Natur und Kraft des Assenses[2]). So unterscheidet sich auf dem Gebiete des natürlichen Wissens specifisch die metaphysische (wozu auch die mathematische gehört), physische und moralische oder historische Gewißheit, welche auch dem Grade der Gewißheit nach absteigend in dieser Reihenfolge (ceteris paribus[3]) auf einander folgen.

Auch bezüglich derselben Art der Gewißheit ist wiederum die intensive Stärke des Assenses um so größer, je mächtiger der Gewißheitsgrund den Intellect ergreift und ihn zum Assense bewegt. In dieser Beziehung erzeugt das unmittelbar Evidente, weil es unmittelbar und unwiderstehlich den Intellect zum Fürwahrhalten bestimmt, eine intensivere Gewißheit als die auf einer Reihe von Schlüssen beruhende Beweisführung, welche nicht in solch' unmittelbarer und unwiderstehlicher Weise wirkt.

Dieses vorausgesetzt, ist es nicht schwer, das Verhältniß der Glaubensgewißheit zur natürlichen Gewißheit zu bestimmen.

Sie ist, wie wir sahen, dem Assense nach in doppelter Beziehung specifisch größer, als jede, auch die auf unmittelbarer Evidenz beruhende, natürliche Gewißheit. Sie ist es vor Allem vermöge ihres Formalprincips: denn das absolut indefectibele

---

1) Dazu gehört auch die s. g. moralische Gewißheit, welche darin besteht, daß man Etwas, was nur wahrscheinlich ist, vermöge eines freien Willensentschlusses und eines praktischen Urtheils als gewiß behandelt. S. oben S. 637. — Hiermit ist also die im Text erwähnte moralische oder historische Gewißheit, die eigentliche Gewißheit ist, nicht zu verwechseln.

2) Sehr gut sagt Suarez l. c. Disp. 6, sect. 5, nr. 8.: Licet enim certitudo per privationem explicetur, quam significat infallibilitas, nihilominus non consistit formaliter in privatione, sed in positiva perfectione, quae potest esse major et minor, juxta excellentiam actus, et causarum ejus, sicut substantia immaterialis magis vel minus perfecta quoad spiritualitatem esse potest, licet privatio materiae, quae nomine *immaterialis substantiae* significatur, in omnibus aequalis esse videatur.

3) Denn z. B. wegen unvollkommener Einsicht kann für Jemanden eine historische Wahrheit, die er vollkommen einsieht, dem Grade nach gewisser als eine metaphysische sein, deren Beweise ihm minder vollkommen einleuchten. So empfängt auch ein Schüler durch die Autorität des Lehrers eine stärkere Gewißheit von der Richtigkeit eines mathematischen Resultates, als durch seine eigene Berechnung oder Beweisführung. Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 5, ad 2.

Wissen und die absolut untrügliche göttliche Wahrhaftigkeit ist ein unendlich stärkerer Gewißheitsgrund, als jedes creatürliche und deßhalb immerhin defectibele Wissen, wie groß auch seine Evidenz sei. Es wäre daher allerdings eher möglich, daß sich Sinne und Vernunft auch in Dem, was ihnen evident scheint, irrten, als der auf dem göttlichen Wissen ruhende und an dessen absoluter Untrüglichkeit participirende Glaube.

Wenn wir aber sagen, daß die Glaubensgewißheit die Gewißheit auch des evidentesten Wissens absolut übertreffe, so ist damit weder geleugnet, daß das natürliche Wissen eine vollkommene und in vielen Fällen unfehlbare Gewißheit besitze, noch behauptet, daß man je etwas glauben müsse, was mit einem evidenten Wissen im Widerspruch steht.

Was *Ersteres* betrifft, so lehren, wie wir gesehen haben, Vernunft und Glaube, daß es eine Reihe natürlich absolut gewisser Wahrheiten gibt, deren Wahrheit und Gewißheit die Vernunft mit vollster Evidenz einzusehen vermag. Allein nichtsdestoweniger übertrifft die Gewißheit des *göttlichen* Wissens, die dem Glauben eignet, ihrem Werthe nach absolut jede Gewißheit, welche zu ihrer Gewähr nur die Zuverlässigkeit einer *erschaffenen* Vernunft hat, die nur ein endliches, unvollkommenes und defectibeles Abbild der göttlichen Vernunft ist.

Was aber das *Zweite* anlangt, so ist es, wie gleichfalls Dogma und Vernunft bezeugen und wir im folgenden Buche näher betrachten, *unmöglich*, daß zwischen der Glaubenswahrheit und der natürlichen Wahrheit und somit zwischen dem wahren Glauben und dem wahren natürlichen Wissen ein Widerspruch jemals bestehe. Es ist daher nicht möglich, daß man je etwas glauben müsse, wovon man das Gegentheil wirklich durch evidentes Wissen einsieht. Wohl aber kann es geschehen, daß man etwas als evident wahr einzusehen wähnt, während man doch durch einen Irrthum getäuscht ist. — Eben deßhalb aber, weil unser Wissen defectibel ist, der göttliche Glaube aber nicht deficiren kann, muß ich unter allen Umständen die Gewißheit des Glaubens für höher schätzen, als eigene oder fremde menschliche Einsicht. Wenn mir daher auch ein Einwand gegen den Glauben unwiderlegbar scheint, so muß ich dennoch mit Glaubensgewißheit überzeugt sein, daß er auf einem mir verborgenen Irrthume beruht, wie denn dieses auch *an sich* in jedem Falle nachweisbar ist.

Der Glaube ist aber nicht nur vermöge seines *Formalobjectes* gewisser, als jedes Wissen, sondern auch vermöge der übernatürlichen *Glaubensgnade*, welche nicht nur die Vernunft zum appretiativ

höchsten Assens zur göttlichen Wahrheit und nur zu ihr bestimmt, sondern auch diesen Assens, so wie den ihr zu Grunde liegenden Willen zu glauben, stärker macht, als jede blos natürliche Kraft; denn das Licht des Glaubens ist vollkommener, als das Licht der Vernunft, und die Kraft der Gnade im Glaubenswillen ist stärker, als jede natürliche Willenskraft. Davon ist, wie bereits gesagt, die Folge, daß, so lange der Gläubige nicht freiwillig vom Glauben sich abwendet und dadurch die Glaubensgnade verliert, keine Versuchung, und wäre es auch der blendendste Schein eines evidenten Gegenbeweises, den Glauben und die Glaubensgewißheit zu zerstören vermag.

Da nun jedes Ding nach seinem Grund und seiner Wesenheit zu beurtheilen, so ist die Glaubensgewißheit einfach und schlechthin *(pure et simpliciter)* über jede natürliche Gewißheit erhaben und nur in einer gewissen Beziehung *(secundum quid)* kann dem natürlichen Wissen eine größere Gewißheit und Stärke unter Umständen zugeschrieben werden.

Mit dem Wissen ist nämlich die Einsicht in die Wahrheit des Gewußten verbunden, während das Glaubensobject an sich inevident und daher mit dem Glauben eine solche Einsicht nicht verbunden ist[1]). Hieraus fließt ein Doppeltes:

a. Das evidente Wissen macht den Zweifel unmöglich. Der Glaube dagegen, weil er nicht mit Evidenz verbunden und deßhalb, wie wir sahen, frei ist, macht nicht in solcher Weise den Zweifel unmöglich, und zwar in einer doppelten Hinsicht. Der Glaube schließt zwar, so lange er besteht, den freiwilligen Zweifel, nicht aber unfreiwillige Versuchungen zum Zweifel aus; allein es steht auch in der Macht des Willens, durch freiwillige Zustimmung zum Zweifel den Glauben selbst zu zerstören. Diese Möglichkeit den Glauben selbst nicht beeinträchtigender unfreiwilliger und den Glauben zerstörender freiwilliger Zweifel ist immer mit dem Glauben verbunden; jedoch nicht wegen der Zweifelhaftigkeit des Glaubensgegenstandes und Glaubensgrundes, sondern wegen der Nichtevidenz beider und wegen der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit[2]).

---

1) In so fern steht der Glaube, nämlich der Einsicht nach, unter dem Wissen. Der Gewißheit nach dagegen steht er nicht nur über der Meinung, sondern auch über dem Wissen.

2) Illa dubitatio non est ex parte causae fidei, sed quoad nos, in quantum non plene assequimur per intellectum ea quae sunt fidei. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 8, ad 1.

b. Da die Evidenz den Intellect unmittelbar ergreift und zum Assense hinreißt, während dieses beim Glaubensassense, der zu seiner Verwirklichung des Gebotes des Willens bedarf, nicht der Fall ist, so ist in der Regel das Wissen mit einem stärkeren Eindruck oder Gefühle der Gewißheit verbunden, als der Glaube[1]). Durch die Gnade Gottes und des Menschen Mitwirken kann es jedoch geschehen, daß die Glaubensgewißheit auch der Empfindung nach stärker ist, als die des Wissens und Sehens. In so fern sagt man von Einem, dessen Glaube besonders stark und lebhaft ist, er glaube, als ob er mit Augen sähe.

Man drückt dieses auch so aus, daß das Wissen den Glauben zwar *appretiative*, nicht aber nothwendig auch *intensive* übertreffe, indem man nämlich unter der Intensivität eben dieses mächtigere Ergriffensein des Intellectes von der Empfindung der Gewißheit versteht, wie es aus der eigenen Einsicht entspringt. Versteht man dagegen unter Intensivität die Stärke des Assenses, so haben wir gesehen, daß der Glaubensassens vermöge der Glaubensgnade auch

---

1) Certitudo potest considerari dupliciter: uno modo ex causa certitudinis, et sic dicitur esse certius illud, quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est certior tribus praedictis (nämlich als sapientia, scientia und intellectus naturalis, kurz als das natürliche Wissen), quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae. — Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius, quod plenius consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea, quae sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea, quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. — Sed quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae ex parte subjecti est, judicatur secundum quid, inde est, quod fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 8, c. Was die Gaben des heiligen Geistes betrifft, welche man donum sapientiae, scientiae et intellectus nennt, so haben sie den Glauben zur Voraussetzung und schöpfen aus ihm ihre Gewißheit. Sie, so wie die auf dem Glauben beruhende theologische Wissenschaft, übertreffen daher den Glauben wohl durch die größere Einsicht in den Glaubensgegenstand, die sie verleihen; nicht aber durch größere Gewißheit. Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem, quia tota certitudo intellectus vel scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. *L. c.* ad 3. Hieraus ist auch klar, daß die Wissenschaft nur bezüglich dieser plenior manifestatio, nicht aber bezüglich der certitudo adhaesionis, also nur secundum quid, nicht aber pure et simpliciter den Glauben stärken kann. Nur in diesem Sinne sagt Augustin (De trin. 14, 1) per scientiam fides roboratur.

eine größere innere Kraft hat, als der aus der Vernunfteinsicht entspringende Assens und jede Willensentschiedenheit eines nur natürlichen Glaubens.

Ein anderer Ausdruck, den auch der heil. Thomas[1]) gebraucht, ist der, daß der Glaube zwar an sich gewisser sei, als das Wissen, aber nicht für uns *(quoad nos)*. Auch dieser Ausdruck, wenn er nicht mißverständlich sein soll, bedarf einer Erklärung. Da jede Gewißheit und also auch die Glaubensgewißheit ein Zustand des Subjectes und nur von diesem auf das Object übertragen ist, so bedeutet jener Ausdruck selbstverständlich nicht, daß die Glaubensgewißheit lediglich nur vermöge der absoluten Wahrheit der Glaubenswahrheiten an sich, nicht aber auch für uns jede natürliche Wahrheit übertreffe, sondern eben nur, daß diese unsere höhere Gewißheit in der Autorität Gottes, nicht aber in unserer eigenen Einsicht begründet sei und subjectiv in der Regel keinen solchen mächtigen und unwiderstehlichen Eindruck der Gewißheit hervorbringe, wie das auf Evidenz beruhende Wissen[2]).

II. Wie absolut wahr und gewiß, ist der göttliche Glaube auch absolut unwiderruflich. Es kann daher der Gläubige niemals, ohne schwere Schuld, auch nur einen Augenblick den Glaubensassens suspendiren; er kann nie eine rechtmäßige Ursache haben, am Glauben zu zweifeln oder ihn völlig aufzugeben.

Es besteht daher in dieser Beziehung ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem Nichtgläubigen. Letzterer hat einestheils rechtmäßige Gründe, seine bisherige Meinung in Zweifel zu ziehen und aufzugeben; anderntheils aber gereicht ihm sein Nichtglaube erst von dem Momente an zur Schuld, wo ihm der christliche katholische Glaube genügend glaubwürdig proponirt ist. Ihm ist daher allerdings eine Suspendirung des Glaubensassenses bis zu einer genügenden Erkenntniß der Glaubwürdigkeit erlaubt.

Das Vaticanum, welches unseren Satz, modernen Irrthümern, namentlich dem Hermesianismus gegenüber, als formelles Dogma ausspricht[3]), begründet denselben einestheils durch den Hinweis auf die Kirche, als den großen, Allen, zumal aber den Gläubigen, stets vor Augen stehenden Glaubwürdig-

1) S. die vorhergehende Note. — 2) *Lugo* l. c. Disp. 6, sect. 3, nr. 44. — 3) *Decr. de fide III*, can. 6, s. oben S. 590, Note 4.

keitsbeweis[1]), anderntheils auf die, zumal dem Gläubigen, nie fehlende göttliche Gnade[2]).

Der Grund der absoluten Unwiderruflichkeit des Glaubens liegt offenbar principaliter in dem Wesen des übernatürlichen Glaubens und der Glaubensgewißheit selbst, und nur secundär in der dem Gläubigen niemals fehlenden genügenden Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe.

Da nämlich nur Derjenige glaubt, der die göttliche Wahrheit als das, was sie wirklich ist, nämlich als göttliche und damit absolut und ewig wahre mit der Gnade Gottes annimmt, so ist klar, daß jeder Vorbehalt eines Widerrufes oder einer Suspendirung des Glaubensassenses mit den Wesen des Glaubens in Widerspruch steht. Einen s. z. s. nur provisorischen Glauben kann es daher nicht geben. Wer nur einstweilen, so lange nämlich die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des Geglaubten seinem Verstande einleuchte, glauben wollte, hätte keinen Glauben, sondern nur eine menschliche Meinung. Denn ein solcher Glaube stützte sich nicht auf die göttliche Wahrhaftigkeit, sondern nur auf menschliche Einsicht. Ein solcher vermeintlicher Glaube hätte eben deßhalb auch nicht die übernatürliche Glaubensgnade, sondern lediglich eine rein natürliche Einsicht und einen rein natürlichen Willen zu seinem Princip. Daher fehlte ihm auch die absolute Wahrheit und Gewißheit des Glaubens.

Der aus der übernatürlichen Glaubensgnade entspringende

---

1) Vgl. oben S. 315, Note 1 und S. 421.

2) Quo fit, ut ipsa (Ecclesia) veluti signum levatum in nationes, et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eamdem revocandi. Quae cum ita sint, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, tantam ne negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem. (*Hebr.* 10, 23.) *Vatic.* Decr. de fide cap. 3, alin. ultim.

göttliche Glaube dagegen schließt wie jede Möglichkeit des Irrthums, so auch jeden Zweifel und jeden Widerruf aus.

Die übernatürliche, allein auf Gottes Wahrhaftigkeit sich stützende, Glaubensgewißheit ist mit der, aus der Einsicht in Glaubwürdigkeitsgründe entspringenden, natürlichen Gewißheit der Glaubwürdigkeit zwar verbunden, aber nicht von ihr abhängig; vielmehr ist letztere in ersterer per eminentiam enthalten. Wie wir bereits sahen, halte ich im göttlichen Glauben das Geglaubte, weil für göttlich wahr, auch für unendlich glaubwürdig, wie es dieses auch seiner objectiven Realität nach wirklich ist. Denn da der übernatürliche Glaube die geoffenbarte und unfehlbar proponirte göttliche Wahrheit und sie allein zum Gegenstande hat, gegen die Wahrheit aber nie und nimmer stichhaltige, sondern nur Scheingründe sprechen können [1]), so ist klar, daß sich ein Widerruf des wahren göttlichen Glaubens niemals auf objectiv wahre Gründe, sondern nur auf Scheingründe und somit auf Irrthümer stützen könnte. Denn in der Wirklichkeit sprechen alle Gründe für, und keine stichhaltigen Gründe gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen und katholischen Wahrheit. Der Sinn unserer Frage ist also der: ob eine Zurücknahme oder eine Suspendirung des Glaubensassenses für den bisher Gläubigen jemals sittlich erlaubt, oder gar nothwendig und pflichtgemäß aus dem Grunde werden könne, weil er irrthümlicher Weise, aber ohne seine Schuld, zu meinen anfängt, daß keine genügenden Gründe für, oder überwiegende Gründe gegen die Glaubwürdigkeit sprechen [2]).

Diese Frage ist unbedingt und in jeder Beziehung zu verneinen.

---

1) Näheres darüber im dritten Buche.

2) Diese Frage ist mit der hier nicht zu behandelnden anderen Frage nicht zu verwechseln, ob und in wie fern im Gläubigen unverschuldete Irrthümer des Verstandes in Beziehung auf Glaubenswahrheiten möglich sind. Daß solche irrige Meinungen nicht fide divina für wahr gehalten werden, haben wir bereits gesehen. Eben so unzweifelhaft ist es, daß solche Irrthümer unverschuldete sein können und daß es eine nur materiale Häresie gibt, welche, weil ohne schwere Schuld, die Glaubensgnade nicht entzieht und somit den Glauben nicht förmlich zerstört. In solch' unverschuldetem Irrthum können auch von der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche Getrennte so lange sich befinden, als ihnen die Wahrheit der katholischen Kirche nicht genügend zur Kenntniß gekommen ist. Denn in dem Augenblicke, wo sie schuldvoll der besseren Erkenntniß und der innerlichen Gnade widerstehen, geht ihnen mit der bona fides auch die Glaubensgnade verloren. Hier ist nur die Rede von einem bisher gläubigen und erwachsenen Mitgliede der Kirche.

Absurd und verwerflich ist demnach vor Allem die Hermesische Lehre, daß es nicht nur erlaubt, sondern für den denkenden Menschen geboten sei, die Wahrheit des Christenthums und der Kirche so lange nicht etwa nur methodisch, sondern positiv zu bezweifeln[1]), bis seine Vernunft von dem göttlichen Ursprung derselben durch genügende Beweise sich vergewissert habe. In gleicher Weise meinte Hermes, daß auch alle natürlichen Wahrheiten, namentlich das Dasein Gottes, positiv bezweifelt werden könnten und dürften, bis die Vernunft sich davon durch genügende Beweise überzeugt habe[2]). Allein, wie wir in der Lehre von den praeambula fidei gesehen haben, ist es schon nach der puren Vernunft und dem Naturgesetze unerlaubt, jene Wahrheiten, welche Vernunft und Gewissen jeden Menschen lehren, zu bezweifeln und deren Anerkennung von einer wissenschaftlichen Beweisführung abhängig zu machen.

In einem weit höheren Grade ist dieses beim übernatürlichen Glauben der Fall. Dem Gläubigen ist jeder positive Zweifel absolut verboten und constituirt, wenn er vollkommen freiwillig ist, die schwere Sünde des Unglaubens[3]). Falsch und häretisch

1) Wer methodisch zweifelt, zweifelt eigentlich nicht, sondern prüft nur streng und wissenschaftlich die Gründe einer Wahrheit, an der er nicht zweifelt. Es ist daher der Ausdruck: examen confirmativum, im Unterschiede von dem mit wirklichem oder positivem Zweifel verbundenen examen dubitativum, an sich zweckmäßiger. Jedoch ist gegen den Ausdruck methodischer Zweifel, richtig verstanden, nichts einzuwenden. Die Sache selbst ist unzweifelhaft und war stets anerkannt. So sagt z. B. Augustin von dem methodischen Zweifel oder dem examen confirmativum: Quamquam haec inconcussa fide teneo, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint. *De lib. arb.* 2, 2.

2) Die Widerlegung dieser fast unbegreiflichen Irrthümer s. bei Kleutgen, Theol. d. Vorz., letzter Band, Thl. 2, Abth. 6, S. 998 ff., vgl. ebendas. S. 217 ff. Philos. d. Vorz, B. 1, S. 362 ff. Vgl. Scheeben im Kath. 1863, II, S. 279 und 1868, II, S. 399.

3) Der Satz: *Dubius in fide infidelis est* (Decret. de haeret. 1) ist allgemein als Axiom anerkannt. Nur darüber wurde controvertirt, ob Zweifel eines Christen Häresie sei, was eigentlich auf einen Wortstreit hinausläuft. Wer das ganze Christenthum leugnet oder bezweifelt, wird ein Ungläubiger, wer aber nur einzelne Lehren des Christenthums leugnet oder bezweifelt, Häretiker genannt. Cf. *S. Th.* 2. 2, q. 11, a. 1 & 2. In diesem Sinne ist allerdings Zweifel Häresie. So auch die sententia communis. Gegenüber der abweichenden Meinung des Sanchez und einiger Anderen, sagt Suarez unter Berufung auf Thomas, Cajetan, Bannez, Valentia und die Mehrzahl der Theologen und Canonisten: Absolute dicendum censeo, omnem dubitationem deliberatam et pertinacem in materia fidei et in homine christiano esse haeresim. *L. c.* Disp. 19, sect. 4, nr. 10.

ist auch die Behauptung, daß ein solcher positiver Zweifel jemals für die Gläubigen entschuldbar sein könne, weil ihm die zum Glauben nothwendige Gewißheit der Glaubwürdigkeit oder die Gnade des Glaubens fehle: denn auch das ist Dogma, daß dem Gläubigen weder die zureichende Glaubensgnade, noch die zureichende Einsicht in die Glaubwürdigkeit ohne seine eigene Schuld jemals fehlt.

Was erstere betrifft, so können wohl, durch dem Verstande neu sich darbietende scheinbare Schwierigkeiten und durch Verdunkelung früher gehabter Einsichten, Versuchungen gegen den Glauben entstehen; niemals aber läßt Gott uns über unser Vermögen versuchen[1]). Auch entzieht Gott niemals einem Menschen die einmal ihm verliehene Glaubensgnade, als nur in Folge einer schweren und deßhalb vollkommen freiwilligen Sünde gegen den Glauben[2]). Aus der Glaubensgnade entspringt aber die jede natürliche Gewißheit absolut übersteigende Glaubensgewißheit, die uns nie verloren gehen kann, so lang wir den Versuchungen gegen den Glauben standhaft und in der rechten Weise, namentlich durch Gebet, Gebrauch der Gnadenmittel und Acte des Glaubens, widerstehen. Wenn selbst Dem, der die Gnade des Glaubens niemals empfangen hat, nach der wohlbegründeten Lehre der Theologen, wenn es ihm nur an gutem Willen nicht fehlt und er thut, was an ihm ist, durch die Gnade und Vorsehung Gottes die reale Möglichkeit gegeben ist, zum wahren Glauben zu gelangen, so fehlt noch viel weniger dem Gläubigen jemals die nothwendige göttliche Hilfe, um den Glauben zu bewahren.

Auch an einer seiner Fassungskraft entsprechenden genügenden vernünftigen Einsicht in die Glaubwürdigkeit kann es dem Gläubigen niemals gebrechen. Können ja jene zahlreichen und großen Argumente, die mehr als zureichend sind, jeden Ungläubigen, der guten Willens ist, zu überzeugen, dem Gläubigen ohne eigene Verschuldung um so weniger verborgen sein, da ihm zu deren Beurtheilung in höherem Maße, als jenem, übernatürliche Erleuchtung

---

1) *1 Cor.* 10, 13.

2) Andere Sünden, namentlich des Stolzes und der Unreinheit, disponiren allerdings zu schweren Sünden wider den Glauben und führen so indirect zum Verluste desselben: aber unmittelbar und an sich zerstören sie den Glauben und die Glaubensgnade nicht. Siehe Spec. Dogm., die Lehre von der Rechtfertigung.

gegeben ist[1]). Dazu kommt in dem Maße, als der Gläubige nach seinem Glauben lebt, die eigene Erfahrung der übernatürlichen Kraft des Christenthums[2]). Daher besitzt der Gläubige allezeit vollgenügende und alle etwaigen ihm zur Zeit ungelösten Einwände weit überwiegende vernünftige Gründe, im Glauben zu verharren. Was aber etwa an Einsicht ihm fehlen sollte, das wird, wenn er nur guten Willens ist, reichlich durch den Antrieb und das Licht der göttlichen Gnade ersetzt[3]). Daher hat jeder Gläubige nicht nur die Pflicht[4]) und die reale Möglichkeit, im Glauben zu verharren, sondern er verharrt auch wirklich, wenn er nur der göttlichen Gnade nicht durch freiwillige Sünde gegen den Glauben ein Hinderniß setzt[5]).

Es ist daher dem Gläubigen nimmermehr erlaubt und, so lange er ein Gläubiger ist, auch factisch unmöglich, die Wahrheit seines Glaubens zu bezweifeln und von einer in diesem Zweifel unternommenen Prüfung *(examen dubitativum)* abhängig zu machen. Wohl aber ist es nicht nur erlaubt, sondern löblich und heilsam, die Gründe seines unwandelbar festgehaltenen Glaubens zu dem Zwecke zu untersuchen, um eine immer größere Einsicht von denselben zu erlangen *(examen confirmativum)*. Deßgleichen ist es erlaubt, neben den an erster Stelle anzuwendenden übernatürlichen Mitteln des Gebetes, des Sacramentsempfanges, der Tugendübung, auch durch dieses an sich natürliche Mittel Versuchungen gegen den Glauben zu überwinden und die Intensivität des Glaubensaffectes zu erhöhen.

Gerade umgekehrt ist die Lage des Un- und Irrgläubigen. Weder genügende Glaubwürdigkeitsgründe, noch das Licht und der

---

1) Etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum. *S. Th.* 2. 2, q. 8, a. 4, ad 2. — Dieser Satz gilt offenbar von jedem Gläubigen, nicht blos vom Gerechten wegen des diesem eigenen donum intellectus, wovon Thomas a. a. O. zunächst handelt.

2) Vgl. oben S. 383. — 3) Cf. *S. Th.* 2. 2. q. 2, a. 9, ad 3.

4) Diese Pflicht ist in energischer Weise in den Schlußworten des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses ausgesprochen: Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam, usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri . . . spondeo, voveo ac juro. Dieses Versprechen und dieser Schwur unwiderruflicher Glaubenstreue hat wiederum die nie fehlende Gnade und Möglichkeit der Beharrung im Glauben zur Voraussetzung.

5) Vgl. Spec. Dogm., die Lehre von der gratia sufficiens und efficax.

Zug göttlicher Gnade können ihn bestimmen, an seinen irrigen Meinungen festzuhalten; vielmehr drängen ihn Vernunft und Gnade zur Aufgebung derselben und zur Annahme der christlichen und katholischen Wahrheit. Das gilt auch von Denen, deren Irrthum ein unverschuldeter ist; ja je größere Bruchstücke der Wahrheit Solche noch besitzen und je mehr die Gnade in ihnen wirkt, um so weniger kann der Irrthum sie fesseln und um so mächtiger werden sie zur Wahrheit gezogen; um so mehr sind sie aber auch verpflichtet, diesem Zuge zu folgen, ansonsten ihr bisher unverschuldeter Irrthum zum verschuldeten wird [1]).

Alles dieses wird noch vollkommener in's Licht treten, wenn wir die mit dem Glauben verbundene und aus ihm entspringende Erkenntniß näher betrachten. Es wird dies im dritten Buche geschehen. Zuvor aber haben wir noch von dem materialen Gegenstande des Glaubens und dessen kirchlicher Proposition zu handeln.

---

1) So lange allerdings ihr Irrthum ein unverschuldeter ist, sind sie an ihr irriges Gewissen sittlich gebunden. Allein dieses hört auf, so wie vernünftige Zweifelsgründe ihrem Geiste sich darstellen und die unbefangene Ruhe ihres Gewissens erschüttern. Sie müssen dann, bemerkt sehr treffend Kleutgen (a. a. O. S. 1019), dasselbe thun, was auch der Rechtgläubige, wenn er von Versuchungen gegen den Glauben angefochten wird, zu thun verpflichtet ist. „Sie müssen in lauterer Absicht Belehrung suchen, sie müssen ihren Eifer im Gebet und in der Uebung christlicher Frömmigkeit verdoppeln. Wenn sie dieses thun, dann wird in ihnen das Gegentheil von Dem geschehen, was in den Rechtgläubigen. Während in diesen die Ueberzeugung, mit der sie glauben, fortdauern und sich mehren wird; wird sie in ihnen schwinden und einer besseren Erkenntniß Platz machen. Denn dasselbe Licht von oben, das in Dem, welcher der Wahrheit anhängt, die wahre Gewißheit befestigt, zerstört die falsche in dem Irrenden, der jedoch die Wahrheit sucht."

Zweites Kapitel.

Von der kirchlichen Proposition der geoffenbarten Wahrheit oder von der katholischen Glaubensregel [1]).

§. 62.

Von der katholischen Glaubensregel im Allgemeinen.

Man muß mit göttlichem und katholischem Glauben alles Dasjenige glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch feierliche Lehrentscheidung, sei es durch ihr ordentliches und allgemeines Lehramt, als von Gott geoffenbart uns zu glauben vorgestellt wird. Diese Worte des Vaticanums [2]) sprechen in kurzer und populärer Form die katholische Glaubensregel aus, d. h. die Norm oder das Gesetz, oder den obersten Grundsatz, nach welchem das Materialobject des katholischen Glaubens bestimmt

---

1) Die alten Theologen pflegen diesen Gegenstand in ihren Commentaren zu S. Th. 2. 2, q. 1, a. 10: „Utrum ad summum Pontificem pertineat symbolum ordinare" zu behandeln. Seit der Reformation hat dieser Gegenstand besondere Wichtigkeit erlangt und ist daher von den späteren Theologen mit besonderer Sorgfalt erörtert. Besonders hervorzuheben sind: *Bellarmin*, Controv. tom. 1, *contr. 1* de Verbo Dei & *contr. 3* de Summo Pontifice. *M. Canus*, namentl. l. 11 & 12. *Stapleton*, Princip. fidei. Eine ausführliche Darstellung der beßfallsigen Literatur bei Werner, Polem. und apol. Literatur, insbes. Band 4 & 5. Eine neue Wichtigkeit hat unsere Lehre den Jansenisten gegenüber gewonnen, welche das protestantische Princip der freien Forschung in ihrer Weise auf die Tradition übertrugen, sowie gegenüber den verwandten neuesten Irrthümern. Von neueren katholischen Autoren über unseren Gegenstand sind besonders hervorzuheben: Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit. Band I, 2. Aufl. *Franzelin*, Tract. de div. trad. et script. Scheeben, Dogm. B. 1.

2) *Decr. de fide* cap. 3, al. 4. Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.

wird[1]). Ein Dreifaches ist in den angeführten Worten ausgesprochen:

1. Daß Alles und nur Dasjenige Gegenstand des Glaubens ist, was Gott im alten und neuen Testamente geoffenbart und durch die Apostel seiner Kirche zur Bewahrung, Verkündigung und Erklärung übergeben hat: das *depositum fidei* oder die *traditio divino-apostolica*.

2. Daß dieses Depositum des Glaubens in der heiligen Schrift und der Ueberlieferung enthalten ist.

3. Daß dieses in Schrift und Ueberlieferung enthaltene Glaubensdepositum durch die Kirche uns zu glauben vorgestellt wird, und zwar in einer doppelten Weise: entweder durch förmliche richterliche Entscheidung oder durch das gewöhnliche und allgemeine Magisterium.

Der Gegenstand des katholischen Glaubens ist also das apostolische Glaubensdepositum. Dieses wird uns unfehlbar verkündet und in seinem wahren Sinne erklärt durch das lebendige, stets gegenwärtige kirchliche Lehramt, und zwar nicht nur in der außerordentlichen Weise förmlicher richterlicher Glaubensentscheidungen, sondern auch und vor Allem in der regelmäßigen und gewöhnlichen Uebung des kirchlichen Lehramtes. Die Kirche aber lehrt und richtet nicht etwa kraft neuer Inspiration, oder neuer Offenbarungen, oder gar kraft rein menschlicher Einsicht oder Willkür, sondern nach Inhalt der Schrift und Ueberlieferung unter der Leitung und dem Beistande Gottes[2]). Hierbei ist jetzt schon hervorzuheben das

---

1) Dieses die gewöhnliche und Hauptbedeutung des Ausdruckes: *regula fidei*. Derselbe wurde jedoch auch zur Bezeichnung der kurzen Zusammenfassungen der Hauptartikel des katholischen Glaubens gebraucht. Man hat ersteres die formelle, letzteres die materielle Glaubensregel genannt. In letzterem Sinne sind also die kirchlichen Glaubensbekenntnisse Glaubensregeln. Man pflegt jedoch mit diesem Namen in einem noch engeren Sinne und im Gegensatz zu den kirchlichen officiellen Glaubensbekenntnissen oder Glaubenssymbola, jene zum Theil uralten (*Irenäus* adv. haer. 1, 10. *Tertullian.* adv. Prax. 2; de veland. virg. 1. *Origenes*, de princip. praef. 4.) kurzen Zusammenfassungen des katholischen Glaubens zu verstehen, die von Privatschriftstellern nach Norm der kirchlichen Bekenntnisse aufgestellt sind. So aus neuerer Zeit die *Regula fidei* des Veronius, Bossuet's Exposition de la doctrine chrétienne, Chrismann's Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum, Holden's Divinae fidei analysis. Ueber diese Glaubensregeln weiter unten.

2) Auf das präciseste spricht dieses bezüglich der Uebung des höchsten apostolischen Lehramtes des Papstes das *Vatican.* Const. dogm. I. de Eccles.

innige Verhältniß, in welchem die Tradition zur Uebung des kirchlichen Lehramtes steht. Es ist nämlich dieses Lehramt selbst der principale Träger der Ueberlieferung und es ist die Ueberlieferung principaliter nichts Anderes, als die lebendige, beständige und allezeit sich selbst treubleibende und mit sich selbst übereinstimmende Lehre, Uebung und Rechtsprechung des kirchlichen Lehramtes, das auch die heilige Schrift als einen integrirenden Bestandtheil der apostolischen Ueberlieferung bezeugt, bewahrt und auslegt [1]).

Es hängen mithin die angeführten drei Momente innigst zusammen und ergibt sich aus ihnen die Regel des katholischen Glaubens.

Wir werden nun diese drei Momente im Einzelnen näher in's Auge fassen und positiv begründen.

Bevor wir zum positiven Nachweise der katholischen Glaubensregel aus Schrift und Tradition schreiten, wollen wir hier — als an der hiezu geeignetsten Stelle — einen Einwand erledigen, der, namentlich von protestantischer Seite, gegen die katholische Weise der Beweisführung erhoben zu werden pflegt.

Wenn wir nämlich die katholische Glaubensregel, nach welcher nicht, wie die Protestanten lehren, die heilige Schrift allein, sondern die Lehrautorität und Ueberlieferung der Kirche höchste Glaubensnorm ist, aus Zeugnissen der heiligen Schrift beweisen, so wirft man uns vor, daß wir dadurch eine *petitio principii* begehen, das protestantische Schriftprincip selbst stillschweigend anerkennen und anwenden und endlich in einen fehlerhaften Cirkel gerathen. Denn während wir behaupteten, daß ohne das Zeugniß der Kirche weder die Autorität, noch der wahre Sinn der heiligen Schrift feststehe, führten wir den Beweis der kirchlichen Autorität und des katholischen Traditions- und Autoritätsprincips selbst aus der heiligen Schrift, deren Autorität und die Richtigkeit unserer Schriftauslegung voraussetzend.

Christi, cap. 4, al. 2 in den Worten aus: Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.

1) Man kann daher Schrift und Tradition als die entfernte *(remota* oder *externa*, auch *materialis*, *constitutiva)*, die unfehlbare Proposition des kirchlichen Lehramtes als die nächste *(proxima, formalis, directiva)* Regel des Glaubens bezeichnen.

Allein dieser Einwand ist in jeder Beziehung unbegründet und sophistisch. Es ist nämlich bezüglich unserer Beweisführung ein dreifacher Standpunkt, der polemische, der apologetische, der theologische, zu unterscheiden.

Den Protestanten gegenüber, welche die Aechtheit und Göttlichkeit der heiligen Schrift zugeben und die Klarheit ihres Inhaltes behaupten, sind wir polemisch berechtigt und genöthigt, uns auf ihren Standpunkt zu stellen und zu zeigen, daß die, in diesem Lehrpunkte allerdings vollkommen und unzweifelhaft klare[1]), heilige Schrift nicht die protestantische, sondern die katholische Glaubensregel lehrt und daß wir somit, wenn wir der heiligen Schrift glauben, die Kirche als obersten und unfehlbaren Lehrer und Richter in Glaubenssachen anerkennen müssen.

Auf dem apologetischen Standpunkte können wir durch vernünftige und historische Beweise die heilige Schrift und die von ihr erzählten Thatsachen als glaubwürdig nachweisen und auf Grund davon aus der heiligen Schrift, welche auf diesem Standpunkte zunächst nur als glaubwürdige historische Urkunde geltend gemacht wird, wiederum den vernünftig gewissen Nachweis liefern, daß Christus zur Bewahrung und Erklärung seiner Lehre die Kirche und deren Lehrautorität als oberste Glaubensnorm eingesetzt hat. Daneben ist aber auch die Kirche und ihre göttliche Stiftung und Sendung, wie wir früher sahen, unabhängig von der heiligen Schrift und ihrem Zeugnisse, durch vollgiltige Beweise, namentlich durch die ihr inhärirenden Eigenschaften und Merkmale, vollkommen beglaubigt[2]). Also ist auch bei dem Verfahren der katholischen Apologetik nirgends ein circulus vitiosus oder eine petitio principii vorhanden.

Auf dem theologischen Standpunkte, von dem aus wir hier die Sache behandeln, sind die heilige Schrift und die unfehlbare und autoritative Ueberlieferung der Kirche zwei von Gott uns gegebene und beglaubigte Zeugen, welche einstimmig und mit göttlicher Autorität für dieselbe Wahrheit Zeugniß ablegen.

---

1) Wenn wir lehren, daß die heilige Schrift nicht in Allem genügend klar sei, und daß wir, um in ihrer Auslegung gegen jeden Irrthum sicher gestellt zu sein, der unfehlbaren Autorität der Kirche und ihrer Ueberlieferung bedürfen, so behaupten wir deßhalb nicht, daß die heilige Schrift absolut dunkel sei. Im Gegentheil ist Vieles, und dazu gehört auch unser Gegenstand, mit solcher Klarheit in der heiligen Schrift enthalten, daß jeder vorurtheilslose und verständige Leser derselben keinen vernünftigen Zweifel haben kann. — 2) Vgl. oben §. 46 & §. 51.

Was aber ihr gegenseitiges Verhältniß betrifft, so stehen sie zwar ihrer Dignität und Glaubwürdigkeit, nicht aber auch der Principalität nach einander gleich. Es ist nämlich, wie wir unten in der Lehre von Schrift und Tradition näher sehen werden, die Autorität und Ueberlieferung der Kirche der principale, für sich selbst genügende Zeuge, die heilige Schrift aber ein auf der Autorität der Kirche stehender zweiter Zeuge, der erst von letzterer seine volle Beglaubigung empfängt, der also für sich allein nicht genügt, wohl aber auf Grund der Kirche und in Vereinigung mit ihr volle Beweiskraft besitzt. Wir werden später gleichfalls näher sehen, daß dieses Verhältniß zwischen der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung kein anderes ist, als das natürliche und nothwendige, das überhaupt zwischen schriftlichen Urkunden, zumal authentischen, und der lebendigen Ueberlieferung, zumal einer authentischen und officiellen, besteht.

Indem wir in dem Folgenden nun die klare Lehre der heiligen Schrift, wie nicht minder der katholischen Ueberlieferung bezüglich der von Christus festgestellten Glaubensregel darlegen, begründen wir letztere sowohl theologisch, als auch polemisch und unter Voraussetzung der früheren apologetischen Beweise, auch apologetisch. Dabei ist unser Verfahren ein wissenschaftliches, wodurch wir Dasjenige, was der Glaube lehrt, auch durch wissenschaftliche Gründe, so viel an uns ist, nachweisen [1]).

§. 63.

Das apostolische Glaubensdepositum.

I. Die zum Heile der ganzen Menschheit gegebene göttliche Offenbarung ist in Christus und seinen Aposteln vollendet und definitiv abgeschlossen. Diese geoffenbarte Wahrheit ist in ihrer ganzen Fülle und Integrität von den Aposteln der Kirche übergeben, um sie bis zum Ende der Welt unversehrt zu bewahren und in ihrem allein wahren und richtigen Sinne den Menschen zu verkündigen und zu erklären.

Das soeben Ausgesprochene ist eine evidente Grundlehre der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung und folgt aus dem Wesen des Christenthums.

Es gibt nur Eine göttliche Offenbarung, grundgelegt im Protoevangelium, fortgeführt und entwickelt durch die alttestamenta-

1) Vgl. *Franzelin*, De divina scriptura et traditione, Thes. VII, Scholion & Thes. XXII, i. f.

lische Offenbarung, in Christus definitiv und für alle Zeit vollendet. Darin stimmen das alte und neue Testament vollkommen überein. Während jenes sich selbst als eine Vorbereitung auf den Messias und sein Reich darstellt, bezeichnet es eben so klar und bestimmt die messianische Offenbarung und das messianische Reich als ewig und unveränderlich fortbestehend bis zum Endgericht[1]). Darum ist die Zeit Christi die letzte Zeit oder die Fülle der Zeit, welche fortdauert bis zum jüngsten Tage[2]), und auf welche nicht eine neue und vollkommenere Offenbarung für den Glauben, sondern die selige Anschauung des auf Christi Wort hin Geglaubten im Himmel folgt[3]).

Christus hat zwar während seines Lehrwandels seine Jünger und noch vielmehr das Volk, in weiser Oekonomie und Pädagogik, nur allmälig und von Stufe zu Stufe zur Erkenntniß der Glaubensgeheimnisse geführt und ihnen deßhalb Manches, was sie noch nicht tragen konnten, nicht sogleich von Anfang an vollkommen enthüllt; aber vor seinem Abschiede von der Welt hat er offen über alle Geheimnisse des Reiches Gottes mit ihnen gesprochen und ihnen Alles mitgetheilt[4]). Ueberdies hat er ihnen den heil. Geist

---

1) Den ausführlichen Nachweis hierüber in der Christologie und in der Lehre von der Kirche. Dieses Verhältniß des vorbildlichen und vorbereitenden alten Testamentes zu seiner ewig unveränderlich bleibenden Erfüllung und Vollendung in Christus und der Kirche bildet Hauptthema des Hebräerbriefes. S. namentl. *Hebr.* 7, 11 sq. 8, 5 sq. 12, 27 sq. Vgl. 2 *Cor.* 3, 11. *Rom.* 10, 4. *Gal.* 3, 23. 4, 3.

2) Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime diebus istis locutus est nobis in Filio. *Hebr.* 1, 1. 2. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum etc. *Gal.* 4, 4 sq. cf. *Eph.* 1, 10. *1 Petr.* 1, 20. *Act.* 2, 17 etc.

3) Der Glaube, der hienieden immer bleibt — nunc autem manent fides, spes, charitas — geht also über, nicht in einen vollkommeneren Glauben oder ein vollkommeneres irdisches Wissen, sondern in die selige Anschauung. Videmus nunc per speciem in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. *1 Cor.* 13, 12. *2 Cor.* 5, 7. Was wir jetzt schon sind im Glauben, schauen wir dann. *1 Joann.* 3, 2. Auf den Schatten des alten Testamentes folgt das vollkommene Ebenbild; *Hebr.* 10, 1; auf dieses der Besitz der Sache selbst in der Anschauung. Primum tabernaculum est synagoga, secundum Ecclesia, tertium coelum. . . . Primum in umbra fuit et figura, secundum in figura et in veritate, tertium in veritate solum. In primo ostenditur vita, in secundo datur, in tertio possidetur. *S. Bruno Astens.* hom. 34, apud *Franzelin* l. c. p. 230.

4) Was Christus vom Vater gehört, um es nämlich den Menschen zu offenbaren, das hat er auch ganz und vollständig mitgetheilt. Jam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus ejus; vos autem dixi

verheißen und gesendet, damit er sie an Alles, was er gelehrt, erinnere, sie in alle Wahrheit und in das Verständniß derselben einführe. Der heilige Geist offenbart also nicht eine neue und vollkommenere Lehre, als der Sohn; im Gegentheile nimmt er Alles vom Sohne, von dem er auch ausgeht, und erleuchtet und leitet, wie die Träger des kirchlichen Lehramtes, so auch in ihrer Stellung und Ordnung die einfachen Gläubigen, zum steten Festhalten und zum richtigen und stets vollkommeneren Verständnisse der Lehre Christi[1]).

---

amicos, quia *omnia, quaecunque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Joann.* 15. 15. So spricht der Heiland zu den Aposteln beim letzten Abendmahle. Und schon vorher hatte er gesagt: Quia vobis datum est nosse mysteria regni coelorum. *Matth.* 13, 11, und dieses auf den ewigen göttlichen Rathschluß zurückgeführt: Quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Ita Pater! quoniam sic fuit placitum ante te. Matth. 11, 25. 26. Cf. Luc. 10, 21. So auch im hohenpriesterlichen Gebete: Dedisti ei potestatem omnis carnis, ut omne quod dedisti ei, det eis vitam aeternam. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum. *Joann.* 17, 2. 3. Manifestavi nomen tuum hominibus v. 6 etc. Selbst vor seinen Feinden hat Christus nichts verborgen und konnte deßhalb zu ihnen sagen: Ego palam locutus sum mundo . . . et in occulto locutus sum nihil. *Joann.* 18. 20. Auch den wahren und eigentlichen Sinn seiner Worte hat der Heiland seinen Aposteln für die ganze Kirche aufgeschlossen: Venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis. *Joann.* 16, 25. Mit den Unterweisungen des Auferstandenen — *Act.* 1. 3 loquens de regno Dei — war der Unterricht Christi an die Apostel vollendet. Einen anderen und höheren Lehrmeister aber, als Christus, gibt es nicht. Magister vester unus est: Christus. Matth. 23, 10.

1) Alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, *Joann.* 14, 16. 17. Ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecunque dixero vobis. v. 26. Ille testimonium perhibebit de me. *Joann.* 15, 26. Wenn daher der Heiland in den letzten Reden sagt: Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem, *Joann.* 16, 12. 13, so ist damit nicht, im Widerspruch mit allen übrigen Reden Christi, gesagt, daß Christus nicht selbst den Aposteln die ganze christliche Wahrheit gelehrt habe und daß der heilige Geist seine Lehre ergänzen werde, sondern nur, daß der heilige Geist ihnen das volle Verständniß dessen, was sie von Christus gehört, und dessen Anwendung auf das Leben, erschließen werde. Wenn daher Christus in derselben Stelle unmittelbar fortfährt: Non enim loquetur a semetipso, sed quaecunque audiet, und v. 15: Quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis, so bezieht sich das nicht lediglich darauf, daß der heilige Geist seine göttliche Erkenntniß vermöge seines Ausgangs vom Sohne wie vom Vater hat — cf. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda

Die Apostel haben demnach nicht nur die Lehre Christi in ihrer ganzen Fülle und Integrität, sondern auch deren wahres, volles und lebendiges Verständniß empfangen. Und was sie empfingen, haben sie auch — dem Befehle Christi gemäß[1]) — ganz und vollständig, ohne irgend etwas vorzuenthalten[2]), der Welt verkündigt und zur treuen Bewahrung bis zum Ende der Zeiten in der Kirche niedergelegt, als unwandelbare Hinterlage des Glaubens[3]), von der nichts weggenommen, der nichts beigefügt, an der nichts umgedeutet und nichts verändert werden darf, die vielmehr verkündet werden soll bis zur Wiederkunft des Herrn[4]).

Was die Apostel selbst betrifft, so waren sie nach der einmüthigen und wohlbegründeten Lehre der Väter und Theologen nicht nur mit den Vollmachten und Gaben des kirchlichen Lehramtes, wie sie auch auf ihre Nachfolger in der später näher zu betrachtenden Weise übergehen, ausgerüstet, sondern auch mit persönlicher Vollgewalt und Unfehlbarkeit ausgestattet und mit eigentlicher Inspiration und Revelation von Gott begnadigt, so daß ihre Aussprüche über die Lehre und das Gesetz Christi nicht blos die Qualität kirchlicher Zeugnisse und Urtheilssprüche, sondern, ähnlich wie die Aussprüche der Propheten, die Autorität und Würde eigentlicher göttlicher Offenbarungen haben. Daher sagt die heilige Schrift, daß wir mit unserem Glauben auf das Fundament, wie der Propheten, so auch der Apostel gegründet sind und stellen die Väter und die Kirche selbst die Lehren

---

Dei. *1 Cor.* 2, 10 — sondern auch darauf, daß der heilige Geist nichts lehrt und erklärt, als was der Sohn in seiner heiligen Menschheit nach des Vaters Willen seinen Aposteln und durch sie der Kirche geoffenbart hat.

1) *Matth.* 28, 20. . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis.

2) Vos scitis, . . . quomodo nihil substraxerim utilium, quominus annuntiarem vobis et docerem vos publice, et per domos, testificans Judaeis atque gentilibus in Deum poenitentiam, et fidem in Dominum nostrum Jesum Christum. . . Qua propter contestor vos hodierna die, quia mundus sum a sanguine omnium. Non enim subterfugi, quominus annuntiarem omne consilium Dei vobis. *Act.* 20, 18. 20. 26. 27. cf. 24. Man beachte auch den Nachdruck, den der Apostel auf die Oeffentlichkeit seiner Predigt legt. Vgl. auch das „per multos testes" 2 Tim. 2, 2. Nichts kann dem Wesen des Christenthums und der katholischen Kirche mehr widersprechen, als Geheimlehre und Exclusivität. Cf. Matth. 10, 27. Daß damit die Arkandisciplin den Heiden gegenüber nicht in Widerspruch, bedarf keiner Erklärung. — 3) *2 Tim.* 3, 14. — 4) Ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi. *1 Tim.* 6, 14.

Christi und der Apostel neben einander und sollen wir in gleicher Weise an beiden festhalten[1]).

---

1) Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu. *Eph.* 2, 20. cf. *Apoc.* 21, 14: Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim Apostolorum. Allerdings sind die Apostel auch die ursprünglichen Träger des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Gewalt überhaupt, und auch als das erste Glied in der Kette der apostolischen Succession Fundamente; aber damit allein werden jene Aussprüche nicht erschöpft. Es ist aber von großer Wichtigkeit, die Privilegien der Apostel, namentlich ihre persönliche Unfehlbarkeit und Inspiration, wohl zu unterscheiden von der ordentlichen Amtsgewalt und Amtsgnade, die sie auf ihre Nachfolger vererbten. Wenn namentlich der heil. Paulus nicht nur seine unmittelbare Sendung von Christus, kraft der er eben ein Apostel ist, wie die anderen Apostel, sondern auch die auf unmittelbar göttlicher Belehrung beruhende Qualität seiner Prdeigt, „seines Evangeliums," *Rom.* 2, 16, so nachdrücklich hervorhebt — neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Jesu Christi. *Gal.* 1, 12 sq. cf. *1 Cor.* 11, 23 — so bezieht sich dieses nicht auf sein ordentliches bischöfliches Lehramt, sondern auf seine außerordentlichen Privilegien als Apostel. Das Nähere in der Lehre von der Kirche. Damit stimmt auch die gesammte Tradition überein. An der Lehre Christi und der Apostel festhalten, das ist das oberste Gesetz des Glaubens. Studete igitur confirmari in doctrinis Domini et Apostolorum. *Ign.* M. ad Magn. 13. *Tertull.*, de praescr. 23. Deßhalb nennt Clemens A. die Apostel die Urväter des Glaubens (προτοπάτορες τῶν δογμάτων). Seine ganze Lehre über die Glaubensregel faßt daher Irenäus in den Worten zusammen: Memento igitur eorum, quae diximus in prioribus duobus libris; et haec illis adjungens plenissimam habebis a nobis adversus omnes haereticos contradictionem, et fiducialiter ac instantissime resistes illis pro sola vera ac vivifica fide, quam *ab Apostolis* Ecclesia percepit, et distribuit filiis suis. Etenim Dominus omnium dedit Apostolis potestatem Evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei filii doctrinam cognovimus; quibus et dixit Dominus: „Qui vos audit, me audit; et qui vos contemnit, me contemnit, et eum, qui me misit." *C. haer.* 3, praef. Die Apostel hatten die volle Erkenntniß der Lehre Jesu Christi. Es ist daher häretische Anmaßung, ihre Lehre verbessern zu wollen. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverint, quam perfectam haberent agnitionem; sicut quidam audent dicere gloriantes, emendatores se esse Apostolorum. Postea enim quam . . . induti sunt supervenientis Spiritus Sancti virtutem, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis sunt bona evangelizantes . . ., et quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei. l. c. cap. 1. Es ist überflüssig, weitere Väterzeugnisse anzuführen. Die Theologen aller Schulen waren in dieser Wahrheit stets einig. Sie lehren namentlich, daß die Apostel durch scientia *infusa* wenigstens bezüglich aller substantiellen Glaubenswahrheiten eine vollkommenere Erkenntniß, als

Allein mit Allem dem ist keineswegs gesagt, daß die Apostel berufen gewesen wären, in Kraft der ihnen geschenkten Erleuchtungen und Offenbarungen die Lehre Christi zu ergänzen oder gar zu vervollkommnen; vielmehr sind sie in Allem von Christus abhängig und lediglich seine Sendboten, Werkzeuge und Verwalter seiner Heilsgeheimnisse[1]); daher können sie so wenig selbst, als irgend ein Engel vom Himmel, an dem Evangelium Christi etwas ändern[2]). Das besondere Privilegium persönlicher Unfehlbarkeit, sowie eigentlicher Inspiration und Revelation ist ihnen als den ersten und unmittelbaren Zeugen und Verkündern der Lehre Christi nur zu dem Zwecke gegeben, um die Lehre und Kirche Christi in der besten, leichtesten und vollkommensten Weise zuerst in die Welt einzuführen.

In dem bisher Gesagten ist auch ausgesprochen, daß die Lehre aller Apostel in Allem übereinstimmt. Dem Befehle des Herrn und der demselben entsprechenden apostolischen Gnade gemäß verkündete jeder Apostel dasselbe Evangelium Jesu Christi in seiner ganzen Reinheit, Integrität und Fülle[3]).

Alles Dieses ergibt sich aus dem innersten Wesen des Christenthums. Es kann keine vollkommenere Offenbarung geben, als die Menschwerdung des ewigen Wortes; keine vollkommenere Erleuchtung, als durch die Herabkunft des heiligen Geistes den Aposteln zu Theil wurde. Alle Lehren, welche eine substantielle Vervollkommnung des apostolischen Christenthums behaupten, schließen daher folgerichtig die Leugnung der Gottheit Christi und der Vollkommenheit seines Werkes in sich.

II. Falsch und häretisch ist daher jede Lehre, welche in irgend einer Weise eine substantiale Veränderung oder Vervollkommnung des apostolischen Glaubensdepositums behauptet, sei dieses nun in supernaturalistisch-schwärmerischer oder rationalistischer Weise. Dahin gehören:

---

alle späteren Lehrer besessen haben, neque est cogitandum aliquos post illos habuisse majorem fidei cognitionem, neque posset id *sine temeritate* affirmari, urtheilt Suarez, De fid. disp. 2, sect. 6, nr. 13. Näheres hierüber später.

1) *1 Cor.* 4, 1. 2. Das „*Sic accepi a Domino*, quod et tradidi vobis" — 1 Cor. 11, 23 — ist der ganze Grund der apostolischen Lehre.

2) Sed licet *nos*, aut Angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit! *Gal.* 1, 8.

3) Unus Dominus, una fides, unum baptisma. *Eph.* 4, 5. Vgl. die Lehre von der Kirche, in specie ihrer Einheit. Am allermeisten bezüglich der apostolischen Lehre gilt *1 Cor.* 1, 12 & 13.

1. Alle jene Secten, welche in verschiedenen Formen eine Vervollkommnung der von den Aposteln öffentlich verkündeten und durch die katholische Ueberlieferung bezeugten Lehre behaupten; mögen sie nun, wie viele Gnostiker des Alterthums und manche verwandte Secten des Mittelalters, welche diesen Wahn zum Theil bis in unsere Zeit fortgepflanzt haben, neben der öffentlichen Predigt eine auf einen engen Kreis Auserwählter beschränkte Geheimlehre der Apostel und, neben der öffentlichen katholischen, eine geheime und esoterische Tradition behaupten. Oder mögen sie, wie im Alterthum Montanisten und Manichäer, im Mittelalter die Fraticellen, die Anhänger des ewigen Evangeliums und andere Schwärmersecten, in der neueren Zeit Wiedertäufer, Swedenborgianer, Mormonen, Irvingianer, Spiritisten, eine Umwandlung und Vervollkommnung des apostolischen Christenthums, oder auch eine Wiederherstellung des angeblich in der Kirche entstellten Christenthums, durch neue Offenbarungen behaupten; mögen sie dieselben einer höheren Offenbarung des heiligen Geistes zuschreiben und diese wieder an einzelne menschliche Persönlichkeiten, wie Manes, Montanus und seine Prophetinen, oder an eine allgemeine neue Geistesmittheilung knüpfen und von einem auf das Reich des Sohnes folgenden Reiche des heiligen Geistes, oder von verschiedenen substantial vollkommeneren Entwickelungsstufen des Christenthums und der Kirche, von einer petrinischen, paulinischen und johanneischen Kirche, oder von einem neuen Pfingstfeste und einer neuen Ausgießung des heiligen Geistes[1]) und einer dadurch sich bildenden Zukunftskirche träumen, oder endlich gar diesen Fortschritt der christlichen Offenbarung durch Mittheilungen der Geister und abgeschiedenen Seelen[2]) vermitteln lassen.

2. In gleicher Weise stehen mit der katholischen und christlichen Wahrheit im Widerspruch alle jene rationalistischen Systeme[3]), welche eine Vervollkommnung und Verbesserung des apostolischen

---

1) So namentlich der Irwingianismus.

2) So Swedenborg und die modernen Spiritisten. Ueber die aus dem Protestantismus entsprungenen schwärmerischen Secten s. Möhler, Symbol., zweites Buch, §. 54—86, Jörg, Gesch. d. Protestantismus in seiner neuesten Entwickelung. Zweiter Band.

3) Daß häufig Schwärmerei und Rationalismus, Unglaube und Aberglaube, in inniger Verwandtschaft stehen und in einander überschlagen, haben wir bereits früher gesehen. S. oben S. 208.

Christenthums, sei es in Weise offener Reform, sei es in Weise einer wissenschaftlichen Umdeutung der Dogmen und der kirchlichen Glaubensbekenntnisse, behaupten.

Etwas ganz Anderes ist der Fortschritt, der in der Entfaltung und Erklärung des apostolischen Glaubensdepositums durch das kirchliche Lehramt und in der wissenschaftlichen Erkenntniß desselben durch die theologische Wissenschaft stattfinden kann und soll. Davon werden wir später handeln und dann auch die hier nur angedeuteten Irrthümer näher beleuchten.

III. Daß Privatoffenbarung allezeit möglich und für Diejenigen, welchen sie genügend proponirt ist, Grund eines göttlichen Glaubens sein kann, haben wir früher gesehen[1]). Dagegen können im Glaubensdepositum nicht enthaltene Privatoffenbarungen niemals Gegenstand des katholischen Glaubens sein und werden; auch nicht durch Erklärung der Kirche: denn die Kirche kann nur solche Wahrheiten uns zu glauben vorstellen, welche in dem apostolischen Glaubensdepositum enthalten sind. Denn nur zur Bewahrung und Erklärung dieses Glaubensdepositums ist sie von Christus eingesetzt und mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgerüstet, und diese Unfehlbarkeit selbst bewahrt sie davor, jemals etwas als katholischen Glaubenssatz zu definiren, was nicht in der apostolischen Ueberlieferung enthalten ist.

Privatoffenbarungen können daher nur in einer doppelten Beziehung Gegenstand kirchlicher Entscheidungen sein: 1. so wie es alle von Privatpersonen ausgehenden Schriften oder mündlichen Aussprüche sind. Es kann nämlich die Kirche entscheiden, ob dieselben keine Verstöße gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthalten. Und nur dieses ist zunächst in der kirchlichen Approbation Privatoffenbarungen mittheilender Schriften enthalten. 2. Es steht der kirchlichen Autorität als oberstem Wächter des religiösen Lebens aber auch das Recht zu, authentische Urtheile darüber zu fällen, ob solche Gründe für die Aechtheit von Privatrevelationen sprechen, daß sie vernünftiger und frommer Weise für solche gehalten werden können. Es gelten hier ähnliche Grundsätze, wie bezüglich der Anerkennung nicht in der heiligen Schrift enthaltener Wunder und der Canonisation von Heiligen gelten. Aber auch durch solche Anerkennungen, wie sie in seltenen Fällen Privatrevelationen der Heiligen zu Theil geworden sind, macht die Kirche weder diese Revelationen als solche, noch deren Inhalt zum Gegenstand des ka-

1) Oben S. 602.

tholischen Glaubens, sondern erklärt nur, daß sie vernünftiger und frommer Weise für ächt gehalten und zur Erbauung der Gläubigen dienen können[1]). Wohl aber wäre es unvernünftig und vermessen, solche von der Kirche anerkannte Revelationen zu verachten[2]).

Was den Inhalt von Privatoffenbarungen betrifft, so können dieselben, wenn sie wirklich ächt sind, mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre nicht im Widerspruch, sondern nur in vollkommenem Einklang stehen. Sie können daher auch zur erbaulichen Erklärung und Beleuchtung derselben dienen. Dagegen läßt es sich durchaus nicht annehmen, daß Privatoffenbarungen der im Glaubensdepositum enthaltenen Glaubens- und Sittenlehre jemals etwas substantial Neues hinzufügen können: denn das stünde im Widerspruch mit der göttlichen Heilsökonomie und der Vollkommenheit der in Christus vollendeten Offenbarung[3]).

§. 64.

Die Ueberlieferung des Glaubensdepositums durch die Kirche.

Daß nur die Lehre Christi und seiner Apostel Gegenstand des Glaubens und oberste, aber nicht nächste Glaubensregel ist, darin stimmen, mit Ausnahme der Schwärmersecten und der Rationalisten, alle Christen überein. Die Frage nach der Glaubensregel bezieht sich somit nicht auf das apostolische Glaubensdepositum als auf die entfernte Glaubensregel, sondern auf die Frage, wie der Einzelne zu diesem apostolischen Christenthum gelange, welches also die nächste und unmittelbare Glaubensregel sei, woran die ächte apostolische Lehre zu erkennen und von jeder falschen Lehre

---

1) Sciendum est, approbationem istam esse nihil aliud quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen. *Bened. XIV.* de Can. SS. l. 2, c. 32, nr. 11.

2) *Bened. XIV.* l. c. l. 3, c. 53, nr. 15.

3) Dagegen ist es möglich, daß eine kirchlich noch nicht definirte, jedoch im Glaubensdepositum enthaltene Wahrheit durch Privatoffenbarungen ausgesprochen oder bestätigt werde; nie und nimmer aber können solche Offenbarungen die kirchliche Entscheidung ersetzen oder ihr irgendwie präjudiciren, wenn auch ihre Berücksichtigung weder der kirchlichen Autorität, noch den Gläubigen verboten ist. Dagegen ist gerade bei solchen Offenbarungen doppelte Vorsicht nothwendig, wie denn *Bened. XIV.* (de Canon. SS. l. 3, c. 53, nr. 8) Privatoffenbarungen über Controverspunkte für verdächtig erklärt; was jedoch sicher nicht so zu verstehen, daß solches ein Beweis ihrer Unächtheit sei; es ist nur ein Grund doppelter Vorsicht bei ihrer Prüfung. Cf. *Franzelin*, l. c. p. 235.

und irrigen Auslegung der christlich-apostolischen Wahrheit zu unterscheiden sei. Hier stehen Katholicismus und Protestantismus einander entgegen.

Alle protestantischen Bekenntnisse stimmen als im Formalprincip des Protestantismus darin überein, daß die heilige Schrift einzige Glaubensquelle und einzige Glaubensregel sei[1]).

Hierin ist ein Doppeltes enthalten:

1. daß die heilige Schrift die einzige Quelle sei, in welcher die Lehre Christi vollständig, rein und authentisch enthalten ist;

2. daß ein von Gott eingesetztes und verbeistandetes kirchliches Lehr- und Richter-Amt, welches die heilige Schrift selbst und den wahren Sinn der in ihr enthaltenen Lehre mit göttlicher Autorität und Unfehlbarkeit bezeugt und erklärt, nicht existire; daß somit dem Einzelnen kein anderes Mittel gegeben sei, um sowohl über die Aechtheit, Integrität und Inspiration, wie über den wahren Sinn der heiligen Schrift Gewißheit zu erlangen, als lediglich sein eigenes Urtheil, mag nun dasselbe, wie der Supernaturalismus lehrt, in Kraft göttlicher Gnade, oder, wie der Rationalismus meint, lediglich in Kraft natürlicher Einsicht und Wissenschaft zu Stande kommen[2]).

Nach katholischer Lehre dagegen ist die heilige Schrift weder einzige Quelle und einzige entfernte Norm, noch überhaupt unmittelbare Regel des Glaubens; vielmehr bedarf sie zu ihrer Bezeugung, Ergänzung und Erklärung der lebendigen Ueberlieferung der Kirche. Was aber ächte heilige Schrift und ächte göttliche Ueberlieferung und was der wahre Sinn des in beiden enthaltenen apostolischen Glaubensdepositums sei, das kann nicht durch das Urtheil des Einzelnen, sondern nur durch das, vermöge des verheißenen göttlichen Beistandes, unfehlbare Urtheil des von Christus eingesetzten kirchlichen Lehramtes festgestellt werden.

---

1) Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, ex qua omnia dogmata, omnesque doctores judicare oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica, tum veteris, tum novi testamenti scripta. *Solid. decl. forma dijud. controv.* §. 2. Möhler, Symb. §. 44.

2) Wenn daher die Protestanten die heilige Schrift vielfach nicht nur als einzige Quelle und Norm, sondern als einzigen Richter des Glaubens bezeichnen, so kann letzteres nur in sehr uneigentlichem, nämlich in dem negativen Sinne gesagt werden, daß es keinen Richter gebe, der über die heilige Schrift und ihren Sinn entscheidet, als lediglich das Urtheil des Einzelnen. Cf. *Franzelin* l. c. p. 9.

Die katholische Glaubensregel also lautet: Alles Dasjenige ist als von Gott in Christus geoffenbarte und durch die Apostel der Kirche übergebene Wahrheit zu glauben, was das kirchliche Lehramt unter dem Beistande Gottes als solche aus Schrift und göttlicher Ueberlieferung uns zu glauben vorstellt. Die durch Gottes Beistand unfehlbare kirchliche Proposition ist also die nächste und unmittelbare Regel des wahren Glaubens[1]).

Von dieser wahren katholischen Glaubensregel weicht aber nicht nur der Protestantismus mit seinem Formalprincip von der *sola scriptura* ab, sondern eben so sehr auch der Pseudo-Katholicismus der Jansenisten und der neuesten Häretiker, welche zwar die Nothwendigkeit der Tradition zur Bezeugung, Erklärung und auch zur Ergänzung der heiligen Schrift anerkennen, aber die letzte Entscheidung über die Aechtheit der Tradition und ihren wahren Sinn nicht dem kirchlichen Lehramte, sondern dem gläubigen Individuum, oder der Wissenschaft, oder der, wiederum von der Wissenschaft zu beurtheilenden öffentlichen Meinung oder der Geschichte zuschreiben. Durch alle diese Irrlehren, wie sie immer nüancirt sein mögen, wird nicht nur die nächste Glaubensregel, sondern in und mit ihr auch das Fundament der Schrift und Tradition zerstört.

Hiervon sind wiederum verschieden jene Irrthümer, welche zwar die Autorität des kirchlichen Lehramtes als nächste Regel des Glaubens im Allgemeinen anerkennen, aber in irgend einer Beziehung bezüglich des Organismus, der Autorität und des Umfanges dieses Lehramtes von der Wahrheit sich entfernen. So namentlich die orientalischen Schismatiker, welche die höchste Lehrautorität des apostolischen Stuhles nicht anerkennen, während sie durch ihre Trennung von demselben und von der Gemeinschaft der katholischen Kirche nach ihren eigenen Grundsätzen eines definitiv entscheidenden unfehlbaren Glaubensrichters entbehren und in Folge davon nur eine todte, verstümmelte Tradition besitzen; ferner die Gallicaner durch ihre Leugnung resp. Beeinträchtigung der höchsten päpstlichen Lehrautorität; überhaupt alle Diejenigen, welche in irgend einer Weise den vollen Umfang der kirchlichen Lehrautorität und Unfehlbarkeit nicht anerkennen, indem sie z. B. letztere nur für die förmlichen judiciellen

1) Vgl. oben S. 582 ff. & 599 ff., wo wir gesehen haben, daß und in wieweit diese unfehlbare Proposition zu den wesentlichen objectiven Principien des Glaubens gehört.

Entscheidungen, nicht aber für das allgemeine und ordentliche Magisterium zugeben, oder den Gegenstand der kirchlichen Autorität und Unfehlbarkeit in unberechtigter Weise beschränken oder auch ausdehnen.

Alle diese und anderen Irrthümer haben darin ihren Grund, daß irgend ein Moment der katholischen Glaubensregel unter Leugnung oder Beeinträchtigung der übrigen geltend gemacht wird. Ihre Widerlegung und Berichtigung liegt daher in der Erklärung sämmtlicher Momente jener Regel und ihres gegenseitigen Verhältnisses.

Wie mit jenen Irrthümern selbst, verhält es sich auch mit ihrer angeblichen positiven Begründung; es werden für einseitige Lehren auch einseitige Zeugnisse geltend gemacht, was um so leichter, da die Vertheidiger der katholischen Glaubensregel je nach Verschiedenheit der Gegner, denen sie gegenüber standen, bald dieses, bald jenes Moment der katholischen Glaubensregel in den Vordergrund stellten[1]).

Bevor wir nun die katholische Glaubensregel in ihren einzelnen Momenten und deren Zusammenhang näher erklären, ist es vor Allem nothwendig dieselbe positiv zu begründen.

§. 65.

Beweis der katholischen Glaubensregel aus der Anordnung Christi.

I. Nach der göttlichen Anordnung Jesu Christi soll, wie sein Werk überhaupt, insbesondere seine Glaubens- und Sittenlehre, so wie er sie selbst den Aposteln verkündigt, in ihrer ganzen Reinheit und Integrität ununterbrochen und unwandelbar in seiner Kirche fortbestehen bis an's Ende der Zeit.

Wenn schon vom alten unvollkommenen Gesetze nicht ein Jota vergehen soll[2]), wie viel weniger von dem vollkommenen Ge-

1) So betonten, wie wir später näher sehen werden, die Väter den Gnostikern gegenüber, die sich auf geheime Traditionen beriefen, die Autorität der heiligen Schrift. Dem protestantischen Schriftprincip und den alten auf die Schrift sich berufenden Häretikern gegenüber legte man Gewicht auf die Tradition und die einmüthige Lehre der Väter. Den Jansenisten gegenüber wurde der *judex controversiarum* hervorgehoben, während man weniger Anlaß hatte, von dem ordentlichen Magisterium zu sprechen. Aus allem Dem sind gar manche ungenügende und zum Theil schiefe Vorstellungen und Darstellungen entstanden. Was vom Guten, gilt auch vom Wahren: Bonum (verum) ex integra causa; malum (falsum) ex quolibet defectu.

2) Amen quippe dico vobis, donec transeat coelum et terra; jota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. *Matth.* 5, 18. Cf. *Luc.* 16, 17.

setze des Sohnes Gottes. Himmel und Erde werden vergehen, aber sein Wort, seine Wahrheit, die Eine und vollkommene, bleibt in Ewigkeit[1]). Das heißt aber nicht etwa nur, daß die Lehre Christi, weil sie wahr ist, auch an sich ewig wahr bleibe, sondern daß sie auch für alle Menschen allezeit fortdauert und erkennbar ist[2]). Sie dauert aber fort und ist für Alle erkennbar in der Kirche Christi, welche deßhalb die Säule und Grundfeste der Wahrheit, die die ganze Welt durch das Licht Christi erleuchtende Leuchte, die der ganzen Erde sichtbare, von Christus, der Sonne der Wahrheit, erleuchtete Stadt auf dem Berge ist[3]). Nur darum sind die Gläubigen Kinder des Lichtes[4]), weil sie insgesammt dieser Einen und unveränderlichen Wahrheit Christi theilhaftig sind[5]). Darin besteht die Erlösung der Geister im Christenthum, daß sie aus der Nacht des Heidenthums und der falschen Wissenschaft und aus den Schatten des Judenthums in das reine und volle Licht der Wahrheit Christi versetzt sind[6]). Wer nur in Einem Punkte von dieser Wahrheit durch eigene Schuld abweicht, ist kein Gläubiger mehr und hat an Christus keinen Theil. Denn Alle, die ihm angehören, müssen auch Alles glauben, was er gelehrt, und Alles halten, was er ihnen vorgeschrieben hat[7]).

II. In der Kirche aber wird das depositum fidei und sein richtiges Verständniß erhalten *primario* durch den Beistand und die Gnade Gottes, *secundario* aber durch die Thätigkeit des von Christus eingesetzten kirchlichen Lehramtes und durch den Glauben der Christen.

Gott selbst ist also die erste Ursache (prima causa) wie des Ursprungs, so auch des Fortbestandes der Kirche und insbesondere der christlichen Wahrheit in ihr[8]). Er ist es aber in

---

1) Coelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt. *Luc.* 21, 33. Verbum autem Domini manet in aeternum; hoc est autem verbum, quod evangelizatum est in vos. *1 Petr.* 1, 25. Cf. *Ps.* 116, 2. 118, 89. *Isai.* 40, 8. 54, 10.

2) Christus ist das Licht nicht nur an sich, sondern er ist das Licht der Welt, der Lehrer Aller. Alle sollen in seinem Lichte wandeln; alle Völker soll er erleuchten. Die Beweisstellen in der Christologie. — 3) Die Beweisstellen in der Lehre von der Kirche.

4) *Joann.* 12, 36. *1 Thess.* 5, 5. — 5) *Joann.* 8, 12. cf. *Apoc.* 21, 24. *Eph.* 5, 8. — 6) *Col.* 1, 12. — 7) S. unten S. 698, Note 4. — 8) Siehe Dogm. de causa Ecclesiae.

einer doppelten Weise: durch die Assistenz, die er dem kirchlichen Lehramt leistet und wodurch er bewirkt, daß dasselbe allezeit das Glaubensdepositum rein bewahrt und richtig erklärt, und durch die Glaubensgnade, wodurch er die Gläubigen befähigt und bewegt, die von der Kirche gelehrte Wahrheit zu glauben. Hieraus und aus dem in der Lehre vom Glauben Gesagten[1]) ist klar, daß der Glaube der Christen von der Lehre der Kirche als seiner Norm abhängt; daß man daher allerdings die Lehre der Kirche aus dem Glauben der Christen erkennen kann, daß aber nimmermehr, in völliger Umkehr der göttlichen Ordnung, die Lehre der Kirche vom Glauben der Christen als ihrer Ursache und ihrem höchsten Gesetze abhängig ist[2]).

Die Norm des Glaubens ist die Proposition des von Christus eingesetzten und vom heiligen Geiste in dieser Proposition geleiteten kirchlichen Lehramtes: daß dieses wirklich die von Christus für alle Zeiten eingesetzte, von den Aposteln der Kirche überlieferte und von der Kirche stets befolgte Glaubensregel ist, das ist nicht nur katholisches Dogma, sondern auch die unzweifelhafteste und evidenteste geschichtliche Thatsache. Wir werden dieses in der speciellen Dogmatik im Zusammenhange mit dem Gesammtdogma von der Kirche näher entwickeln und daher hier nur die Hauptbeweise, die sich speciell auf die Glaubensregel beziehen, kurz zusammenstellen.

1. Wie bereits in §. 63 angedeutet, hat Christus die von ihm aus allen Anderen auserwählten[3]) Apostel als seine Gesandten beauftragt und gesendet, um an seiner Statt und mit seiner Autorität allen Menschen und Völkern alles Das, was er gelehrt hat, zu predigen und sie zur Beobachtung alles Dessen anzuhalten, was er ihnen aufgetragen[4]). Zugleich hat er, unter der Strafe des Ausschlusses vom Himmelreiche, Allen befohlen, Alles zu glauben und zu halten, was die Apostel lehren[5]), indem er die

---

1) S. oben S. 601. — 2) Näheres hierüber unten in der Lehre von der Tradition. — 3) *Luc.* 6, 13. — 4) Data est mihi *omnis potestas* in coelo et in terra. Euntes *ergo* (also aus der höchsten göttlichen Gewalt und Autorität entspringt der Lehrauftrag) docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis. Matth. 28, 18—20. cf. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47.

5) Praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. *Marc.* 16, 15. 16. cf. *Joann.* 3, 18. 36. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. *Matth.* 18, 17. Was hier zunächst von sittlicher

Versicherung gibt, daß, wer sie hört, ihn hört[1]). Letzteres ist aber deßwegen der Fall, weil sie nichts Anderes lehren sollen und dürfen, als seine Lehre, seine Wahrheit, die er ihnen übergeben hat, um sie Allen mitzutheilen. Damit sie dieses aber vermögen und allzeit wirklich thun, steht er selbst ihnen bei[2]) und wirket in ihnen durch den heiligen Geist, der sie an Alles erinnert und sie in alle Wahrheit einführt[3]). Die Apostel sind daher Christi Zeugen, indem sie Zeugniß von ihm und von Allem, was er gelehrt hat, ablegen[4]). Sie sind aber nicht autoritäts- und gewaltlose, einem höheren menschlichen Richter und dem Urtheile menschlicher Wissenschaft unterstellte Zeugen. So wie Christus selbst, als Einer der Gewalt[5]), und zwar die höchste göttliche Gewalt und Autorität hat, vom Vater[6]) und seinen Rathschlüssen Zeugniß ablegt[7]), so legen auch die Apostel in der Autorität und Gewalt Christi Zeugniß von ihm und seiner Lehre ab, Allen in seinem göttlichen Namen Glauben gebietend und in seinem Namen und in seiner Gewalt nach seinem und ihrem Evangelium Alle richtend. Sie sind daher nicht nur einfache und auch nicht nur authentische Zeugen, sondern auch Lehrer und Richter in Glaubenssachen[8]).

Wie Christus die Apostel aus allen Gläubigen, so hat er wiederum den Petrus aus den Aposteln auserwählt und, wie wir an seinem Orte näher sehen und begründen werden, um der Einheit der Kirche willen nicht nur zum Repräsentanten, sondern auch zum wirksamen Grunde dieser Einheit und dadurch zum Fundamente des Apostolates und der ganzen Kirche gesetzt, deren Bestand und Indefectibilität von diesem Fundamente abhängt[9]), indem er ihn zum Hirten über die ganze lehrende und hörende Kirche setzte[10]) und ihm dem entsprechend die höchste geistliche Gewalt über die ganze Kirche[11]) und mit der entsprechenden Amtspflicht die entsprechende eminente

---

Zurechtweisung gesagt ist, gilt noch vielmehr von der Glaubensvorschrift, wie auch das unmittelbar folgende Quaecunque alligaveritis.

1) Qui vos audit, me audit. *Luc.* 10, 16. cf. *Matth.* 10, 40.

2) . . . Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi. *Matth.* 28, 20. — 3) *Joann.* 14, 16—18. 26. 15, 26. 16, 13. S. oben S. 687, Note 1. — 4) Eritis mihi testes. *Act.* 1, 8. — 5) Matth. 7, 29. Marc. 1, 22. — 6) Vgl. oben S. 686, Note 4. — 7) Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Joann. 18, 37. — 8) S. unten vom Lehr- und Richteramt. — 9) Matth. 16, 18. — 10) *Joann.* 21, 15—17. — 11) *Matth.* 16, 19.

Amtsgnade übertrug und so ihn zu seinem Stellvertreter machte. Demgemäß ist Petrus als der oberste Stellvertreter Christi in seinem Lehr- und Richteramte auch der höchste Lehrer und Richter in Glaubenssachen, mit dessen Lehre alle Glieder der Kirche ohne Unterschied übereinstimmen und dessen Richtersprüchen alle sich unterwerfen müssen. Der Glaube und die Lehre Petri, des Hauptes der Apostel, ist daher von Anbeginn an per eminentiam Regel des apostolischen Glaubens, wie auch alle dem Apostolat gegebenen Verheißungen per eminentiam dem Haupte der Apostel gelten [1]).

2. Diese von Christus in Petrus und den Aposteln eingesetzte Amtsordnung und Amtsgnade soll vermöge rechtmäßiger Succession allezeit in der Kirche fortdauern, wie wir dieses an seinem Orte ausführlich zeigen werden. Hier genügt die Hinweisung, daß in den oben angeführten Einsetzungs- und Verheißungsworten Christi selbst diese ununterbrochene Fortdauer des Amtes und der Amtsgnade der Apostel ausgesprochen ist: denn es sollen ja durch sie allezeit und bis an's Ende das Evangelium gepredigt und die Heilsgeheimnisse gefeiert werden. Deßhalb wird Christus und der heilige Geist bei ihnen bleiben alle Tage bis an's Ende der Welt. Wie die Kirche selbst, so muß auch Petrus, ihr Fundament, unvergänglich sein. Da nun die Apostel durch den Tod verhindert wurden, allezeit zu bleiben [2]), so setzten sie Bischöfe ein, um das Depositum des Glaubens vermöge des Beistandes des heiligen Geistes unverfälscht zu bewahren [3]) und befahl ihnen nach Christi Auftrag,

---

1) Nicht blos und vorzüglich in *Luc.* 22, 32. liegt diese Verheißung, sondern in allen bereits oben angeführten Verheißungen des heiligen Geistes: denn diese Verheißungen sind der Kirche in ihrem von Gott gesetzten Organismus, also dem Haupt und den Gliedern der Hierarchie zum Lehren und den einfachen Gläubigen zum Glauben und Verstehen des Geglaubten gegeben, so daß also der heilige Geist jedes Glied der Kirche zu der ihm entsprechenden Thätigkeit befähigt und bewegt, also vor Allem und in eminenter Weise den Petrus zur rechten Verwaltung seines die ganze Kirche tragenden obersten Lehr- und Hirtenamtes. — 2) *Hebr.* 7, 23.

3) Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu. Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis. *2 Tim.* 1, 13. 14. Praecipio tibi coram Deo, qui vivificat omnia, et Christo Jesu, qui testimonium reddidit sub Pontio Pilato, bonam confessionem, ut serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi. *1 Tim.* 6, 13. 14. Propter quam causam admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per

wiederum Andere aufzustellen und denselben Das, was sie von ihnen, den Aposteln, empfangen, als treuen Zeugen und Amtsverwaltern anzuvertrauen [1]), damit dieselben Alles, was Christus ihnen durch die Apostel anvertraut, einmüthig lehren, von Geschlecht zu Geschlecht. So dauert also das apostolische Lehramt mit dem ihm verliehenen Charisma der Wahrheit alle Tage fort bis an's Ende der Zeiten, und was Paulus zu Timotheus gesprochen, ist allen Verwaltern des kirchlichen Lehramtes und der ganzen Kirche gesagt: Bewahre das Depositum des Glaubens [2]),

3. Das kirchliche Lehramt ist demnach eine göttliche Institution, auf welcher der ganze Bestand des Christenthums hier auf

---

impositionem manuum mearum. . . . Noli itaque erubescere testimonium Domini nostri, neque me vinctum ejus; sed collabora Evangelio secundum virtutem Dei. *2 Tim.* 1, 6. 8. Testificor coram Deo, et Jesu Christo. . . . Praedica verbum; insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed ad sua desideria coacervabunt sibi magistros prurientes auribus . . . tu vero vigila, in omnibus labora, opus fac Evangelistae, ministerium tuum imple. . . . Ego enim jam delibor. *2 Tim.* 4, 1—6. cf. *Tit.* 2, 1 sq. (Loquere, quae decent sanam doctrinam . . . . in omnibus te ipsum praebe exemplum bonorum operum, in doctrina . . . verbum sanum, irreprehensibile. . . .) Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos, regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Ego scio, quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi, et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, et abducant discipulos post se. Propter quod vigilate, memoria retinentes etc. *Act.* 20, 28 sq. Vgl. *Tit.* 1, 13. 14. In diesen Aussprüchen des Völkerapostels tritt uns die katholische Glaubensregel mit einer sonnenklaren Evidenz entgegen. Die gesunde Lehre, die der Apostel vom Herrn selbst empfangen (Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis. *1 Cor.* 11, 23. Tradidi enim vobis inprimis, quod et accepi. 15, 3), hat er vor Allem den von ihm und durch seinen Dienst vom heiligen Geiste gesetzten Bischöfen übergeben, damit sie als treue Hirten und Verwalter dieselbe rein bewahren, eifrig verkünden und gegen alle Entstellungen und Umdeutungen der Irrlehrer vertheidigen, und dazu sind sie durch die vermittelst der Weihe ihnen ertheilte Amtsgnade und durch den besonderen Beistand des heiligen Geistes in den Stand gesetzt.

1) Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. *2 Tim.* 2, 2. Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut ea quae desunt corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. Tit. 1, 5.

2) Quid est hodie Timotheus, nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere? *Vinc. Lerin. Common.* 27.

Erden beruht; die katholische Glaubensregel ein göttliches Gesetz. Nur eine neue göttliche Offenbarung und Gesetzgebung hätte daher dieselbe aufheben oder ändern können. Von einer solchen aber findet sich nicht nur keine Spur, sondern sie ist auch, wie wir im vorigen Paragraphen sahen, durch die Natur des Christenthums, als der letzten und vollkommenen Offenbarung Gottes, und durch die entsprechenden Erklärungen des göttlichen Wortes geradezu ausgeschlossen.

Namentlich liegt in der allmäligen Abfassung und Sammlung der Schriften des neuen Testamentes — welche beide einer Zeit angehören, wo die Kirche bereits in der ganzen Welt ausgebreitet war und das katholische Lehramt seine von allen rechtgläubigen Christen anerkannte Lehrthätigkeit übte — in keiner Weise eine Aufhebung und Abänderung der ursprünglichen Kirchenverfassung und Glaubensregel.

Allerdings hat Gott, wie einst der Kirche des alten Bundes die inspirirten Bücher der Propheten und Hagiographen, so der Kirche des neuen Bundes die inspirirten Schriften der Evangelisten und Apostel als einen kostbaren Schatz gegeben, den sie nach der Absicht Gottes, namentlich zur Bewahrung und Erklärung des Glaubensdepositums, zu gebrauchen verpflichtet ist. Allein dadurch hat er die kirchliche Lehrautorität und Glaubensregel nicht aufgehoben oder verändert, sondern bestätigt, befestigt und unterstützt; wie umgekehrt die heiligen Schriften die Lehrautorität und Ueberlieferung der Kirche und die katholische Glaubensregel zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung haben. Denn 1. sind sämmtliche Schriften des neuen Testamentes erst nach und zum großen Theile lange nach der göttlichen Stiftung der Kirche und in der Kirche entstanden. Sie sind 2. auch nicht an Ungläubige zu deren Bekehrung zum Christenthum, sondern an Gläubige zu deren Erbauung, Ermahnung und besserer Belehrung, an Bischöfe und kirchliche Gemeinschaften, kurz an die Kirche gerichtet. Sie haben 3. nicht den Zweck, vollständige Compendien des Glaubens, Gesetzbücher des Christenthums und Verfassungsurkunden der Kirche zu sein; sondern sie wollen zu besonderen Zwecken theils die Geschichte Christi und die Urgeschichte der Kirche in Kürze schildern, theils einzelne Punkte der Glaubens- und Sittenlehre brieflich erörtern oder Vorschriften und Ermahnungen für einzelne Personen und Fälle geben, theils endlich von Gott empfangene Weissagungen über die Zukunft der Kirche dokumentiren. In allen diesen Beziehungen also setzen sie den Bestand der Kirche und den katholischen Glauben in den Herzen

ihrer Leser voraus. Sie selbst aber können 4., wie wir unten näher sehen werden, ohne die Kirche und ihre Ueberlieferung gar nicht bestehen, da ihre Aechtheit, Integrität, Inspiration und ihr wahrer Sinn nur durch die Autorität der Kirche Glaubensgewißheit für uns hat und haben kann und sie überhaupt nur im Lichte des Glaubens verstanden werden können. Weit entfernt endlich 5. irgend etwas gegen die katholische Glaubensregel und die Lehrautorität der Kirche zu enthalten, lehren und bestätigen sie beide, wie wir dieses bereits gesehen haben, und weisen die Gläubigen, wo nur immer Gelegenheit sich bietet, namentlich den Häresien gegenüber, an die Ueberlieferung und vor Allem an das lebendige Lehramt der Kirche, indem sie überall den Gehorsam gegen dasselbe als den einzigen und sicheren Weg des wahren Glaubens und des Heiles einschärfen [1]); ganz nach dem Gebote Jesu Christi, der, ohne auf zukünftige heilige Schriften des neuen Testamentes irgendwie auch nur hinzudeuten, die Seinigen unbedingt und ein für allemal an die Kirche und ihr Lehramt gewiesen hat; wer aber die Kirche nicht hört, ist dem Heiden gleich zu achten [2]); wer seine Stellvertreter nicht hört, sondern verachtet, verachtet ihn selbst und seinen Vater [3]).

1) Z. B. *Rom.* 16, 17—19. Rogo autem vos, fratres, ut observetis eos, qui dissensiones et offendicula praeter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt; et declinate ab illis. . . . Vestra enim obedientia in omnem locum divulgata est. Also der Gehorsam gegen die Kirche und ihre Ueberlieferung bewahrt vor jeglicher Häresie. Ebenso *2 Thess.* 3, 6. Denunciamus autem vobis, fratres, in nomine Domini nostri Jesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis. — Cf. *2 Joann.* 10. Ferner *1 Tim.* 6, 3 sq. Si quis aliter docet, et non acquiescit sanis sermonibus Domini nostri Jesu Christi, et ei, quae secundum pietatem est, doctrinae, superbus est. Cf. *1 Cor.* 11, 16. 15, 1 sq. *2 Cor.* 1, 18 sq. Hier und überall verweist der Apostel die Gläubigen zur Reinerhaltung der Lehre nicht an die heilige Schrift und die eigene Forschung, sondern an die von den Aposteln gepredigte, von ihnen lebendig erklärte und in der Kirche bewahrte und überlieferte Lehre. Wer nicht an dieser von Christus durch die Apostel der Kirche und durch sie allen Gläubigen überlieferten Lehre festhält, gehört Christus und seiner Kirche nicht an. Si quis vobis evangelizaverit praeter id, quod accepistis, anathema sit. *Gal.* 1, 9. Daher: Quae et didicistis, et accepistis, et audistis, et vidistis in me, haec agite; et Deus pacis erit vobiscum. *Phil.* 4, 9. cf. Col. 2, 6 sq. Scitis enim quae praecepta dederim vobis per Dominum Jesum. *1 Thess.* 4, 2. Itaque fratres, state! et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram. *2 Thess.* 2, 14. cf. *1 Thess.* 4, 1. Cf. *2 Hebr.* 2, 3 etc. — 2) *Matth.* 18, 17. — 3) *Luc.* 10, 16.

Oder wollte man einwenden, daß zwar in jener Zeit, wo die Sammlung der heiligen Schriften des neuen Bundes erst im Entstehen begriffen war, die Ueberlieferung und das kirchliche Lehramt als Glaubensregel gegolten habe; daß aber, nachdem sämmtliche neutestamentliche Schriften entstanden und gesammelt und der Canon der heiligen Schriften durch die Autorität der Kirche festgestellt worden, diese selbige kirchliche Lehrautorität und Ueberlieferung außer Geltung getreten sei? Hiernach wäre also auf dem Wege der kirchlichen Autorität und Ueberlieferung zwar das Christenthum in die Welt eingeführt und der Canon der heiligen Schriften selbst ein für allemal festgestellt worden; aber, sowie die Kirche und ihre Ueberlieferung einmal dieses Product hervorgebracht hatte, wäre die bisher bestandene und auf Christi ursprünglicher Einsetzung und der Lehre und Praxis der Apostel und apostolischen Kirchen beruhende katholische Glaubensregel außer Geltung und das protestantische Schriftprincip an ihre Stelle getreten! — Wer sieht die Willkürlichkeit und absolute Haltlosigkeit dieser Behauptung nicht sofort ein? Allein diese Hypothese[1]) steht auch mit allen Thatsachen in Widerspruch. Nirgendswo im ganzen christlichen Alterthum ist die leiseste Spur von dieser angeblichen radicalen Umänderung der kirchlichen Verfassung und Glaubensregel zu entdecken; vielmehr besteht nach Ausweis der Geschichte und aller Zeugnisse des Alterthums die katholische Glaubensregel, wie sie auch die heilige Schrift bezeugt, als die allein wahre und giltige von Geschlecht zu Geschlecht fort, während das später von den Protestanten behauptete Schriftprincip, in welcher Form und in welchem Umfang es sich bei alten Häretikern zeigen mag, entschieden und förmlich verworfen wird.

1) Dieselbe ist erst von neueren Protestanten, z. B. von Neander, aufgestellt worden. Der alte Protestantismus nahm ohne weitere Begründung die heilige Schrift als einzige Quelle und Regel des Glaubens an, indem er sich dafür lediglich auf einige mißverstandene Bibelstellen berief. Indem neuere Protestanten die Lehre und Tradition der Apostel und der ältesten Kirche als die ursprüngliche, den heiligen Schriften des N. T. und ihrem Canon vorangehende Glaubensquelle und Glaubensregel anerkannten, gaben sie allerdings der evidenten geschichtlichen Wahrheit die Ehre. Daß sie aber nachher, ohne jeden Grund in Schrift, Ueberlieferung und Geschichte, an die Stelle der ursprünglichen die anderthalb tausend Jahr später entstandene protestantische Glaubensregel von der sola scriptura setzten, hatte lediglich in ihrem Protestantismus und in dem Vorurtheil seinen Grund, daß nur die Schrift, nicht aber die kirchliche Ueberlieferung gegen Verfälschung und irrige Deutung geschützt sei. Wie unbegründet dieses und wie das wahre Sachverhältniß ist, werden wir in allem Folgenden sehen. Cf. *Franzelin* l. c. thes. VII.

Bevor wir in dem Folgenden das näher nachweisen, wollen wir III. noch kurz andeuten, welche Stellung die heilige Schrift dem Glauben der Einzelnen oder der Gesammtheit bezüglich der Glaubensregel einräumt. Wir haben gesehen, daß die heilige Schrift den Glauben vom Hören, das Hören von der Predigt, die rechtmäßige Predigt von der göttlichen Sendung abhängig macht[1]). Sie kennt demgemäß keine andere primäre Glaubensregel als die Predigt und Entscheidung des rechtmäßigen Lehramtes. Wenn aber Jemand durch seine Zustimmung zur Lehre der Kirche den Glauben besitzt, so trägt er in diesem seinem Glauben allerdings eine Norm in sich, wonach er jede fremde Lehre beurtheilen kann; in diesem Sinne sagt der heil. Johannes[2]), daß die Christen keine fremden Lehrer nöthig haben; und der heil. Paulus, daß der geistliche Mensch Alles richtet und von Niemanden gerichtet wird[3]). In demselben Sinne ist auch die Eine Lehre der Kirche aus der Glaubenseinheit der Gläubigen zu erkennen[4]).

§. 66.

Beweis der katholischen Glaubensregel aus der beständigen Lehre und Praxis der Kirche.

Das ganze christliche Alterthum kennt keine andere Glaubensregel, als die durch das rechtmäßige und vermöge des Beistandes des heiligen Geistes unfehlbare Lehramt bezeugte und erklärte apostolische Ueberlieferung. Diese Glaubensregel setzen von Anbeginn an sowohl die heiligen Kirchenväter, als die Kirche selbst in den Decreten der Päpste und Concilien, den Häresien entgegen, deren gemeinsames Wesen eben in der Verleugnung dieser Glaubensregel besteht.

I. Diese Glaubensregel tritt uns schon in den apostolischen Vätern mit voller Klarheit entgegen.

Der anerkannt ächte erste Brief des Clemens Romanus, dieses älteste Document der Uebung der Primatialgewalt des Nachfolgers Petri, spricht zu dem Zwecke der Wiederherstellung der (wahrscheinlich durch eine streitige Bischofswahl) zerstörten kirchlichen Einheit in Korinth vor Allem die Wahrheit aus, daß jede Spaltung und Empörung das größte Verbrechen ist, weil dadurch die in der Einheit Gottes, Christi, des heiligen Geistes gegründete Einheit der Kirche zerstört und die Glieder Christi

1) *Rom.* 10, 14 sq. — 2) *1 Joann.* 2, 20. 27. — 3) *1 Cor.* 2, 15.
4) Cf. *Rom.* 1, 8. *1 Thess.* 1, 8. *2 Thess.* 2, 3. *2 Cor.* 4, 13.

auseinander gerissen werden[1]). Die Einheit der Kirche beruht aber auf der Einheit ihrer aus Diakonen, Priestern und Bischöfen[2]) bestehenden Hierarchie, die gerade so, wie die Hierarchie des Alten Bundes, ganz und gar auf göttlicher Einsetzung beruht. Denn wie Christus von Gott, die Apostel von Christus gesendet, so haben die Apostel nach Christi Willen und Anordnung, zur Verhütung aller nach ihrem Tode möglichen Spaltungen, die Bischöfe gesetzt[3]). Obwohl der heil. Clemens keine besondere Veranlassung hat, über die principale Thätigkeit der Hierarchie, die Bewahrung und Erklärung der von den Aposteln empfangenen Lehre Christi, zu reden, da es sich in Corinth nicht um Beseitigung einer Irrlehre, sondern einer aus persönlichen Gründen entstandenen Spaltung handelte, so geht doch aus den Worten des heiligen Papstes klar hervor, daß, wie der Apostel, so auch der Bischöfe Hauptamt die Verkündigung und Reinerhaltung des Glaubens ist.

Viel ausführlicher spricht der heil. Ignatius von Antiochien[4]) diese Wahrheit in seinen auf dem Wege zum Martyrtod geschriebenen

---

1) Nonne unum Deum, et unum Christum habemus? Nonne unus est Spiritus gratiae, qui super nos effusus est, et una vocatio in Christo? *Clem. R.* 1 Cor. 46.

2) Wenn c. 42 nur Bischöfe und Diakonen genannt werden, so ergibt sich klar aus c. 21 & 40 die dreifache Abstufung: ἐπισκοπή, ἀρχιερεύς; πρεσβύτεροι, ἱερεῖς; διακονία. Vgl. Kellner, Verfass., Lehramt und Unfehlbarkeit d. Kirche. (Kempten bei Kosel.) 2. Aufl., 1874, S. 84.

3) L. c. c. 42—45. Apostoli nobis jussu Domini Jesu Christi evangelizaverunt, Jesus Christus jussu Dei. . . . Itaque acceptis mandatis, et per resurrectionem Domini nostri J. Ch. plena certitudine imbuti, Deique verbo confirmati, cum certa Spiritus Sancti fiducia egressi sunt, annuntiantes regni Dei adventum. Per regiones igitur et urbes verbum praedicantes, primitias earum, spiritu cum probassent, constituerunt episcopos et diaconos eorum qui crediturі erant. Nachdem er gezeigt, daß dies bereits im A. B. (Is. 60, 17) vorhergesagt und in Moses und Aaron vorgebildet gewesen, fährt er fort: Apostoli quoque nostri per Jesum Christum Dominum nostrum cognoverunt, contentionem de nomine Episcopatus oborituram; ob eam ergo causam, perfecta praescientia praediti, constituerunt praedictos, ac deinceps ordinationem dederunt, ut, quum illi decessissent, ministerium eorum alii viri probati exciperent. Ueber diese auf Gottes Anordnung beruhende Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel ist im ganzen Alterthum nur Eine Stimme. Cf. Iren. haer. 3, 3, §. 1 & §. 3. *Clem. Alex.*, Quis div. salvetur, 42. *Tert.* de praescr. 20 & 32. Kellner a. a. O. S. 85. Näheres in der Spec. Dogm. in der Lehre von der Kirche.

4) Ueber die im Orient und Occident und namentlich in Rom anerkannte hohe Autorität dieses Apostelschülers und seiner fast den canonischen Schriften gleich geachteten Briefe. Vgl. Möhler, Patrol. S. 107 ff.

Briefen aus, deren Hauptzweck darin besteht, die Gläubigen vor den auftauchenden Häresien in der Einheit und Reinheit des katholischen Glaubens dadurch zu bewahren, daß er ihnen zeigt, daß sie nur in der Einheit mit der Kirche die Einheit mit Christus und Gott bewahren [1]), daß aber nur Derjenige in der Einheit der katholischen Kirche beharrt, der an seinen Bischof sich anschließt, welcher in jeder Einzel-Kirche der Stellvertreter Christi ist. Dem Bischofe müssen daher Alle — Priester, Diakonen, gottgeweihte Jungfrauen und Asceten, wie die einfachen Gläubigen — folgen und ihm sich unterwerfen in allen religiösen und kirchlichen Dingen, vor Allem aber im Glauben [2]). Wer so mit der Lehre und dem Sinne des Bischofs übereinstimmt, stimmt mit der Lehre Christi, mit dem Sinne Gottes selbst überein [3]). Es genügte dem Zwecke des heil. Ignatius, den Anschluß an den eigenen Bischof zu betonen. Allein er setzt dabei überall den katholischen Bischof voraus, der mit allen katholischen Bischöfen der Welt [4]) und mit dem

1) Vgl. namentl. *Ign.* ad *Trall.* 6. 9. ad *Ephes.* 7. 10. ad *Smyrn.* 4. 7. 8. ad *Philad.* 3.

2) Quotquot enim Dei et Jesu Christi sunt, hi sunt cum Episcopo. . . . Ne erretis, fratres mei, si quis schisma facientem sectatur, regni divini haereditatem non consequitur; si quis ambulat in aliena doctrina, is non assentitur passioni. Ad Philad. 3, cf. 2, 4 & 8. Omnes Episcopo obtemperate, ut Jesus Christus Patri; et presbyterio, ut Apostolis; diaconos autem revereamini ut Dei mandatum. Separatim ab Episcopo nemo quidquam faciat eorum, quae ad Ecclesiam spectant. . . . Ubi comparuerit Episcopus, ibi et multitudo sit; quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. Non licet sine Episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcunque ille probaverit, hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne, quod peragitur. *Ad Smyrn.* 8. & 9. A talibus (sc. haereticis) igitur vos custodite. Hoc autem fiet, si nec inflati nec avulsi fueritis a Deo Jesu Christo, et Episcopo, et praeceptis Apostolorum. *Ad Trall.* 7. Vgl. *Magn.* 4. 7. *Trall.* 2. etc. Daß die Gläubigen zwar auch den Presbytern als den Gehilfen des Bischofs, diese selbst aber, wie die Diakonen und Gottgeweihten, so gut wie die einfachen Gläubigen, dem Bischofe folgen müssen, ergibt sich aus ad *Polyc.* 6. *Eph.* 2. 4. 20. *Magn.* 2, 4. 13. *Trall.* 2.

3) *Eph.* 3, 4. *Smyrn.* 6. Vgl. die folgende Note.

4) Dieses spricht Ignatius namentlich auf's Klarste und Nachdrücklichste *Eph.* 3 & 4 aus. Die Liebe treibt ihn, die Epheser zu ermahnen, daß sie einmüthig seien in der sententia (γνώμη) Dei. Etenim Jesus Christus, inseparabilis nostra vita, sententia Patris est, ut et Episcopi, per tractus terrae constituti, in sententia Jesu Christi sunt. Unde decet vos in Episcopi sententiam concurrere. Also deßhalb müssen wir mit dem einzelnen Bischof über-

Haupte und Mittelpunkte derselben, nämlich der römischen Kirche, d. h. ihrem Bischofe übereinstimmt [1]).

II. Den apostolischen Vätern reiht sich unmittelbar der heilige Bischof und Martyrer Irenäus († 202) an. Schüler und Vertrauter der Apostelschüler und der eminenteste Zeuge der apostolischen Ueberlieferung sowohl des Orients als des Occidents, hat er die katholische Glaubensregel mit solcher Klarheit, Allseitigkeit und Vollständigkeit den Häretikern gegenüber entwickelt, daß man mit vollem Rechte sagen kann, daß dieses Lehrstück nicht nur seine perfecte wissenschaftliche Erklärung bereits durch ihn gefunden, sondern daß auch sein Zeugniß allein den apostolischen Ursprung und die allgemeine Geltung der katholischen Glaubensregel im christlichen Alterthum über jeden vernünftigen Zweifel erhebt. Wir wollen daher seine Lehre hier im Wesentlichen zusammenstellen [2]).

Die erste Quelle der katholischen Wahrheit ist die lebendige Predigt der Apostel. Derselben haben sie nach Gottes Willen später heilige Schriften hinzugefügt [3]). Diese bilden nächst der lebendigen apostolischen Ueberlieferung die zweite Quelle

---

einstimmen, weil dieser eins ist in der Lehre mit dem gesammten Episcopat: denn dieser stimmt nothwendig überein mit der Lehre Christi, wie dieser mit dem Vater.

1) Dieses spricht zwar Ignatius nicht mit ausdrücklichen Worten aus; er hatte dazu keinen Anlaß. Aber daß er in der römischen Kirche, und somit in ihrem Bischof, das durch Gott erwählte und mit allen dieser Stellung entsprechenden Gnadengaben ausgerüstete Haupt der ganzen Kirche erkennt, geht mit großer Klarheit aus seinem Briefe an die Römer hervor, insbesondere aus dem Gruße an die römische Kirche, wonach sie nach Gottes Rathschluß (ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα) die vorzugsweise Geliebte und Erleuchtete, die aller Ehre und alles Lobes Würdige und Heilige, die Vorsitzende zu Rom und im ganzen Liebesbunde, ganz rein und einig ist. Dafür sprechen auch manche andere charakteristische Aeußerungen. Wie Paulus (Rom. 1, 9—11.) hat auch Ignatius verlangt und erfleht, „Euer gotteswürdiges Angesicht zu schauen." „Nicht wie Petrus und Paulus will er den Römern Vorschriften geben" c. 4. Rom ist Lehre und Vorbild für Andere. Ganz besonders charakteristisch ist, wie Ignatius (der princeps Asiae, *Hier.* de vir. illustr. 19) seine verwaiste Kirche nächst Christo der römischen Kirche empfiehlt: Jesus Christus wird sie (die Kirche von Antiochien) nun allein als ihr Bischof leiten (ἐπισκοπήσει) und Euere Liebe . . c. 9. Nirschl im Kathol. 1868, II, S. 152 ff.

2) Cf. *Massuet*, Dissert. in Iren. diss. 3, art. 3. Möhler, Patr. S. 344 ff.

3) Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. *C. haer.* l. 3, c. 1.

und (entfernte) Norm des Glaubens. Die Häretiker aber entstellen und mißbrauchen beide, indem sie sich bald gegen unsere heiligen Schriften auf ihre Traditionen, bald gegen unsere katholische Ueberlieferung auf die von ihnen verfälschten und willkürlich mißdeuteten heiligen Schriften berufen[1]), immer aber sich selbst und ihre eigene Meinung zur Richtschnur des Glaubens machen[2]).

Diesen Künsten der Häretiker gegenüber müssen wir uns an die von dem rechtmäßigen Lehramte der Bischöfe und zuoberst des Papstes getragene katholische Ueberlieferung halten; denn durch den Beistand Gottes ist die Kirche, d. h. vor Allem ihr Lehramt, in der Bewahrung und Erklärung der mündlichen und schriftlichen apostolischen Ueberlieferung gegen Irrthum geschützt. Dafür bürgt auch die Ursprünglichkeit, Einheit und Allgemeinheit ihrer Lehre.

Betrachten wir diese Punkte, wie Irenäus sie darlegt, im Einzelnen und in ihrem organischen Zusammenhang.

1. In der katholischen Kirche also, nicht bei den Häretikern, ist die wahre Lehre, die wahre apostolische Ueberlieferung, die wahre heilige Schrift, die richtige Auslegung beider zu finden. Denn der Kirche hat der Herr durch die Apostel alle Wahrheit übergeben und die Kirche selbst eingesetzt und ihre Verfassung festgestellt[3]). Die wahre Lehre ist daher nur da, wo der alte Stand der Kirche und die apostolische Ueberlieferung sich findet[4]). Und weil die Kirche von Anfang

---

1) Cum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. . . . Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes, se non solum presbyteris, sed etiam Apostolis existentes sapientiores. *l. c.* cap. 2.

2) Unusquisque enim ipsorum, omni modo perversus, semetipsum, regulam veritatis depravans, praedicare non confunditur. *L. c.*

3) Non oportet . . . quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; cum Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis: uti omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. *Adv. haer.* 3, 4, nr. 1.

4) Agnitio (γνῶσις) vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status (ἀρχαῖον τῆς Ἐκκλησίας σύστημα) in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus ille eam, quae in

an und auf der ganzen Erde dieselbe Lehre einmüthig bewahrt, so ist der letzteren Alterthum, Einheit und Allgemeinheit das sichtbare Merkmal ihrer Wahrheit und ihres apostolischen Ursprungs[1]) gegenüber den Neuerungen[2]), den Spaltungen und den Sonderlehren der Häretiker[3]).

2. Wenn hiernach die Kirche es ist, welche uns die Lehre Christi und der Apostel rein und unverfälscht übermittelt, so versteht Irenäus unter dem Namen Kirche zunächst und vor Allem

---

unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt: quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione Scripturarum tractatio legitima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio plenissima, et diligens, et sine periculo et sine blasphemia. — Dem fügt Irenäus bei: die kostbarste Gabe aber sei die im Gehorsam des Glaubens die Einheit bewahrende Liebe: et praecipuum dilectionis munus, quod pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminentius. *L. c.* 4, 33, nr. 8.

1) Ecclesia enim per universum orbem usque ad finem terrae seminata et ab Apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem (hier folgt eine Summa der Glaubensartikel). Hanc praedicationem cum acceperit, et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universum mundum disseminata, diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans, et similiter credit iis, videlicet quasi unam animam habens, et unum cor, et consonanter haec praedicat, et docet, et tradit, quasi unum possidens os. Nam etsi in mundo loquelae dissimiles sunt, sed tamen virtus traditionis una eademque est. Et neque hae quae in Germania sunt fundatae ecclesiae, aliter credunt, aut aliter tradunt; neque hae quae in Hiberis sunt, neque hae quae in Celtis, neque hae quae in Oriente, neque hae quae in Aegypto, neque hae quae in Libya, neque hae quae in medio mundi constitutae: sed sicut sol, creatura Dei, in universo mundo unus et idem est, sic et lumen, praedicatio veritatis, ubique lucet, et illuminat omnes homines, qui volunt ad cognitionem veritatis venire. *Adv. haer.* 1, 10, nr. 1.

2) Omnes ergo ii valde posteriores sunt quam Episcopi, quibus Apostoli tradiderunt ecclesias. l. c. 5, 20, nr. 1. Ante Valentinum enim non fuerunt, qui sunt a Valentino; neque ante Marcionem erant, qui sunt a Marcione.... Valentinus enim venit Romam sub Hygino. . . . Cerdon autem qui ante Marcionem, et hic sub Hygino, qui fuit octavus Episcopus etc.

3) Necessitatem enim habent praedicti haeretici, quoniam sunt caeci ad veritatem, alteram et alteram ambulare exorbitantes viam; et propter hoc inconsonanter et inconsequenter dispersa sunt vestigia doctrinae ipsorum. Eorum autem, qui ab Ecclesia sunt, semita, circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab Apostolis traditionem, et videre nobis donans omnium unam et eandem esse fidem. . . . Et Ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una eademque salutis via in universo mundo ostenditur. *Adv. haer.* 5, 20, nr. 1.

die lehrende Kirche[1]). Die rechtmäßigen Bischöfe als die Nachfolger der Apostel sind auch die rechtmäßigen Träger der apostolischen Ueberlieferung; die rechtmäßige Succession der Bischöfe ist gleichsam der Kanal[2]), durch welchen die apostolische Lehre uns zufließt.

Den Aposteln nämlich hat Christus den Auftrag und die Gewalt der Verkündigung des Evangeliums gegeben. Die Apostel aber haben diesen wahren Glauben der Kirche übergeben, die denselben ihren Kindern mittheilt[3]). Unter Kirche aber sind hier zunächst die Bischöfe gemeint, denen die Apostel die wahre Lehre zugleich mit den von ihnen gegründeten Kirchen anvertraut haben. Die wahre Lehre muß man also da suchen, wo sie allein zu finden: bei den Bischöfen, welche mit der rechtmäßigen Succession, d. h. mit der durch diese Succession sich fortpflanzenden Amtsgewalt, auch die wahre Lehre von den Aposteln her überliefern. Da also, wo die rechtmäßige Amtsnachfolge, da ist auch die ächte Lehre, wie diese rechtmäßige Succession auch das Hauptkennzeichen der wahren Kirche ist[4]).

---

1) Daß Irenäus den Ausdruck Kirche zur Bezeichnung des Bischofs, insbesondere des Papstes, gebraucht, ergibt sich recht prägnant aus *Adv. haer.* 3, 3, nr. 3, wo er von dem bekannten Briefe des Papstes Clemens I. an die Corinther sagt: Scripsit quae est Romae Ecclesia potentissimas litteras (ἱκανωτάτην γραφήν, luculentissimam epistolam, Vales.) Corinthiis, ad pacem eos congregans, et reparans fidem eorum, et annuntians quam in recenti ab Apostolis acceperat traditionem.

2) So Augustin de Bapt. adv. Donat.: Quod admonet Cyprianus, ut ad fontem recurramus, id est ad Apostolorum traditionem, et inde *canalem* in nostra tempora dirigamus, optimum est et sine dubio faciendum.

3) Memento igitur eorum quae diximus . . . . et haec illis adjungens, plenissimam habebis a nobis adversus omnes haereticos contradictionem, et fiducialiter ac instantissime resistes eis pro sola vera ac vivifica fide, quam ab Apostolis Ecclesia percepit et distribuit filiis suis. Etenim Dominus omnium dedit Apostolis suis *potestatem Evangelii*, per quos et veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam cognovimus. *Adv. haer.* 3, praef.

4) Quapropter eis qui in Ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus; *qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt:* reliquos vero, qui absistunt a principali successione, et quocunque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos, et malae sententiae; vel quasi scindentes, et elatos, et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate. Abtrünnige und häretische Priester und Bischöfe dagegen soll man nicht hören, sondern diejenigen, qui et Apostolorum . . . doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et con-

Die wahre apostolische und katholische Tradition ist daher in einer jeden katholischen Kirche bei jedem rechtmäßigen, der Kirche treuen Bischofe zu finden[1]).

Dabei hebt Irenäus besonders jene Kirchen hervor, die von Aposteln selbst gestiftet und deren erste Bischöfe von Aposteln selbst gesetzt sind[2]). Damit spricht er nicht aus, daß die Amtsgewalt und die Amtsgnade dieser Bischöfe eine andere und höhere sei, als anderer Bischöfe[3]), sondern es liegt darin nur ein stärkerer natürlicher Glaubwürdigkeitsgrund für die Treue der Ueberlieferung.

Anders verhält es sich mit der römischen Kirche und ihrem Bischofe: denn dieser hat nicht nur diese höhere natürliche Glaubwürdigkeit, welche Irenäus allerdings auch geltend macht, sondern jene höhere Amtsgewalt und Amtsgnade, vermöge deren er das Haupt und der Mittelpunkt der ganzen Kirche, der oberste Inhaber der Lehrgewalt, der centrale Träger der apostolischen Tradition ist, und gerade darauf liegt in

---

versationem sine offensa praestant, ad confirmationem et correptionem reliquorum. . . . Tales presbyteros nutrit Ecclesia. . . . Ubi igitur *charismata Domini* posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est *ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio*, et id quod est sanum et irreprehensibile conversationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. *Adv. haer.* 4, 26. nr. 2—5.

1) Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre. *Adv. haer.* 3, 3.

2) Et habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his (Gnosticis) deliratur. *l. c.* Nach Anführung der römischen Kirche und ihrer entscheidenden Autorität hebt Irenäus nr. 4 noch nachträglich seinen Lehrer, den Apostelschüler Polycarp, Bischof von Smyrna und dessen Nachfolger, und die von Paulus gegründete Kirche von Ephesus hervor, in welcher auch Johannes bis in die Zeiten Trajans lebte.

3) Das ergibt sich mit Evidenz aus der ganzen Lehre des heil Irenäus, ist aber auch in unserer Stelle selbst klar genug angedeutet: denn der Grund der Autorität der Bischöfe liegt darin, daß die Apostel mit ihrer Lehre auch ihr Lehramt *(magisterium)* auf sie übertrugen. Etenim si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim ac latenter a reliquis perfectos docebant (wie die Gnostiker fälschlich behaupteten), his vel maxime traderent ea quibus et ipsas Ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, *quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes:* quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas. *l. c.* nr. 1. Durch letztere Bemerkung insinuirt Irenäus, daß deßhalb Gott sie vor Irrthum bewahrt habe.

der bekannten klassischen Stelle des Irenäus (3, 3) das Hauptgewicht. Irenäus hatte ausgeführt, daß die Häresien der Gnostiker durch die einmüthige Ueberlieferung der Kirchen, insbesondere der apostolischen, widerlegt werden. Weil es aber zu weitläufig wäre, die Tradition sämmtlicher apostolischen Kirchen zu untersuchen und anzuführen, so genüge es vollständig, die Ueberlieferung und Lehre der römischen Kirche, dieser Kirche der Apostelfürsten, zu kennen: denn mit dieser Kirche stimmen wegen ihrer höheren Gewalt und Autorität nothwendig alle Kirchen und alle Gläubigen überein und bewahren gerade dadurch die wahre apostolische Ueberlieferung[1]).

1) Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiaram enumerare successiones: *maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam, quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes*, confundimus omnes eos, qui quoquomodo vel per sibiplacentia vel vanam gloriam, vel per coecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. *Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem* (al. potentiorem) *principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conversata est ea, quae est ab apostolis traditio. l. c.* 3, 3, nr. 2. Der Sinn dieser Stelle ist über jeden vernünftigen Zweifel erhaben, wie sehr auch protestantische Ausleger, wie Dodwell, Grabe, Stieren, und seit seiner Trennung von der Kirche auch Döllinger, sich bemühten, den Lehrprimat des Papstes hinwegzudeuten. Mag man mit Massuet „*potiorem*" oder mit den meisten Handschriften „*potentiorem*" lesen, mag man *principalitas* als Uebersetzung von ἀρχη mit Ursprünglichkeit, oder, was wahrscheinlicher, als Uebersetzung von αὐθεντία oder ἐξουσία mit Obergewalt oder Vorrang wiedergeben, mag man „*in qua*" auf das erste oder zweite „*ecclesia*" beziehen: unter allen Umständen stehe fest, daß man aus der Lehre der römischen die Lehre der gesammten katholischen Kirche erkennt, weil mit derselben nothwendig alle Gläubigen wegen ihres Vorrangs übereinstimmen, welchen Vorrang sie ihrer Gründung durch die Apostelfürsten verdankt. Daß Rom wegen des Concurses der Fremden aus allen Theilen des Reiches besonders geeignet gewesen, allda vergleichende Traditionsstudien zu machen und daß hierin Irenäus den Vorzug der römischen Kirche erblickte, verdient keine Widerlegung. Vgl. Schneemann im Kath. 1868, vermehrt unter dem Titel: S. Irenaei de Ecclesiae Romanae principatu testimonium commentatum et defensum. Freib. 1870. Kellner a. a. O. S. 28. Daß aber dieser Vorrang nicht in der römischen Kirche als Gemeinde oder Clerus, sondern in ihrem Bischof als dem Nachfolger Petri seinen Grund hat, und daß dieser, nicht die Gemeinde oder der Clerus von Rom, der Inhaber dieser höchsten Lehrgewalt und Lehrautorität ist, ergibt sich aus der ganzen bereits betrachteten Lehre des heil. Irenäus, wonach eben die

3. Der Grund aber, weßhalb die durch die Succession und die Autorität der Bischöfe und des Papstes vermittelte Ueberlieferung die ächte apostolische und christliche Lehre ist, liegt nach Irenäus nicht etwa nur in dem natürlichen historischen Zeugnisse und somit in der bloßen historischen Wahrscheinlichkeit, daß die Kirchen und insbesondere die römische Kirche und deren Bischöfe die apostolische Lehre treu bewahrt haben; sondern, sowie die Wahrheit dieser Ueberlieferung eine absolut gewisse ist und Glaubensgewißheit begründet, so ist auch ihr Grund nicht ein rein natürlicher, sondern die göttliche Stiftung der Kirche und die göttliche Einsetzung ihres Lehramtes, vor Allem aber die damit verbundene Amtsgnade, das sichere Charisma der Wahrheit, oder, wie die spätere Theologie es zu nennen pflegt, die göttliche Assistenz. Denn wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes und alle Wahrheit [1]).

Bischöfe, nicht deren Kirchen, die eigentlichen Träger der apostolischen Autorität und Tradition sind. Das ergibt sich aber auch mit Evidenz aus dem weiteren Verlauf der Stelle. Denn nachdem Irenäus die maßgebende Autorität der römischen Lehre und Tradition geltend gemacht, führt er auch deren Grund an, nämlich die apostolische Succession ihres Bischofs. Fundantes igitur et instruentes beati Apostoli (daß der Papst nur successor Petri ist und in welchem Verhältniß Paulus zur römischen Kirche steht, werden wir an einem anderen Orte sehen) Ecclesiam *Lino episcopatum administrandae Ecclesiae* tradiderunt. Hierauf führt er alle Päpste bis auf seine Zeit auf: nunc duodecimo loco episcopatum ab Apostolis habet *Eleutherius*. Das Alles hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß eben der römische Bischof der Träger der Lehrautorität ist. Ganz entscheidend sind die nun folgenden Worte: Hac *ordinatione* et *successione* ea quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque ad nos. Irenäus schließt sodann: Et est plenissima haec ostensio, unam et eamdem vivificatricem fidem esse, quae in Ecclesia ab Apostolis usque nunc sit convervata et tradita in veritate. Also einen volleren Beweis von der Wahrheit einer Lehre kann es nicht geben, als die römische Tradition. Wenn Irenäus, 3, 24, nr. 2, sagt, daß die Irrlehrer deßhalb allen Verirrungen anheimfallen, weil sie nicht auf den Einen Fels, sondern auf Sand und Steingeröll gegründet sind, so läßt sich die Beziehung auf den Fels der Kirche nicht verkennen. Alienati vero a veritate digne in omni volutantur errore, fluctuati ab eo, aliter atque aliter per tempora de eisdem sentientes, et nunquam sententiam stabilitam habentes; sophistae verborum magis volentes esse, quam discipuli veritatis. *Non enim sunt fundati super unam petram*, sed super arenam, habentem in seipsa lapides multos.

1) Nachdem Irenäus 3, 24, nr. 1 gesagt, daß wir durch die stets sich gleich bleibende Predigt der Kirche den wahren Glauben besitzen, fährt er mit folgender herrlicher Schilderung der durch den heiligen Geist bewirkten Indefectibilität und Infallibilität der Kirche und ihres Lehr-

4. Auch darüber hat der heil. Irenäus sich klar und bestimmt ausgedrückt, in wiefern die apostolische Tradition auch von

amtes fort: Quam (fidem) perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vasa bona eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis in Deum. In Ecclesia enim, inquit (1 Cor. 12, 28), posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et universam reliquam operationem spiritus: cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesium, sed seipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Quapropter, qui non participant eum, neque a mamillis matris (sc. Ecclesiae) nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus detritos de fossis terrenis, et de coeno putidam bibunt aquam, effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur, rejicientes vero spiritum, ut non erudiantur. Daß aber der heil. Geist vor Allem mit dem Lehramte ist, erhellt aus 4, 25, nr. 5 (s. S. 711, N. 4), wonach mit der Succession des Episcopates nach dem göttlichen Rathschluß das *charisma veritatis certum* verbunden ist, was selbstverständlich und nach der ganzen Darstellung und dem Geiste des Irenäus in eminenter Weise vom römischen Bischof angenommen werden muß. Das *charisma veritatis certum* ist nach der Lehre des heil. Irenäus und aller Väter nichts Anderes, als die ordentliche Amtsgnade, welche zuoberst dem Papste und in Einheit mit ihm und in Unterordnung unter ihn den Bischöfen verliehen ist. Wenn Döllinger (Hippolyt und Callist. S. 339—341 cf. S. 102) behauptet, es sei darunter eine besondere außerordentliche Gabe der Wissenschaft und der Lehre zu verstehen, welche den Presbytern gegeben worden, diese „Presbyter" aber seien von den Bischöfen zu unterscheiden und darunter solche Männer zu verstehen, welche durch ihre Lehrgabe, Wissenschaft und Ehrwürdigkeit besonders ausgezeichnet gewesen, so ist das eine völlig grundlose Behauptung. Abgesehen davon, daß sie mit der katholischen Lehre aller Zeiten unvereinbar ist, beweisen gerade die angeführten Stellen des Irenäus auf's Klarste, daß die Presbyter nichts anderes als die Bischöfe resp. Päpste sind, und daß das charisma veritatis certum eine an die rechtmäßige Succession geknüpfte Amtsgnade zur unfehlbaren Bewahrung und Erklärung des *depositum fidei* ist. Vgl. Probst im Kathol. 1872, II, S. 276 ff. Es ist jene Behauptung Döllinger's eine der Spuren willkürlicher und schiefer Hypothesen, die sich, aus der modernen protestantischen Theologie und Geschichtswissenschaft herübergenommen, in seinen neueren Schriften, theilweise auch schon in der ersten Auflage von Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung finden. Es ist übrigens klar, in welcher Verwandtschaft jene Verwechselung der ordentlichen Amtsgnade und des besonderen Charisma der Wissenschaft mit den neuesten Irrthümern Döllinger's steht, wonach die letzte Entscheidung nicht dem Lehramt, sondern der Wissenschaft und den auserlesenen Trägern derselben zugeschrieben wird.

dem Glauben des christlichen Volkes getragen und dieser Glaube somit ein Zeugniß für die Tradition ist. Im Gehorsam gegen die Kirche participiren auch die einfachen Gläubigen am Geiste der Wahrheit und Gnade, und ohne den Buchstaben der Schrift ist ihnen die göttliche Wahrheit in's Herz geschrieben, indem sie einfach und gläubig an der Tradition der Kirche und an den Lehren ihrer Bischöfe festhalten [1]).

III. Das so explicite Zeugniß des Irenäus allein würde zur Constatirung der katholischen Glaubensregel in der Urzeit des Christenthums genügen. Wir wollen jedoch noch die beiden größten und ältesten Zeugen des Abendlandes vernehmen: Tertullian und den heil. Cyprian. Sie stimmen in Allem mit Irenäus, weil mit der Kirche und der apostolischen Ueberlieferung, überein.

Tertullian [2]) entwickelt in seinem lange vor seinem traurigen Abfalle zum Montanismus geschriebenen *Liber de praescriptionibus adversus haereticos* die katholische Glaubensregel [3]) folgendermaßen:

1. Christus, in welchem die Offenbarung vollendet ist, hat eine einzige und ganz bestimmte Lehre verkündigt, die wir, um selig zu werden, glauben müssen. — Es handelt sich daher einzig um die Frage, welche Lehre die wahre Lehre Christi ist, und wo sie zu finden [4]).

---

1) Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant Ecclesias. Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et attramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes. . . . Quibus si aliquis annuntiaverit ea, quae ab haereticis adinventa sunt, statim concludentes aures, longo longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum colloquium. L. c. 3, 4. nr. 1 & 2.

2) Vgl. Möhler, Patr. S. 737 ff. *Schrader*, De unitate Romana Commentar. (Frib. ap. Herder 1862.) tom. 1, p. 84 sq.

3) Regula quidem fidei *una omnino est*, *sola immobilis et irreformabilis* sagt er *de Virg. veland. 1* zunächst von der materiellen Regel, dem von ihm hier kurz formulirten Glaubensbekenntnisse; es gilt aber auch von der formellen Glaubensregel.

4) In primis hoc propono, unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo, quod credere omnimodo debeant nationes. *Praescr. 8.* Daraus folgert er, daß man nur so lange nach der Wahrheit zu forschen hat, bis man sie in Christus, der ewigen und unwandelbaren Wahrheit, gefunden: dann hat man zu glauben und am Glauben festzuhalten. Nobis curiositate opus non est post Christum ducem, nec inquisitione post Evangelium. Quum credimus, nihil desideramus ultra credere. . . . Quaerendum est, donec invenias, et credendum, ubi inveneris, et nihil amplius, nisi

2. Untersuchung der einzelnen Lehren, namentlich durch Privatauslegung der heiligen Schrift, ist ein dazu ganz ungeeignetes Mittel. Es ist deßhalb auch ganz verkehrt, sich mit den Häretikern in Controversen über die heilige Schrift einzulassen. Das führt, wegen Mangel einer entscheidenden Autorität, nie zu einem Resultate [1]).

3. Vielmehr ist vor Allem die Frage zu beantworten, wer im rechtmäßigen Besitz des ächten Christenthums und folglich auch der ächten heiligen Schriften und ihres wahren Sinnes sich befindet, d. h. welches die wahre Kirche ist. Diese Frage ist die entscheidende und sie allein will Tertullian in seinem Buche beantworten und dadurch die Unzulässigkeitseinrede (das ist nach römisch-jurist. Sprachgebrauch unter dem Worte *praescriptio* verstanden) gegen alle Häretiker begründen. Zeigt es sich nämlich, daß die katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist und im rechtmäßigen Besitze des gesammten Christenthums sich befindet, so sind alle Häretiker, welche, ohne irgend eine rechtmäßige Autorität zu besitzen und einen rechtsgiltigen Titel für die Wahrheit ihrer Lehre aufweisen zu können, die Kirche Christi und ihren rechtmäßigen Besitzstand in Lehre, Verfassung und Institutionen angreifen, von vornherein als zur Sache nicht legitimirt abzuweisen [2]). Damit ist jeder weitere Proceß über den Inhalt der Lehre abgeschnitten [3]).

4. Wo aber die wahre Kirche und somit Christi Wahrheit und Stiftung allein rein und ächt zu finden ist, erhellt aus der That-

---

custodiendum, quod credidisti. . . . Igitur quaerendum est, quod Christus instituit. . . . Ad hoc ergo quaeris, ut invenias, et ad hoc invenis, ut credas. Omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti. *L. c.* 9 & 10.

1) (Haeretici) scripturas obtendunt, et hac sua audacia quosdam movent: in ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. . . . Ergo non ad scripturas provocandum est. *De praescr.* 15—19.

2) Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: Quibus competat fides ipsa? Cujus sint scripturae? A quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt christiani? Ubi enim aparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum, et omnium traditionum christianarum. *L. c.* 19.

3) Dieser peremptorischen Kürze wegen nennt Tertullian sein Verfahren *compendium* praescriptionis adv. Marc. 1, 1. 4, 5. 5, 19. — Aehnlich Cyprian: Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. *De unit. Eccl.* 4. Kellner l. c. S. 39.

sache der Stiftung der Kirche durch Christus und die Apostel. Christus sendete die Apostel; diese gründeten auf der ganzen Welt Kirchen und setzten in ihnen Bischöfe. Diesen also hat Christus durch die Apostel das ganze wahre Christenthum zur Ueberlieferung an Alle und für alle Zeiten anvertraut[1]). Daher ist einzig die Ueberlieferung dieser apostolischen Kirchen oder die Predigt ihrer Bischöfe die wahre Regel des Glaubens[2]). Daher haben nur Diejenigen den wahren Glauben, welche mit den apostolischen Kirchen übereinstimmen und in Gemeinschaft stehen[3]). Apostolisch sind aber eben vermöge directer oder indirecter Abstammung alle Kirchen, die in der Einheit der katholischen Kirche stehen[4]).

5. Bereits aus dem Gesagten geht klar hervor, daß nach der Lehre Tertullian's nicht etwa die Gemeinden oder der Clerus, sondern die Bischöfe die von Christus durch die Apostel gesetzten rechtmäßigen und mit göttlicher Autorität ausgestatteten Lehrer der christlichen Wahrheit und die rechtmäßigen Träger der ächten Ueberlieferung sind[5]). Daher wird die

---

1) Christus Jesus . . . quamdiu in terris agebat, ipse pronuntiabat, sive populo palam, sive discentibus (discipulis) seorsum: ex quibus duodecim praecipuos lateri suo allegerat, destinatos nationibus magistros. . . . Statim igitur Apostoli . . . primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eamdem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae caeterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutuantur ut ecclesiae fiant: ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut ut soboles apostolicarum ecclesiarum. *L. c.* 20.

2) Hinc igitur dirigimus praescriptionem: si Dominus Jesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam Christus instituit. Quid autem praedicaverint, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt. . . . Si haec ita sint, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspirat, veritati deputandam, sine dubio tenentem quod ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit: omnem vero doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et Apostolorum et Christi et Dei. *L. c.* 21.

3) Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa. Hoc est testimonium veritatis.

4) S. oben Note 1 i. f. „Ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur utut soboles apostolicarum ecclesiarum."

5) Nur was überliefert ist, ist wahr, aber nur die von Christus eingesetzten Organe sind die Vermittler der ächten Ueberlieferung. Porro

wahre Tradition aus der rechtmäßigen Succession erwiesen[1]).

6. Ferner ist klar, daß Tertullian, wenn er von den verschiedenen Particularkirchen redet, sie nicht abgesondert von einander, sondern als Glieder der Einen und untheilbaren katholischen Kirche nimmt. Nur in dieser Einheit haben sie rechtmäßige Autorität und Glaubwürdigkeit. Alle Kirchen sind eben in untheilbarer Einheit die Eine Kirche, und dasselbe gilt auch von den Bischöfen, sie sind der Eine Episcopat; wie dieses die innige, auch durch sichtbare Zeichen manifestirte Gemeinschaft bezeugt, die unter den katholischen Bischöfen und Kirchen in Glauben und Leben besteht[2]).

7. Die Einheit der Kirche und ihres Episcopates hat aber die römische Kirche und ihren Bischof zum Fundamente. Auch dieses spricht Tertullian klar genug aus, wo er unter allen apostolischen Kirchen die römische Kirche in einer so eminenten Weise hervorhebt, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, daß er sie vor allen anderen Kirchen als principalen Zeugen der apostolischen Ueberlieferung und die Uebereinstimmung mit ihr als Hauptbedingung des wahren Glaubens betrachtet[3]).

---

quod traditum erat, id erat verum, ut ab iis traditum, *quorum fuit tradere.* De carne Chr. 2. Häretisch ist es daher, die Tradition besser, als sie, kennen zu wollen und die rechtmäßigen Lehrer und Träger der Tradition des Irrthums zu beschuldigen. *De praescr.* 28. Vgl. Kellner a. a. O. S. 33—36.

1) Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Joanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit. Perinde ubique et ceterae exhibent quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. *Praescr.* 32. Daher die unmittelbar diesen Worten vorangehende und nachfolgende Aufforderung an die Häretiker, sie möchten, wenn sie könnten, auch den apostolischen Ursprung ihrer Kirchen und die ununterbrochene Succession ihrer Bischöfe nachweisen.

2) Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio. *Praescr.* 20.

3) Percurre ecclesias apostolicas, apud quas *ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident.* . . . Si Italiae adjaces, habes *Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt.* Ubi Petrus

8. Der letzte Grund für die unverfälschte Wahrheit der Lehre und Ueberlieferung der Kirche liegt ihm in dem Beistande des heiligen Geistes[1]). Allein er macht auch das natürliche und apologetische Moment, nämlich die moralische Unmöglichkeit geltend, daß die Einheit der Lehre, welche in der katholischen Kirche herrscht, einen anderen Grund habe, als den gemeinsamen Ursprung in den Aposteln und in Christus. Was daher allgemein, ist alt, was alt, ursprünglich, apostolisch, wahr[2]).

IV. Der heil. Cyprian[3]) hat nicht, wie Irenäus und Tertullian, zunächst ex professo die katholische Glaubensregel gegenüber den Häretikern dargestellt, sondern die bischöfliche Autorität gegenüber den Anmaßungen gewisser Confessoren, vor Allem aber die Einheit der Kirche gegenüber den Schismatikern vertheidigt. Zu diesem Zwecke hat er die Grundverfassung der Kirche und damit den Organismus des kirchlichen Lehramtes und die darauf beruhende Glaubensregel mit großer Tiefe und Klarheit dargelegt. Die Kirche besteht aus dem Bischof, als dem Hirten an Christi Statt, und dem mit ihm vereinigten Clerus und Volke. Daher ist nur Derjenige Mitglied der Kirche, der dem Bischofe anhängt; wer aber vom

---

passioni dominicae adaequatur; ubi Paulus Joannis (Baptistae) exitu coronatur. . . . Videamus, quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. *Praescr.* 35. Ueber andere Zeugnisse Tertullian's bezüglich des Primates später.

1) Age nunc omnes (ecclesiae) erraverint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo, nullam respexerit Spiritus Sanctus, ut eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium et villicus, Christi vicarius (der heilige Geist, der alius paraclitus, ist damit gemeint), sinens ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat. *Praescr.* 28.

2) Ecquid verisimile est, ut tot ac tantae (ecclesiae) in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus est unus exitus; variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. *Praescr.* 28. Umgekehrt tragen die Häresien in ihrer Neuheit und ihren Lehrverschiedenheiten und Spaltungen den Beweis an sich, daß sie nicht apostolisch sind. Ubi tunc (zur apostolischen Zeit) Marcion . . . ubi tunc Valentinus? . . . Cupio ostendant, ex qua autoritate prodierunt. . . . Probent se novos Apostolos esse, probent Christum iterum descendisse, iterum ipsum docuisse. . . . Ipsa . . . doctrina eorum, cum apostolica comparata, ex diversitate et contrarietate sua pronuntiabit, neque Apostoli alicujus auctoris esse neque Apostolici. *Praescr.* 30—32.

3) Cf. Kellner a. a. O. S. 39 ff. Möhler, Patrol. S. 850 ff.

Bischof getrennt ist, ist von der Kirche[1]) und deßhalb von Christus, ihrem Bräutigam und Haupte[2]), von Gott dem Vater und vom heiligen Geiste getrennt[3]). Es gibt aber nur Einen Bischof und kann nur Einen rechtmäßigen Bischof geben in jeder Diöcese[4]). Allein obwohl auf der ganzen Erde viele Kirchen und viele Bischöfe sind, indem einem jeden Bischofe ein Theil der Heerde Christi zugetheilt ist[5]), so ist dennoch nur Eine Kirche, nur Eine Heerde Christi und nur Ein Episcopat, dem alle katholischen Bischöfe in ungetheilter Einheit angehören[6]). Diese Einheit aller Bischöfe und Diöcesen ist aber nicht etwa dadurch entstanden, daß dieselben, nachdem sie zuvor selbstständig für sich gewesen, sich vereinigt haben, noch besteht diese Einheit lediglich in der gegenseitigen Vereinigung und dem gegenseitigen Zusammenwirken. Im Gegentheile hat Gott die Einheit zum Ursprung und Haupte der Vielheit gemacht; wie die Strahlen von der Sonne, die Bächlein von der Quelle, die Aeste und Zweige von dem Einen Stamme und der Einen Wurzel ausgehen, so gehen alle Kirchen von der Einheit aus[7]). Diese Einheit hat ihren Grund in der

---

1) Illi sunt ecclesia: plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse. *Ep.* 66, c. 8. Das Wort *sacerdos* gebraucht Cyprian constant für Bischof, während er die einfachen Priester mit dem Namen presbyter zu bezeichnen pflegt.

2) Quomodo potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in ejus ecclesia non est? *Ep.* 52, 1.

3) Ut habere quis possit Deum patrem, habeat antea ecclesiam matrem. *Ep.* 74, 7. Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. *De unit. Eccl.* 6.

4) Episcopus, qui unus est, et ecclesiae praeest. *Ep.* 66, 5.

5) Singulis pastoribus portio gregis adscripta est, quam regat unusquisque ac gubernet. *Ep.* 59, 14.

6) Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus. *Ep.* 55, 24. Quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. . . . Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. *De unit. Eccl.* 5.

7) Quomodo solis multi sunt radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit, unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur. Ramos

römischen Kirche[1]); sie ist die Wurzel und Mutter der katholischen Kirche[2]); ihr Bischof, der Nachfolger Petri, ist der Ursprung und Grund der Einheit des Episcopates, der unitas sacerdotalis: denn ihn hat Christus in Petrus zum Fundament und zum Hirten der ganzen Kirche gesetzt. So wie also jeder einzelne Bischof zu seiner Heerde, so verhält sich Petrus und sein Nachfolger zur ganzen Kirche. Mit ihm müssen daher alle Bischöfe und alle Kirchen in Gemeinschaft stehen. Der Papst ist daher wahrhaft der Bischof der katholischen Kirche, sein Lehrstuhl ist der Eine Lehrstuhl. Wer von diesem Einen Lehrstuhl sich trennt, ist getrennt von der katholischen Kirche. Die Lehre des Stuhles Petri ist also die compendiöseste Glaubensregel[3]). Hiermit ist von selbst gegeben, daß die cathedra Petri,

---

suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit: unum tamen caput est, et origo una, et una mater foecunditatis successibus copiosa. Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. De unit. eccl. 5.

1) Una Ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ep. 70, 3.

2) Matrix et radix ecclesiae catholicae. Ep. 45. S. folgende Note.

3) Nachdem Cyprian — de unit. Eccl. 3 — vor den Häretikern und Schismatikern gewarnt und den Grund all' ihrer Verirrungen in den Worten bezeichnet: Hoc eo fit . . . dum ad veritatis originem non reditur, nec caput quaeritur, nec magistri coelestis doctrina servatur; fährt er c. 4. also fort: Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. *Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis.* Loquitur Dominus ad Petrum: *Ego tibi dico*, inquit, *quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Et tibi dabo claves regni coelorum: et quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis; et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis* (*Matth.* 16, 18. 19). Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: *Pasce oves meas* (*Joann.* 21, 15.). . . . Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos . . .* (*Joann.* 20, 21—23), tamen ut unitatem manifestaret, *unam cathedram constituit*, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. . . . *Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?* Qui Ecclesiae renititur et resistit, *qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia deserit, in Ecclesia se esse confidit?* Dieser Grundgedanke der Abhandlung von der Einheit der Kirche findet in Cyprian's Briefen allseitige Bestätigung. Cf. Ep. 70, 3. S. oben Note 1. Ep. 73, 7. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit. Daher ist Gemeinschaft mit dem Papste Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Nos enim singulis (Romam) navigantibus, ne cum scandalo ullo navigarent, rationem reddentes scimus, nos hortatos esse, ut Ecclesiae catholicae radicem et

wie die Kirche selbst, durch Gottes Beistand indefectibel ist und daß, wie Cyprian auch ausdrücklich sagt, Glaubensfälschung zu ihr keinen Zutritt haben kann[1]).

V. Nach den bisher betrachteten so bestimmten und allseitigen Aussprüchen der größten Zeugen der christlichen Urzeit, scheint es überflüssig, hier noch Zeugnisse späterer Väter hinzuzufügen. Wir werden jedoch solche bei Explication der einzelnen Punkte der Glaubensregel noch genügend kennen lernen. Nur Das wollen wir hervorheben, daß die Lehre der Väter nur der treue Ausdruck dessen ist, was die katholische Kirche in Haupt und Gliedern stets und allgemein lehrte, glaubte und übte.

Von Anbeginn an und zu allen Zeiten haben

1. die Bischöfe der katholischen Kirche sich als die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel, und die Reinerhaltung der Lehre als die erste und wesentlichste Pflicht ihres Amtes betrachtet. Ebenso sind sie von dem gesammten gläubigen Volke als die von Gott gesetzten rechtmäßigen Organe der unverfälschten Ueberlieferung und der gesunden Lehre anerkannt worden. Demgemäß war auch die Sorgfalt der Kirche stets darauf gerichtet, daß nur in der Gemeinschaft der Kirche stehende Männer von vollkommener und erprobter Glaubensreinheit zum bischöflichen Amte gelangten.

2. Stets haben die Bischöfe und mit ihnen ihre Diöcesen es für ihre erste Pflicht erachtet, an der Ueberlieferung der Vorfahren[2]), an der Glaubensgemeinschaft mit ihren Mitbischöfen in der ganzen Welt, vor Allem aber an der Gemein-

---

matricem agnoscerent et venerent. . . . Ut te (es ist Papst Cornelius) universi collegae nostri et communicationem tuam, id est catholicae Ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter et tenerent.

1) Navigare audent (die afrikanischen Schismatiker) et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et haereticis literas ferre, nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides Apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia non possit habere accessum. *Ep.* 59, 14. *Perfidia* bedeutet bei Cyprian stets: falscher Glaube, Verletzung des Glaubens, Abfall vom Glauben. Kellner a. a. O. S. 45, Note 1.

2) Daher die axiomatisch gewordenen Sätze: Id verum quod prius, id prius quod ab initio, id ab initio quod ab Apostolis. *Tert.* c. Marc. 4, 5. Nil innovetur, nisi quod traditum est. *Steph. Papa* (op. Cypr. ep. 74). Desinat incessere novitas vetustatem. *Coelestin. P.* ep. 21 ad Gall. Nihil liceat novitati, quia nihil adjici convenit vetustati. *Xyst. III;* ep. 6, 7 ad Joann. Antioch. *Franzelin* l. c. p. 75.

schaft des apostolischen Stuhles festzuhalten und diese Uebereinstimmung lebendig zu bethätigen [1]).

3. Allezeit haben die römischen Bischöfe ihrerseits sich als Nachfolger Petri im Oberhirtenamt über die ganze Kirche gewußt und bekannt, und haben es als ihre erste und wesentlichste Amtspflicht betrachtet, die wahre Lehre und die ächte apostolische Ueberlieferung auf der ganzen Welt zu vertheidigen. Demgemäß haben sie die Anerkennung ihrer deßfallsigen Entscheidungen und Anordnungen und die Uebereinstimmung mit ihnen kraft göttlichen Gesetzes und göttlicher Verheißung von Allen, Bischöfen wie Gläubigen, gefordert [2]).

4. Stets hat man die Uebereinstimmung mit dem apostolischen Stuhle [3]), so wie mit dem mit dem heiligen Stuhle in Gemeinschaft stehenden Episcopat als das untrügliche Criterium des wahren Glaubens angesehen und demgemäß in Glaubensfragen vor Allem an den apostolischen Stuhl, auch an Mitbischöfe, zumal an hervorragende bischöfliche Stühle sich gewendet, in wichtigeren Fragen aber particuläre oder selbst allgemeine Concilien versammelt, welche nach der bereits vorausgegangenen Entscheidung des apostolischen Stuhles oder früherer Concilien, in Ermangelung solcher bereits gefällten Entscheidungen aber, nach der in Schrift und Tradition enthaltenen apostolischen Ueberlieferung unter des Papstes Vorsitz oder wenigstens mit seiner Bestätigung [4]), Glaubensstreitigkeiten entschieden.

5. Zu allen Zeiten hat man endlich die durch das von Christus eingesetzte rechtmäßige Lehramt getragene Ueberlieferung und die gemäß derselben, sei es vom Papste allein, sei es auf einem allgemeinen Concil gefällten lehramt-

1) Daher die alte Sitte der *literae communicatoriae* s. *formatae* mit den Mitbischöfen, zumal mit dem apostolischen Stuhle. Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulli doctrina diversa; hoc est testimonium veritatis. *Tert.* Praecr. 21. Apostolica et prisca traditio, schreibt Sophronius von Jerusalem in s. epist. synod. ad Honor. Pap. et Sergium Cpt., in sanctis Dei per totum orbem Ecclesiis tenuit, ut qui ad episcopatum provehebantur, iis qui ante ipsos regebant summa sacerdotia, omnia sincere exponerent, quid sentirent et quomodo cira fidem se haberent . . . ne in vacuum currerent. Noch andere Belege *Franz.* l. c. 73.

2) S. unten v. d. päpstlichen Lehramte.

3) Dieses ist in der *formula Hormisdae Papae* so klar als möglich ausgesprochen. S. a. a. O.

4) S. unten v. kirchl. Lehramt, in spec. von den Concilien.

lichen Entscheidungen, kraft des göttlichen Beistandes und der Verheißung Christi, für unfehlbar und für höchste und unwandelbare Norm in Glaubenssachen gehalten und Alle, welche nicht gläubig diesen Entscheidungen sich unterwarfen, als Häretiker von der Kirche ausgeschlossen [1]).

Alles Bisherige läßt sich in folgenden kurzen Sätzen zusammenfassen:

Das apostolische Glaubensdepositum kommt zu uns auf dem Wege der durch Gottes Gnade und Beistand gegen jede Verirrung sicher gestellten kirchlichen Ueberlieferung. Durch diese lebendige Ueberlieferung wird uns auch die Aechtheit, Unversehrtheit und göttliche Eingebung der heiligen Schrift verbürgt und deren wahres Verständniß aufgeschlossen. Die Ueberlieferung und die heilige Schrift sind daher die beiden Quellen, in welchen das ganze apostolische Glaubensdepositum vollständig und unverfälscht enthalten ist.

Das von Christus zu seiner sichtbaren Stellvertretung in Petrus und den Aposteln eingesetzte, durch die rechtmäßige Succession fortgepflanzte kirchliche Lehramt des Papstes und der mit ihm als ihrem Haupte vereinigten Bischöfe ist das dienende Werkzeug, wodurch Gott auf unfehlbare Weise Schrift und Ueberlieferung schützt und rein bewahrt, sie in ihrem allein wahren Sinne erklärt und mit göttlicher Autorität uns zu glauben gebietet.

Um daher die bisherige, nur in ihren Umrissen angedeutete und begründete katholische Glaubensregel in ihren einzelnen Momenten genau und allseitig zu erklären, betrachten wir in den folgenden beiden Kapiteln zuerst Schrift und Tradition als die Quellen des Glaubens, sodann das kirchliche Lehramt und seine auf der göttlichen Assistenz beruhende Unfehlbarkeit in Bewahrung und Erklärung des in Schrift und Ueberlieferung enthaltenen apostolischen Glaubensdepositums.

---

1) S. unten v. der Unfehlbarkeit der Kirche.

Drittes Kapitel.

Von der heiligen Schrift und Ueberlieferung als den Quellen des Glaubens.

§. 67.

Schrift und Tradition die beiden Glaubensquellen und ihr gegenseitiges Verhältniß.

I. Es ist eine in der Kirche allezeit und allgemein anerkannte Wahrheit[1]), daß die geoffenbarte und von den Aposteln der Kirche

1) Saepe igitur magno studio et summa attentione perquirens a quam plurimis sanctitate et doctrina praestantibus viris, quonam modo possim certa quadam et quasi generali ac regulâri via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernere, hujusmodi semper responsum ab omnibus fere retuli, quod sive ego, sive quis alius vellet exurgentium haereticorum fraudes deprehendere laqueosque vitare, et in fide sana sanus atque integer permanere, duplici modo munire fidem suam, Domino adjuvante, deberet: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione. *Vincentius Lerinensis* Commonitorium, c. 2. Man hat schon zur jansenistischen Zeit, noch mehr aber Seitens der sog. Altkatholiken die Autorität des Vincentius Ler. und namentlich sein Wort: In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Comm. 2.* arg mißbraucht. Man wollte daraus 1. beweisen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht definirt werden könne, ja ein Irrthum sei, weil dieselbe nicht überall, nicht immer, nicht von Allen geglaubt worden. Dabei supponirte man 2. — und darin liegt hauptsächlich der die Kirche und das Christenthum zerstörende Grundirrthum der neuesten Häresie — daß das Urtheil darüber, ob die päpstliche Unfehlbarkeit oder irgend ein anderer Lehrsatz überall, immer und von Allen geglaubt worden sei, nicht der kirchlichen Autorität, sondern dem Privaturtheil, namentlich dem Urtheile der Gelehrten, oder der Wissenschaft, oder auch der Geschichte zustehe. Wir wollen daher schon hier, um unsere spätere Darstellung zu vereinfachen, die Lehre des Vincentius kurz beleuchten. Vor Allem ist zu bemerken, daß, wenn Vincentius wirklich so etwas lehrte, er eben im Irrthum sich befände und seine Lehre, gegenüber der Autorität der Kirche, gegenüber der klaren Lehre der heiligen Schrift und dem Consensus der Väter und Theologen, ohne alles Gewicht wäre; um so mehr,

übergebene Lehre in der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung enthalten ist. Dieses sind also die beiden

da das übrigens ganz gute Büchlein des gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts verstorbenen Lerinensers und er selbst weder an kirchlichem Ansehen, noch an Wissenschaft mit den großen Vätern, namentlich nicht mit Irenäus, verglichen werden kann. Allein das Commonitorium des Vincentius enthält auch nicht das Mindeste von Dem, was man aus ihm beweisen will, vielmehr steht seine Lehre mit der Lehre aller übrigen Väter und Theologen vollkommen im Einklang. Vor Allem ist der Zweck des Commonitoriums, oder des Tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates, keineswegs, die katholische Glaubensregel allseitig, und namentlich nicht, das kirchliche Lehramt, seine Autorität und die Weise seiner Ausübung ex professo zu behandeln. Daß in Sachen des katholischen Glaubens vor Allem die Lehrentscheidungen der Kirche maßgebend sind, daß eine durch ein allgemeines Concil oder durch ein päpstliches Glaubensdecret entschiedene Sache für jeden Gläubigen unwandelbar als katholische Wahrheit feststeht, setzt Vicentius nicht nur als selbstverständlich voraus, sondern spricht es auch förmlich aus. Alle Häresien, die bereits durch allgemeine Concilien verworfen sind, hat man, ohne daß eine weitere Untersuchung nothwendig wäre, auf Grund der kirchlichen Entscheidung abzuweisen. Nur für den Fall, wo eine solche Entscheidung nicht vorliegt, stellt er seine Regeln auf zur Erkenntniß der katholischen Tradition. Wenn nämlich eine neue, noch nicht von der Kirche förmlich verworfene Irrlehre sich erhebt, dann soll man dieselbe nach der alten und einmüthigen Lehre der in Gemeinschaft der katholischen Kirche stehenden angesehenen Lehrer, der *magistri probabiles*, also, wie man heute sagen würde, nach der sententia communis der Väter und angesehenen Theologen entscheiden. So erklärt Vincentius selbst kurz den Sinn und Inhalt seiner Lehre in dem uns erhaltenen Schlußfragment seines zweiten Commonitoriums, der *recapitulatio* seiner beiden Commonitorien. Item diximus in ipsa Ecclesiae vetustate duo quaedam vehementer studioseque observanda, quibus penitus inhaerere deberent quicunque haeretici esse nollent: *primum*, si quid esset antiquitus ab omnibus Ecclesiae cath. sacerdotibus (i.e. episcopis) *universalis concilii auctoritate* decretum; *deinde* si qua *nova* exurgeret quaestio, *ubi id minime reperiretur*, recurrendum ad sanctorum patrum sententias, *eorum duntaxat* qui suis quisque temporibus et locis in *unitate communionis et fidei* permanentes, *magistri probabiles* extitissent, et quidquid uno sensu atque consensu tenuisse invenirentur, id Ecclesiae verum et catholicum absque ullo scrupulo judicaretur. *Comm.* c. 29. Also was durch die kirchliche Autorität entschieden ist, das ist dem Vincentius über jeden Zweifel erhaben. Wenn aber auch keine Entscheidung vorliegt, kann der katholische Christ ohne jeden Scrupel Dasjenige für wahre und katholische Lehre halten, wofür sich der Consens der in der kathol. Kirche Ansehen genießenden Väter und Lehrer ausspricht. Daß er unter diesem Consens nicht einen absoluten, sondern nur einen moralischen versteht und daß dieser moralische Consens durch die abweichende Meinung Einzelner, selbst Vieler, nicht aufgehoben wird; daß über-

Quellen, aus welchen sowohl das kirchliche Lehramt selbst, als jeder katholische Christ und die katholische Wissenschaft die wahre Lehre schöpfen muß.

haupt nur von der Kirche anerkannte Lehrer eine Stimme haben, nicht aber solche, die ihre subjectiven oder häretischen Meinungen vortragen, das spricht Vincentius nachdrücklich namentlich c. 28 aus: Sed eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui *in fide et communione catholica* sancte, sapienter, constanter viventes, docentes, et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel *omnes* vel *plures* uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo, ratoque habeatur. Quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis confessor et Martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit: ne cum summo aeternae salutis periculo, juxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem, universalis dogmatis antiqua veritate dimissa, unius hominis novitium sectemur errorem. In welchem Grade für die päpstliche Infallibilität die publicae et generalis sententiae auctoritas spricht, wie gewiß die entgegenstehende Lehre der Pariser Doctoren zur Zeit des Concils von Pisa und Constanz und die später auftauchende Meinung der Gallicaner und Febronianer, oder gar der durch die Autorität Döllinger's hingerissenen „Altkatholiken" zu den davon abweichenden Privatmeinungen gehört, werden wir später sehen. Aus dem Gesagten ist auch bereits klar, daß dem heil. Vincenz v. Lerin die unkatholische und unvernünftige Meinung völlig fremd ist, daß nichts geglaubt oder von der Kirche als Dogma declarirt werden könne, worüber nicht der Nachweis geliefert sei, daß von jeher Alle es explicite geglaubt hätten, daß also nichts kirchlich declarirt werden könne, was früher nur implicite geglaubt oder was von Einigen oder auch Vielen widersprochen war. Hat ja, wie wir später sehen werden, gerade der Lerinenser die allmälige Explication des substantiell unveränderlichen Glaubensinhaltes in der Kirche so ausdrücklich gelehrt. Deßgleichen sagt er selbst, daß alte und weitverbreitete Häresien selbstverständlich nicht ohne Weiteres durch die exceptio novitatis beseitigt werden können. Daher setzt er den schon in der apostolischen Zeit auftauchenden Häresien die Autorität der Apostel entgegen, und ist ihm überall, wie allen rechtgläubigen Lehrern, das entscheidende Criterium die Einheit mit der Kirche und deren Autorität. Was aber Vincentius, kraft seines katholischen Glaubens und seiner so sorgfältig erforschten Kenntniß der katholischen Ueberlieferung und allgemeinen Ueberzeugung, von der Autorität des Papstes dachte, das geht aus sehr charakteristischen Aeußerungen in der Recapitulatio hervor. Er führt daselbst zur Rechtfertigung der von ihm bezüglich des Traditionsbeweises entwickelten Grundsätze das „vor ungefähr drei Jahren" gefeierte allgemeine Concil von Ephesus an, indem er zeigt, wie sich dasselbe auf den Consens der Väter stützte. Hierauf fährt er fort: Quae omnia licet cumulate abundeque sufficerent ad profanas quas-

Sowohl die Concilien als die Päpste haben ihre Glaubensentscheidungen stets auf Schrift und Tradition gegründet[1]), und die Kirche hat es förmlich als Dogma ausgesprochen[2]), daß Schrift und Tradition die beiden Quellen des Glaubens sind.

---

que novitates obruendas et exstinguendas, tamen nequid deesse tantae plenitudini videretur, ad extremum adjecimus geminam *Apostolicae Sedis auctoritatem*, unam scilicet sancti Papae Sixti, qui nunc Romanam Ecclesiam venerandus illustrat, alteram decessoris sui beatae memoriae Papae Coelestini. . . . Nachdem er kurz den Inhalt der Decrete beider Päpste angeführt, fährt er fort: Quibus *apostolicis catholicisque decretis* quisquis refragatur, insultet primum omnium necesse est memoriae S. Coelestini, . . . sed et beati Cyrilli statuta contemnat. *Comm.* 32 & 33. Allerdings führt Vincentius hier die Decrete des Papstes, gerade wie das Ephesinum, vorzüglich nur als Traditionsbeweise an; aber die Form, in der er es thut, zeigt klar, daß er die päpstlichen Entscheidungen den Beschlüssen des Ephesinums gleich stellt und als apostolische und katholische Decrete, welche die Sache entschieden haben, bezeichnet. Cf. *Franzelin* l. c. Thes. 24. Kellner l. c. S. 67. Wir möchten des letzteren vortrefflicher Darstellung nur die Bemerkung, gewiß im Sinne des Verfassers, beifügen, daß die Vincentianischen wie überhaupt die theologischen Grundsätze über den Traditionsbeweis nicht nur für den einzelnen Katholiken, wie es nach einigen Aeußerungen Kellner's scheinen könnte, sondern auch für die Träger des kirchlichen Lehramtes gelten.

1) Die Decrete der Concilien und des Apostolischen Stuhles sprechen dieses in der Regel ausdrücklich aus.

2) Si quis omnem ecclesiasticam traditionem sive scriptam sive non scriptam rejicit, anathema sit. *Nicaen. II*, Sess. 8. *Denzinger*, Enchir. nr. 249. — S. oecumenica et generalis Tridentina synodus, . . . hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostolos, tanquam fontem omnis, et salutaris veritatis, et morum disciplinae, omni creaturae praedicari jussit: perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris, quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. *Trid.* Sess. IV. Cf. *Confess. Trid.* verb. Apostolicas et ecclesiasticas traditiones etc. *Confess. Orientalibus* praescr. ab Urb. VIII. & Bened. XIV. verb.: Item Apostolicas et Ecclesiasticas traditiones suscipiendas esse et venerandas etc. Alles dieses bestätigt auf's neue *Vatic. Decr. de fide* cap. 2, alin. 3. Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem, a S. Tridentina Synodo declaratam, continetur

II. Was aber das Verhältniß zwischen Schrift und Tradition betrifft, so stehen beide einander in einer Beziehung gleich, in anderen Beziehungen hat ein jedes dieser beiden Ueberlieferungsmittel der geoffenbarten Wahrheit seine eigenthümlichen Vorzüge.

A. Die heilige Schrift und die göttliche[1]) Tradition stehen einander in so fern gleich, als beide die geoffenbarte Wahrheit in gleicher Reinheit enthalten und mit gleicher Zuverlässigkeit uns mittheilen.

Daraus folgt sofort, daß ein Widerspruch zwischen Schrift und Tradition schlechthin unmöglich ist; daß sie vielmehr einander in Allem gegenseitig bestätigen, weil beide von derselben göttlichen Wahrheit göttlich unfehlbares Zeugniß ablegen.

Alle angeblichen Widersprüche zwischen Schrift und katholischer Ueberlieferung sind daher nur scheinbare und können gelöst werden.

B. Der wesentliche eigenthümliche Vorzug der lebendigen Ueberlieferung vor der bloßen heiligen Schrift besteht darin, daß die vom unfehlbaren Lehramte getragene Ueberlieferung das ursprüngliche, allgemein giltige, selbstständige, an und für sich allein zureichende Mittel ist, wodurch die geoffenbarte Wahrheit uns unfehlbar mitgetheilt und der göttliche Glaube einem Jeden ermöglicht wird; während die heilige Schrift ein zur lebendigen Tradition erst später hinzu gekommenes Ueberlieferungsmittel der geoffenbarten Wahrheit ist, welches nach der bestehenden göttlichen Ordnung für sich allein nicht genügt, um uns den göttlichen Glauben zu ermöglichen, weil es zu seiner Beglaubigung, Auslegung und Ergänzung der Tradition bedarf.

Die mündliche Predigt ist das ursprüngliche Ueberlieferungsmittel der christlichen Wahrheit. Christus selbst hat nicht geschrieben, sondern gepredigt. Das Evangelium zu predigen, nicht es niederzuschreiben, hat er den Aposteln und ihren Nachfolgern als strenge Amtspflicht auferlegt[2]). Nur die Predigt, nicht

in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerant. Cf. *Decr. de fid.* cap. 3, alin. 4. Oben S. 679, Note 2.

1) Ueber diesen Ausdruck und seinen Sinn unten in d. Lehre v. d. Tradition.

2) Praedicate Evangelium omni creaturae. *Marc.* 16, 15 cf. *Matth.* 10, 7. 27.

Schreiben, haben die Apostel als ihre Amtspflicht betrachtet[1]) und den Bischöfen als Pflicht eingeschärft[2]). Durch die Predigt der Apostel und ihrer Gehilfen und Nachfolger ist das Christenthum in die Welt eingeführt[3]) und über den ganzen Erdkreis verbreitet worden[4]).

Durch die Predigt wird es auch fort und fort erhalten[5]). Denn die Predigt, der lebendige mündliche Unterricht, nicht das Lesen, ist der menschlichen Natur und der göttlichen Ordnung nach das allgemein giltige, weil naturgemäße Mittel der Mittheilung, wie der Wahrheit überhaupt, so insbesondere der christlichen Wahrheit, und ihrer Einführung in Herz und Leben. Nicht aus dem Lesen der Bibel, sondern aus der Predigt und dem Unterricht schöpft die ganze wirkliche Christenheit ihre christliche Erkenntniß. Auch in diesem Sinne ist und bleibt es allezeit wahr, daß der Glaube vom Hören und Predigen kommt.

Die Ueberlieferung der Kirche ist aber auch in so fern das primäre Fortpflanzungsmittel der christlichen Wahrheit, als dieselbe auf selbstständigem Grunde ruht: denn während die heilige Schrift von der Kirche und ihrer Ueberlieferung getragen ist[6]), bedarf die Kirche und ihre Ueberlieferung zu ihrem Bestande nicht der Schrift, oder auch einer anderen Tradition, sondern besteht durch sich selbst, bezeugt sich selbst durch die ihr innewohnenden Merkmale ihrer Glaubwürdigkeit, macht, wie jede lebendige Autorität, sich selbst geltend, vertheidigt und erklärt sich selbst[7]). Daher würde auch, wie schon der heil. Irenäus mit allem Nachdruck hervorhebt, die Kirche und ihre lebendige Ueberlieferung zur Erhaltung des Christenthums zureichen und genügend sein, um den Menschen Alles, was sie zu ihrem Heile bedürfen, mitzutheilen[8]), wenn auch nicht in jeder Beziehung so

1) Vae mihi, si non evangelizavero. *1 Cor.* 9, 16.

2) Praedica verbum, insta opportune, importune, argue, obsecra, increpa. *2 Tim.* 4, 2.

3) Illi autem profecti praedicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis. *Marc.* 16, 20.

4) Fides ex auditu . . . Numquid non audierunt? Et quidem „in omnem terram exivit sonus eorum, et infines orbis terrae verba eorum.“ *Rom.* 10, 17. 18. *Ps.* 18, 5.

5) Mit Denen, die predigen, ist der Herr alle Tage bis an's Ende der Welt. *Matth.* 28, 20. Das lebendige Wort, nicht der todte Buchstabe, ist der Same, der durch alle Zeiten Frucht bringt, dreißigfältig, sechszigfältig, hundertfältig. *Matth.* 13, 3 sq. — 6) S. unten §. 70—72.

7) S. unten von der Tradition und dem kirchlichen Lehramte.

8) Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis,

vollkommen und so nachdrücklich, wie die Kirche es nun mit Hilfe der heiligen Schrift vermag.

In dem letzteren ist bereits ausgesprochen, daß die heilige Schrift auch ihre eigenthümlichen und hohen Vorzüge vor der Tradition hat.

C. Ein dreifacher Vorzug zeichnet die heilige Schrift aus:

1. Daß sie inspirirt und daher Wort Gottes im specifischen und eminenten Sinne ist. Obwohl daher die heilige Schrift nicht die göttliche Offenbarung selbst, sondern ein Zeugniß von der Offenbarung ist und es ein Irrthum wäre, mit vielen, zumal älteren Protestanten, sie mit letzterer selbst zu identificiren, so participirt sie doch vermöge der Inspiration an der Dignität der Offenbarung, indem in ihr Gott selbst, wie einst durch den Mund der Propheten und Apostel, so durch ihr geschriebenes Wort zu uns spricht, während wir in der Tradition nur das Wort der Kirche und ihrer Organe vernehmen, das zwar vermöge der göttlichen Assistenz[1]) das Wort Gottes rein und unfehlbar enthält, aber nicht in jenem eigenthümlichen Sinne, wie die inspirirte Schrift, Wort Gottes ist[2]).

Darin liegt der erste, wesentlichste und schlechthin unvergleichliche Vorzug der heiligen Schrift; aus diesem Grunde ist ihr, wie keinem anderen geschriebenen oder von Menschen gesprochenen Worte, eine eigenthümliche und Alles übertreffende, weil wahrhaft göttliche Würde und Kraft eigen und ist sie, ähnlich wie Christi Wort[3]), als Wort des heiligen Geistes in eminentem Sinne Geist und Leben: denn göttlicher Geist und göttliches Leben beseelet sie. Daher hat sie auch eine durch nichts Anderes zu ersetzende Wirksamkeit zur Ueberzeugung, Belehrung und Erbauung[4]), und ist sie wahrhaft, wenn auch nicht in gleicher Art und in gleicher Vollkommenheit, wie das allerheiligste Sacrament[5]), als Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, eine

nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus comittebant Ecclesias? . . *Adv. haer.* 4, 1. Vgl. oben S. 716, Note 1.

1) S. unten von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes.

2) S. unten von der Inspiration. — 3) *Joann.* 6, 64. 69.

4) Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia. *2 Tim.* 3, 16.

5) Sine his duobus bene vivere non possem: Nam verbum Dei lux animae meae, et Sacramentum tuum panis vitae meae. Haec possunt etiam dici mensae duae, hinc et inde in gazophylacio *sanctae Ecclesiae* positae. Una mensa est sacri altaris, habens panem sanctum, id est, corpus Christi pretiosum, altera est divinae legis, continens doctrinam sanctam, erudiens fidem rectam et firmiter usque ad interiora velaminis, ubi sunt Sancta Sanctorum, perducens. *Imit. Chr.* l. 4, c. 11.

übernatürliche und göttliche Speise[1]), in Beziehung auf alles Böse aber ein zweischneidiges Schwert, welches das Innerste durchdringt und Göttliches und Ungöttliches von einander scheidet[2]).

2. Der zweite Vorzug der heiligen Schrift besteht darin, daß sie als unwandelbare Schrift das Wort der Apostel und Evangelisten, also die Verkündigung der ersten Sendboten Jesu Christi, in seiner ursprünglichen Form uns bewahrt. Entsprechendes gilt vom Worte der Propheten und Hagiographen des alten Testamentes. Dadurch ist die heilige Schrift nicht nur für die theologische Wissenschaft, sondern auch für die Kirche, das vorzüglichste Mittel, um die Uebereinstimmung der gegenwärtigen Lehre und Ueberlieferung der Kirche mit der ursprünglichen apostolischen Predigt nachzuweisen und aus ihr, freilich nicht losgetrennt von der lebendigen Ueberlieferung und dem allezeit gleichen lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche, die apostolische Lehre s. z. s. in ihrer Quelle zu schöpfen und zu verkosten; während die Ueberlieferung uns die Lehre der Apostel, das Wort Gottes, zwar in seiner unveränderten Substanz, aber nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern in der Form der jeweiligen kirchlichen Verkündigung darbietet.

3. Wenn endlich auf der einen Seite gar Manches vom Schatze der göttlichen Offenbarung, was die heilige Schrift nicht in genügender Klarheit und Vollständigkeit enthält, durch die Ueberlieferung und Erklärung der Kirche uns mitgetheilt und in so fern die heilige

---

1) Scriptum est: „Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei.“ *Matth.* 4, 4. *Deut.* 8, 3. Die katholischen Ausleger beziehen dieses Wort, das freilich einen weiteren Sinn hat, doch ganz vorzüglich auf die heilige Schrift. Ergo, sagt Thomas in d. *Catena aurea* i. h. l. nach Rhabanus, si quis non vescitur verbo Dei, iste non vivit; quia sicut corpus humanum non vivit sine terreno cibo, ita anima vivere non potest sine Dei verbo. Procedere autem verbum de ore Dei dicitur, cum voluntatem suam per Scripturarum testimonia revelat. Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l.

2) Vivens est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. *Hebr.* 4, 12. Was hier zunächst von dem göttlichen Logos gesagt ist, kann man gewiß mit vollem Rechte auch auf das Wort Gottes in den heiligen Schriften anwenden. Es versteht sich von selbst, daß alles dieses und was man immer Großes von der heiligen Schrift sagen mag, nicht von dem von der Kirche und ihrer Ueberlieferung getrennten todten Buchstaben, sondern von der durch die Kirche und den heiligen Geist erklärten und lebendigen heiligen Schrift gilt.

Schrift durch die Tradition ergänzt wird; so ist aber auch auf der anderen Seite uns Vieles und Großes durch die heilige Schrift gegeben, was wir durch die Tradition allein in solcher Vollkommenheit und in solcher Weise nicht besitzen würden. Das gilt namentlich von vielen Einzelnheiten der heiligen Geschichte und der göttlichen Prophetie. In dieser Beziehung besteht namentlich der höchste Werth der Evangelien darin, daß sie uns ein so vollkommenes, anschauliches und lebendiges Bild von der Person, dem Reden und Handeln, dem Leben und Leiden des göttlichen Heilandes durch die Schilderung der erwählten Augenzeugen, und, was unendlich mehr ist, durch die Eingebung des heiligen Geistes selbst, vor Augen stellen, wie es keine Ueberlieferung vermöchte.

Aber auch für das vollkommenere Verständniß der durch die Ueberlieferung uns vollständig bezeugten und erklärten göttlichen Wahrheiten hat die Darstellung dieser Wahrheiten durch die heilige Schrift eine hohe Bedeutung. Wie wir bereits[1]) bemerkt und später noch näher sehen werden, besassen nämlich die Apostel das Licht der christlichen Erkenntniß in seiner höchsten Fülle. Wenn daher bezüglich der kirchlichen Erklärung und des wissenschaftlichen Verständnisses ein Fortschritt im Laufe der Jahrhunderte stattfand, so ist dennoch die Erkenntniß späterer Lehrer an Tiefe und Klarheit der von Gott verliehenen Erkenntniß der Apostel nicht zu vergleichen[2]). Dazu kommt die Inspiration des heiligen Geistes bei Abfassung der heiligen Schriften, welche nicht nur den Zweck hat, einfach die geoffenbarte Wahrheit zu bezeugen, sondern auch sie der Kirche für alle Zeiten zu erklären. Deßhalb ist auch die heilige Schrift, obwohl wir nur durch die Kirche und ihre Ueberlieferung mit unfehlbarer Sicherheit in ihr volles und richtiges Verständniß eingeführt werden können, dennoch hinwiederum selbst für die Kirche eine göttliche Belehrung über die Glaubens- und Sittenlehren, welche an Licht und Tiefe jede andere Belehrung übertrifft[3]). Deßhalb

1) Cf. oben S. 689, Note 1.

2) Non est exspectandum, quod sit aliquis status futurus, in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui *primitias spiritus acceperant*, id est et tempore prius et ceteris abundantius. *S. Th.* 1. 2, q. 106, c.

3) „Wie . . . die heilige Schrift," sagt mit Recht Scheeben, Dogm. B. 1, S. 122, „nach der Intention ihres Urhebers überhaupt nicht blos als Beweismittel, sondern im weitesten Sinn als Lehrmittel dienen kann und soll: so kann und soll sie insbesondere dem Dogmatiker nicht blos als Beweismittel

steht die heilige Schrift als ein göttlicher Leitstern über allen Lehrern und Lehrmitteln. Daher kommt es auch, daß Lehrpunkte, welche in dem Bewußtsein und der Uebung der Kirche je zu Zeiten zurücktraten, in der heiligen Schrift von Anbeginn an mit großer Klarheit enthalten sind. Daher auch, wie wir im Verlaufe der Dogmatik nicht selten sehen werden, viele Lehrpunkte mit viel größerer Bestimmtheit und Klarheit in der heiligen Schrift, als in den, freilich oft dürftigen, Urkunden der ältesten Ueberlieferung uns entgegentreten. Unter allen Umständen aber ist die heilige Schrift die vom heiligen Geiste selbst gegebene erste und vorzüglichste Erklärung der geoffenbarten Wahrheit, und deßhalb für die Kirche die erste und vorzüglichste Quelle ihrer Lehre und ihrer Urtheile, und für die heilige Wissenschaft die erste und vorzüglichste Quelle ihrer Einsichten. Es kann daher die Würde und der Werth der heiligen Schrift, da sie göttlich ist, nicht genug erhoben werden; wie denn auch die katholische Kirche, nächst dem Leibe und Blute des Herrn im allerheiligsten Sacramente und der Gnade des heiligen Geistes, nichts so hoch und heilig hält, als das Wort Gottes in der heiligen Schrift[1]).

III. Da demnach die heilige Schrift einen eigenthümlichen und in einer gewissen Beziehung unendlichen Werth besitzt, so hat Gott, der in allen seinen Werken die Vollkommenheit und eine reiche Fülle liebt, zu der lebendigen und unfehlbaren Ueberlieferung durch die Predigt des kirchlichen Lehramtes und den Glauben der Christenheit, obwohl sie an sich zur Erhaltung und Uebermittelung der zum Heile nothwendigen Wahrheit zugereicht hätte, noch die heilige Schrift hinzugefügt. Wie die Apostel selbst, als die

---

für die Substanz des Glaubens, sondern auch als reichhaltige Quelle für die Beleuchtung und Entwickelung seines Inhaltes dienen. Eine sorgfältige Erwägung, Zusammenstellung und Vergleichung der Ausdrücke und Andeutungen der heiligen Schrift ergibt nämlich viel weitere Aufschlüsse für das volle, tiefere und allseitigere Verständniß der geoffenbarten Wahrheit, als in der öffentlichen dogmatischen Lehre der Kirche gegeben werden. Außer dem dogmatischen hat daher auch die heilige Schrift einen specifisch theologischen Gebrauch." Er erinnert dabei an die Aufschlüsse, welche z. B. in der Trinitätslehre die Begriffe: verbum, imago, speculum, sapientia Patris geben.

1) War es dem älteren Protestantismus gegenüber geboten, die Tradition hervorzuheben, so ist es dem modernen Rationalismus und der rationalisirenden historischen Theologie, mit ihrer falschen Anwendung des Traditionsprincips und ihren falschen Fortschrittsideen, gegenüber Bedürfniß geworden, die göttliche Inspiration und die ihr entsprechende Vollkommenheit der heiligen Schrift geltend zu machen.

ursprünglichen Zeugen Christi und Verbreiter der Kirche, nicht nur mit der Unfehlbarkeit des ordentlichen kirchlichen Lehramtes, sondern mit außerordentlichen und singulären Gnadengaben ausgerüstet waren, so sollte auch der Ursprung der Religion und der Kirche nicht nur durch kirchliches Zeugniß, sondern auch durch die heilige Schrift documentirt sein, welche Gott seiner Kirche als einen kostbaren und unverlierbaren Schatz zugleich mit allen anderen Gütern der Wahrheit und Gnade übergeben hat, und welche daher die Kirche ihrer Bestimmung gemäß zu gebrauchen verpflichtet ist und unter dem Beistande Gottes zum Heile Aller jederzeit wirklich gebraucht. Obwohl daher die Kirche auch ohne die heilige Schrift das Glaubensdepositum bewahren und erklären könnte, so bewahrt und erklärt sie doch in der wirklichen und von Gott gesetzten Ordnung dasselbe nicht vermittelst der Tradition allein, sondern vermittelst der Schrift und Ueberlieferung, wie denn die heilige Schrift selbst und ihr Verständniß wesentlich zu dem apostolischen Depositum und seiner Integrität gehört.

§. 68.

Von der heiligen Schrift, insbesondere ihrer Inspiration[1]).

I. Aechte heilige Schriften sind nur jene, aber auch alle jene Schriften des alten und neuen Testamentes, ohne Unterschied zwischen proto- und deutero-canonischen, ganz und in allen ihren Theilen, welche die katholische Kirche als solche bezeugt und in ihren Canon aufgenommen hat, wie denselben das allgemeine Concil von Trient nach der beständigen Ueberlieferung der Kirche auf's Neue festgestellt hat[2]).

---

1) Viele, namentlich ältere Dogmatiker, behandeln hier auch Dasjenige, was man gegenwärtig in der s. g. Einleitung in die heilige Schrift A. und N. T. zu behandeln pflegt. Wir werden hier nur das dogmatisch Wichtige hervorheben. Es versteht sich von selbst, daß die dogmatisch feststehenden Wahrheiten für die Einleitungswissenschaft maßgebend sind.

2) Nach den oben S. 729, Note 2 angeführten Worten fährt *Trid. Sess. IV, decretum de canonicis scripturis* also fort: Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti: Testamenti veteris, quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo

Sämmtliche in diesem Canon enthaltenen Schriften sind ganz und in allen ihren Theilen inspirirt und daher im engeren und eigentlichen Sinne Wort Gottes.

Uns interessirt vor allem der zweite Satz. Denn die Inspiration ist es, welche das Wesen der heiligen Schriften als heiliger und canonischer constituirt; in der Inspiration liegt der Grund der göttlichen Autorität der heiligen Schriften als solcher, das Glaubensgeheimniß, das wir bezüglich ihrer zu glauben verpflichtet sind.

Das Tridentinum spricht, ältere Lehrentscheidungen [1]) wieder-

Paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetae minores, id est: Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duo Machabaeorum, primus et secundus. Testamenti novi: quatuor Evangelia secundum Matthaeum, Marcum, Lucam, et Joannem; Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti; quatuordecim Epistolae Pauli Apostoli ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri Apostoli duae, Joannis Apostoli tres, Jacobi Apostoli una, Judae Apostoli una, et Apocalypsis Joannis Apostoli. *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit,* et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, *anathema sit.* So hatte auch schon d. *Toletan.* v. 447, anath. 12. gegen die Priscillianisten erklärt: Si quis dixerit vel crediderit, alias scripturas praeter quas ecclesia catholica recipit in auctoritate habendas vel esse venerandas, anathema sit. Dieses Concil stützt sich aber auf des Papstes Leo ep. dogm. 15 ad Turibium contra Priscillianistas. S. *Denzinger*, Enchir. nr. 112 & 125. — Ueber die früheren Bibelverzeichnisse (Canon. Apost. 84 (85). Laodicens. c. 60. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. B. 1, S. 749. Conc. Hippon. et Carthag. a. 393, 397 & 419. Vgl. *Denzinger*, Enchir. nr. 49. Innoc. I. ep. ad Exup. 6. 7 (a. 405.). *Eug. III.* in *Conc. Flor.* ad Jacobit. *Denz.* l. c. nr. 600) siehe die Einleit. in d. hl. Schr.

1) Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae Legis, alterum Evangeliorum, a. s. *Tolet.* 449, anath. 8. — Credo etiam novi et veteris Testamenti, legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem, Deum et Dominum omnipotentem. *Symb. fid. a Leone IX.* prop. Petro episc., im Wesentlichen gleichlautend mit dem bei der Bischofsweihe gebräuchlichen Glaubensbekenntnisse des *Carthag. IV.* (Denzing. l. c. XXXIX, in spec. nr. 296). Ebenso *Profess. fidei Waldensibus* praescripta ab *Innoc. III.* (l. c. nr. 367). Desgl. *Confess. Mich. Palaeolog.* (l. c. nr. 386). *Decret. pro Jacob.* Unum atque eundem Deum veteris et novi Testamenti, hoc est legis et prophetarum atque evangelii, profitetur auctorem (l. c. nr. 600). Aus den ange-

holend, die Inspiration der ganzen heiligen Schrift und aller ihrer Theile durch die Erklärung aus, daß Gott der Urheber beider Testamente ist[1]), und daß Jeder von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein soll, der nicht alle im Canon enthaltenen Schriften ganz, mit allen ihren Theilen als heilige und canonische annimmt[2]).

Diese Tridentinische Erklärung hat das Vaticanum, um gewisse neuere die volle Bedeutung des wahren Inspirationsbegriffes abschwächende Theorien auszuschließen, noch genauer bestimmt, indem es beifügt, daß die Kirche die im katholischen Canon enthaltenen Schriften des alten und neuen Testamentes ganz mit allen ihren Theilen für heilig und canonisch hält, nicht etwa deßhalb, weil dieselben, nachdem sie lediglich durch menschliche Thätigkeit entstanden, nachträglich durch die Autorität der Kirche gutgeheißen wurden; noch auch lediglich deßhalb, weil sie die Offenbarung rein und irrthumslos enthalten, sondern deßhalb, weil sie, auf Eingebung des heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben sind[3]).

Es sind also die heiligen Schriften nicht lediglich vermöge kirchlicher Bestätigung heilig und canonisch. Allerdings hat ihre Heiligkeit und Canonicität durch die Autorität der Kirche für uns Glaubensgewißheit; aber die Kirche bezeugt uns nur deßhalb die heiligen Schriften als göttliche Schriften, weil sie dieselben als solche von den Aposteln empfangen hat. Es

führten vortridentinischen Lehrentscheidungen und Glaubensbekenntnissen, welche die Väter von Trient lediglich erneuerten (Pallav. hist. Conc. Trid. l. 6, c 11, nr. 11—15) geht auch, wenn dieses noch eines Beweises bedürfte, klar hervor, daß das Tridentinum unter dem alten und neuen Testamente nicht etwa die alt- und neutestamentalische Heilsordnung im Allgemeinen, sondern die heiligen Schriften versteht. Das A. und N. T. sind nichts anderes als „*lex, prophetae et evangelium.*" Cf. *Franzel.* de scrip. Thes. 2, p. 284 sq.

1) S. Synodus . . . . omnes libros tam veteris, quam novi testamenti, *cum utriusque unus Deus sit auctor*, . . . suscipit. Vgl. oben S. 729, Note 2. — 2) S. oben S. 736, Note 2.

3) Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant: sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum haben. auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. *Vatic. decr. de fide* cap. 2, alin. 3. Auf Grund dieser näheren Erklärung fügt das Concil *can. 4* bei: Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit; anathema sit.

beruht also dieses ihr Zeugniß auf der apostolischen Ueberlieferung und durch diese auf göttlicher Autorität.

Aber es sind die heiligen Schriften auch nicht lediglich vermöge nachträglicher apostolischer oder göttlicher Genehmigung göttliche Schriften, sondern sie sind es ursprünglich und vermöge ihrer Entstehung und ihrer Natur. Das sind sie aber nicht etwa blos deßhalb, weil sie, vermöge irgend welchen göttlichen Beistandes, den die Verfasser dieser Schriften bei deren Abfassung genossen, göttliche Offenbarungswahrheiten irrthumslos enthalten. Das ist auch bei den Lehrentscheidungen und der dogmatischen Tradition der Kirche der Fall: denn die Kirche ist in ihrer dogmatischen Tradition und in ihren dogmatischen Lehrentscheidungen durch jene göttliche Thätigkeit, welche man, zum Unterschiede von der eigentlichen Inspiration, mit dem technischen Namen Assistenz bezeichnet und die wir später näher betrachten werden, gegen jeglichen Irrthum in Sachen des Glaubens und der Moral sicher gestellt. Deßhalb enthält zwar die Ueberlieferung und enthalten die dogmatischen Lehrentscheidungen das Wort Gottes, in so fern darunter eben die geoffenbarte Wahrheit verstanden ist; aber sie enthalten es nicht in specifisch göttlichem Worte, sondern in den Worten der Kirche. Sie sind daher nicht im eigentlichen Sinne, wie die heilige Schrift, Wort Gottes.

II. Bevor wir zur näheren Erklärung dieses kirchlichen Inspirationsbegriffes übergehen, wollen wir denselben, obwohl er durch die Lehrentscheidung der Kirche von vornherein feststeht, auch aus Schrift und Ueberlieferung nachweisen.

A. Die heilige Schrift spricht unseren Inspirationsbegriff in all' jenen zahlreichen Stellen aus, welche erklären, daß Gott, der heilige Geist, durch die heiligen Schriftsteller und die heiligen Schriften gesprochen habe und spreche[1]); oder

1) Non legistis, quod dictum est a Deo, dicente vobis: Ego sum Deus Abraham (*Exod.* 3, 6). *Matth.* 22, 31. 32. Oportet impleri scripturam, quam praedixit Spiritus Sanctus per os David. *Act.* 1, 16. Domine tu es, qui Spiritu Sancto per os patris nostri David pueri tui dixisti. *Act.* 4, 25. (Wenn hier gesagt ist *per os* David, so folgt daraus keineswegs, daß nur der mündliche Ausspruch David's inspirirt gewesen, nicht aber das geschriebene Wort; vielmehr ist — gemäß der bei den Juden und in der ganzen Welt üblichen Redeweise: „Ein Schriftsteller sagt, was er schreibt, er redet durch seine Schrift" — das *os propheticum* auch von der göttlichen Eingebung der prophetischen Schriften zu verstehen, wie dieses namentlich aus Philo und Josephus Flavius u. A. *Franzelin* l. c. thes. 1 nachweist). Deus ante promiserat (evangelium) per prophetas suos in scripturis sanctis. Rom. 1, 2.

umgekehrt, daß die heiligen Schriftsteller im heiligen Geist gesprochen [1]).

Das allein würde unser Dogma vollständig beweisen, wenn die heilige Schrift auch nicht ausdrücklich, wie sie aber wirklich that, die heiligen Schriften als solche bezeichnete, welche göttlich eingegeben sind [2]): denn nicht nach eigenem Sinne und Willen, sondern getrieben und getragen vom heiligen Geiste, haben die heiligen Männer Gottes geredet [3]) und geschrieben.

Aber auch indirect ergibt sich der göttliche Charakter der heiligen Schrift aus der ganzen Art und Weise, wie die Apostel und wie Christus selbst auf die heiligen Schriften des alten Testamentes überhaupt, wie einzelne Stellen Mosis, der Propheten, der Hagiographen, als auf absolut entscheidende und deßhalb göttliche Zeugnisse sich berufen. Denn das setzt voraus, daß sie dieselben, nicht etwa nur, weil die Juden sie dafür hielten und sie sich auf deren Standpunkt stellten, sondern schlechthin und in Wahrheit als eigentliches Wort Gottes anerkannten und erklärten [4]).

B. Daß die ganze heilige Schrift in allen ihren Theilen und bis in's Kleinste und Einzelnste Werk Gottes, weil vom

---

Dicit (Deus): Et adorent eum omnes Angeli Dei (Ps. 96, 7) etc. *Hebr.* 1, 6 sq. Dicit Spiritus sanctus: Hodie si vocem ejus audieritis. (Ps. 94, 8.) *Hebr.* 3, 7 sq. Deus, terminat diem quendam, Hodie, in David dicendo: . . . „Hodie si vocem ejus audieritis. . . . (Ps. 94, 8. 9). *Hebr.* 4, 7. Cf. *Hebr.* 4, 4. 8, 8. 10, 15 etc. Da Gott durch die heilige Schrift redet, so wird mitunter von der Schrift gesagt, was an sich Gott zukommt, z. B.: *Providens* scriptura, praenuntiavit Abrahae. *Gal.* 3, 8.

1) Ait illis (Jesus): Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum, dicens: „Dixit Dominus Domnino meo etc. (Ps. 109, 1). *Matth.* 22, 43 sq. Cf. *Marc.* 12, 36 sq.

2) Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος κ. τ. λ.) 2 Tim. 3, 16. Es bleibt sich gleich, ob man mit der Vulgata liest, jede Gott eingegebene Schrift sei nützlich, oder nach dem Griechischen, jede Schrift (denn der Name Schrift wird sowohl für die heilige Schrift als die ganze Sammlung, als für einzelne heilige Schriften und einzelne Stellen — z. B. *Joann.* 7, 42. *1 Petr.* 2, 6 sq. — gebraucht) sei von Gott inspirirt und nützlich.

3) Non enim voluntate humana (θελήματι ἀνθρώπου) allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines. *2 Petr.* 1, 21.

4) Genügende Nachweise liegen bereits im Bisherigen. — Im Uebr. s. *Franzel.* de script. thes. 1. pag. 275 & 276.

heiligen Geiste inspirirt ist, das sprechen alle Väter ohne Ausnahme in der mannigfaltigsten und energischsten Weise, und zwar nicht etwa nur als ihre theologische Meinung, sondern als überlieferte, anerkannte, unzweifelhafte katholische Glaubenslehre aus.

Die heiligen Schriften, sagt Clemens Romanus, sind wahre Aussprüche des heiligen Geistes[1]). Das Wort Gottes, der die heiligen Schriften uns gab, ist daher unwiderleglicher Beweis; sagt Clemens von Alexandrien[2]). Daß die Schriften nicht menschliche, sondern göttliche Schriften sind[3]), geschrieben vom heiligen Geiste, das gehört zur offenkundigen Kirchenlehre (praedicatio ecclesiastica)[4]), und stimmen hierin Juden und Christen überein[5]), lehrt Origenes.

Die heiligen Schriften sind dem heil. Irenäus Aussprüche des ewigen Wortes und seines Geistes[6]). Daher ist es eigentlich überflüssig, über den Autor einzelner Psalmen[7]), oder anderer Stücke der heiligen Schrift[8]) zu streiten, da der eigentliche Autor derselben der heilige Geist ist, sagen Theodoret und Gregor M. Kurz, daß Gott der Urheber der heiligen Schriften, ist über jeden Zweifel erhaben, sagt Augustin[9]).

Das gilt von allen Büchern der heiligen Schrift ohne Ausnahme. Daher hat das zweite allgemeine Concil von Constantinopel auch deßhalb die Schriften des Theodor von Mopsuestia verworfen, weil darin die eigentliche Inspiration der Bücher Salomon's, insbesondere des hohen Liedes, sowie des Buches Job geleugnet wird[10]).

---

1) Scripturas diligenter inspicite, quae Spiritus sancti vera sunt oracula (τὰς λελεγμένας [ῥήσεις] πνεύματος τοῦ ἁγίου). *Clem. R.* 1 Cor. 45.

2) Accipitur ut certa demonstratio vox Dei, qui dedit scripturas. Stromat. 2, p. 362.

3) Christi conversatio in carne demonstravit, legem et prophetas scripta esse coelesti gratia, nec hominum esse scriptiones, quae creduntur verba Dei. *Orig. de princ.* l. 4, nr. 6.

4) *De princ.*, praef. 8. — 5) *C. Cels.* 5, nr. 60. — 6) *C. haer.* 2, 38, nr. 2. — 7) Cum manifestum sit, omnes (Psalmos) scriptos esse per operationem spiritus sancti. *Theodoret.* praef. in Psalm.

8) Cum Spiritum Sanctum auctorem tenemus, qui scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, quam legentes litteras de calamo percontamur? *Greg. M.* In Job praef.

9) Deus prius per prophetas, deinde per seipsum, postea per apostolos locutus, etiam scripturam condidit, quae canonica nominatur altissimae auctoritatis. *Civ. Dei.* 11, 3.

10) Act. 4, nr. 63. 66. 68. 71.

Daher die Bezeichnung der heiligen Schrift als eines Briefes Gottes an die Menschen[1]) und die unten näher zu erläuternden Vergleiche der heiligen Schriftsteller mit einem Schreiber, der das Diktat des heiligen Geistes niederschreibt[2]), mit einer Leier, die vom göttlichen Geiste gespielt wird[3]), mit den Händen, die von dem Haupte, Christus, bewegt und regiert werden; was daher die heiligen Schriftsteller geschrieben, ist von der Hand Gottes geschrieben[4]).

Gerade deßhalb ist die heilige Schrift ein Buch von so unendlicher Kraft und Tiefe. Da Nichts in ihr ist, was nicht unter der Inspiration des heiligen Geistes und nach seinem Willen und seiner Absicht geschrieben wäre, so ist auch nichts in ihr gleichgiltig, vielmehr jedes Wort, jede Sylbe bedeutsam[5]). Daß aber irgend etwas Falsches in der heiligen Schrift enthalten wäre, ist schlechthin unmöglich; ihre göttliche Autorität garantirt uns, daß Alles wahr ist, was sie enthält[6]). Meint man daher, in ihr einen

1) *August.* Serm. 2 in Ps. 90, nr. 1. *Chrysost.* in Gen. hom. 2, nr. 2.

2) S. unten Note 4 die Stelle von Augustin de consens. Evang. 1, nr. 54. Den Ausdruck *dictante S. Spiritu* hat auch das Tridentinum adoptirt und auf die mündliche Ueberlieferung der Apostel angewendet. Die Stelle s. oben S. 729, Note 2.

3) Neque enim natura aut humani ingenii acie res tam magnae ac divinae cognosci ab hominibus possunt, sed eo, quod tum in sanctos homines descendebat, dono, quibus quidem nec verborum artificio opus fuit, nec pugnaciter quidquam et rixandi studio dicere, sed puros seipsos divini Spiritus operationi praebere, ut divinum illud delapsum e coelo plectrum, velut quodam citharae aut lyrae instrumento, ita justis hominibus utens, divinarum nobis et coelestium rerum cognitionem recluderet. *Justin.* M. cohort. ad Graec. 8. Diese Stelle beschränkt sich allerdings nicht lediglich auf die heiligen Schriftsteller.

4) Itaque cum isti scripserunt, quod ille ostendit ac dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit; quandoque membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis dictis et factis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium . . . quisquis intellexerit, non aliter accipiet, quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Dei, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit. *Augustin.* De consensu Evangelist. 1, nr. 54.

5) Nos qui perfectam veracitatem Spiritus etiam usque ad levem apicem et lineam extendimus, non concedimus, neque enim fas est, vel res minimas a scriptoribus esse temere positas. *Greg. Naz.* or. 2 (de fuga) nr. 105.

6) Sanctam scripturam, in summo et coelestis auctoritatis culmine collocatam, de veritate ejus certus ac securus legam. *Aug.* ep. 82 ad Hieron., nr. 5.

Anstoß gegen die Wahrheit zu finden, so muß man überzeugt sein, daß derselbe unbegründet ist. Er rührt entweder von der Unwissenheit und dem Mißverständnisse des Lesers her, oder hat seinen Grund in einem durch Schuld eines Abschreibers fehlerhaften Texte[1]).

C. Wenn nach dem Bisherigen Schrift, Väter und Kirche in so prägnanter Weise die heiligen Schriften als Werk Gottes bezeichnen, so schließen sie auf der anderen Seite die freithätige Mitwirkung der heiligen Schriftsteller und den Einfluß ihrer Individualität auf die von ihnen verfaßten heiligen Schriften, sowie die Benutzung natürlicher Hilfsmittel keineswegs aus. Dieses ergibt sich schon klar daraus, daß die heiligen Bücher von Schrift, Ueberlieferung und Kirche nicht nur als wahrhaft göttliche Schriften, sondern eben so wahrhaft als Schriften des Moses, Samuel, David, der verschiedenen Propheten und Hagiographen, der Apostel und Evangelisten bezeichnet werden, und daß die heiligen Schriftsteller selbst mehrfach sowohl das Studium, das sie angewendet, als die menschlichen Hilfsmittel, die sie bei ihrer Arbeit benutzt[2]), als auch ausdrücklich ihre menschliche Unvollkommenheit bei Abfassung der heiligen Schriften erwähnen[3]). Ebenso haben die Väter nie verkannt, daß Darstellung und Inhalt der heiligen Schriften auch durch die natürlichen Eigenthümlich-

1) Ego enim fateor . . . solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. *August.* ep. 82, nr. 3.

2) So sagt uns der Verfasser des zweiten Buches der Machabäer, daß diese seine Schrift eine kurze Zusammenfassung des in den (verlorenen) fünf Büchern des Jason von Cyrene Enthaltenen sei; daß für die Wahrheit des Erzählten die von ihm benutzten Quellen bürgten; daß er auf sein Werk viele Mühe verwendet habe. *2 Mach.* 2, 24—33. Aehnlich der heil. Lucas: Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem, quae in nobis completae sunt, rerum, *sicut tradiderunt nobis*, qui ab initio *ipsi viderunt*, et *ministri fuerunt sermonis*, *visum est* et mihi, *assecuto* omnia a principio *diligenter*, ex ordine tibi scribere. *Luc.* 1, 1—3. So beruft sich auch Johannes auf sein Wissen durch Augenschein und auf seine Redlichkeit: Et qui vidit, testimonium perhibuit, et verum est testimonium ejus. *Joann.* 19, 35. Cf. *1 Joann.* 1, 1—3. Cf. *Gal.* 1, 20.

3) Et si quidem bene, et ut historiae competit, hoc et ipse velim; sin autem minus digne, concedendum est mihi. *2 Mach.* 15, 39. Nam etsi imperitus sermone (zunächst bezieht sich dieses freilich auf das gesprochene Wort), **sed non scientia.** *2 Cor.* 11, 6.

keiten und Verhältnisse[1]) der heiligen Schriftsteller, sowie durch die Verschiedenheit ihrer natürlichen und übernatürlichen Gaben und des freien Gebrauches derselben mitbedingt ist[2]). Deßgleichen ist auch aus der heiligen Schrift selbst ersichtlich und lehren die Väter ausdrücklich, daß die verschiedenen heiligen Schriftsteller vielfach dieselbe Wahrheit, ihrer Indentität und Integrität unbeschadet, in verschiedener Form und Weise ausgedrückt und dargestellt haben[3]).

III. Nach dem Bisherigen und den oben §. 44 über die Prophetie und Inspiration im Allgemeinen gegebenen Entwickelungen ist es nicht schwer, das Wesen und die Grenzen der Inspiration der heiligen Schriften und die Folgerungen daraus genau und klar zu bestimmen.

---

1) De Isaia sciendum quod in sermone suo disertus est, ut vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens aliquid in sermone rusticitatis admistum. *Hieron.* praef. in Is. Jeremias sermone quidem apud Hebraeos Isaiae et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par, quippe qui eodem spiritu prophetaverit. *Hier.* praef. in Jerem.

2) Tres . . . isti Evangelistae (Matthaeus sc., Marcus et Lucas) in his rebus maxime diversati sunt, quas Christus per humanam carnem temporaliter gessit: porro autem Joannes ipsam maxime divinitatem Domini, qua Patri est aequalis, intendit eamque praecipue suo Evangelio, quantum inter homines sufficere credidit, commendare curavit. Itaque longe a tribus istis superius fertur, ita ut hos videas quodammodo in terra cum Christo homine conversari; illum autem transcendisse nebulam, qua tegitur omnis terra, et pervenisse ad liquidum coelum, unde acie mentis acutissima atque firmissima videret, in principio verbum Deum apud Deum. . . . *August.* de consensu Evangelist. l. 1, c. 4. Wie hier der heil. Augustin von einer besonderen Gabe des heil. Johannes (die er l. c. c. 5. auch als Gabe der höchsten Contemplation im Vergleich zur Gabe des activen Lebens bezeichnet) redet, so auch in der heiligen Schrift selbst der heil. Petrus, wenn er vom heil. Paulus sagt: Sicut et charissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis. *2 Petr.* 3, 15.

3) Ein Beispiel sind die verschiedenen Formeln der Einsetzungsworte des allerheiligsten Sacramentes bei Matthäus, Marcus, Lucas und Paulus. Bezüglich der verschiedenen Fassung der Worte Johannis des Täufers bei den Synoptikern sagt Augustin: Nullo modo hinc laborandum judicat, qui prudenter intelligit, ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. . . . Ut enim quisque minimerat, et uti cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est. . . . So wollte es der heil. Geist selbst, ut, quod ad doctrinam fidelem pertinet, intelligeremus, non tam verborum quam rerum quaerendam vel aplectendam esse veritatem, quando eos qui non eadem locutione utuntur, cum rebus sententiisque non discrepant, in eadem veritate constitisse approbamus. *De consens. Ev.* l. 2, c. 12.

1. Gott ist im wahren und eigentlichen Sinne der Urheber der heiligen Schriften, also nicht in einem höchst uneigentlichen Sinne, nämlich lediglich durch nachträgliche Bestätigung derselben, mag diese Bestätigung durch unmittelbare Offenbarung, oder durch einen Propheten, oder durch die Kirche ertheilt sein. Eine solche nachträgliche Bestätigung, was man sehr unpassend *inspiratio subsequens* genannt hat[1]), kann rein menschliche Schriften nicht zu inspirirten, göttlichen Schriften machen, sondern nur bezeugen, daß dieselben keinen Irrthum enthalten, daß sie wahr, gut, nützlich sind. Wenn also Christus und die Apostel Bücher des alten Testamentes als heilige Schriften, als Aussprüche Gottes und des heiligen Geistes anführen, so liegt darin nicht etwa nur eine solche Bestätigung des Inhaltes dieser Schriften, sondern das Zeugniß, daß sie wahrhaft von Gott eingegeben sind. Deßgleichen hat der kirchliche Canon keineswegs blos die Bedeutung einer solchen Anerkennung, daß die heiligen Schriften göttliche Wahrheit enthalten, sondern es ist uns die eigentliche Inspiration derselben durch den kirchlichen Canon unfehlbar verbürgt.

2. Gott ist der Urheber der heiligen Schriften, aber nicht unmittelbar, sondern durch den Dienst der heiligen Schriftsteller. Gott ist also der primäre, der heilige Schriftsteller der secundäre Urheber derselben. Nicht unmittelbar, sondern durch die heiligen Schriftsteller hat Gott, hat Christus die heiligen Schriften geschrieben. In so fern sind also die heiligen Schriftsteller Gottes Werkzeuge (causae instrumentales) oder vielmehr — weil man vernünftige und freie Werkzeuge Diener zu nennen pflegt — Gottes Diener (causae ministeriales) in Abfassung der heiligen Schriften. Nun fragt es sich aber, in welcher Weise und in welchem Umfange Gott der principale und der heilige Schriftsteller der secundäre, werkzeugliche und dienende Urheber der heiligen Schriften ist.

3. Hier ist vor Allem hervorzuheben, daß Gott eben der principale Urheber der heiligen Schriften als solcher, also nicht etwa nur der darin enthaltenen Wahrheiten ist. Es sind

---

1) Der eine contradictio in adjecto einschließende Ausdruck rührt von dem sonst trefflichen Bonfrère her. Die Behauptung der Sache mit specieller Anwendung auf das zweite Buch der Machabäer wurde dem Lessius und Hamelius zugeschrieben; aber nach ihrer eigenen Erklärung haben sie eine solche insp. subsequens keineswegs von II Mach. oder von irgend einem Buche der Schrift, sondern nur die Möglichkeit behauptet, daß etwas durch spätere Bestätigung heilige Schrift werden könne. Aber auch dieses ist unrichtig. Vgl. **Kleutgen, 2 Aufl., B. 1, S. 61 ff.**

nämlich bei jeder Schrift oder Rede zu unterscheiden die darin enthaltenen oder ausgesprochenen Wahrheiten und der sprachliche Ausdruck dieser Wahrheiten[1]). Sollen die heiligen Schriften Werk Gottes sein, so muß Gott nicht etwa nur Urheber des Sinnes und Inhaltes, sondern irgend wie auch des sprachlichen Ausdruckes derselben, m. a. W. er muß nicht nur materialiter, sondern formaliter ihr autor primarius sein. Sonst enthielte die heilige Schrift wohl göttliche Wahrheiten und Gedanken, aber sie wäre nicht Wort Gottes. Auch ist klar, in welch' innigem Zusammenhange Gedanke und Wort stehen und daß es da, wo es sich um Mittheilung an Andere handelt, nicht blos darauf ankommt, daß die mitgetheilten Gedanken wahr und richtig, sondern auch und ganz vorzüglich, daß sie in solchen Ausdrücken mitgetheilt sind, welche der Absicht des Sprechenden oder Schreibenden und dem Bedürfnisse des Hörenden oder Lesenden entsprechen. Die heiligen Schriften sind daher gerade dadurch Worte Gottes an die Menschen, daß sie der Absicht Gottes und dem Bedürfnisse der Menschen nicht nur bezüglich ihres Inhaltes, sondern auch bezüglich ihres Ausdruckes, dieses sichtbaren Zeichens, dieser Verkörperung der unsichtbaren Gedanken, entsprechen.

Um daher Gott wahrhaft als principalen Urheber der heiligen Schriften anzuerkennen, müssen wir festhalten, daß die Inspiration beides bewirkte: sowohl daß die heiligen Schriftsteller den Inhalt, die Gedanken, die Wahrheiten, den Sinn niederschrieben, den Gott beabsichtigte, als auch daß sie es in der Form und in den Ausdrücken thaten, wie es der Absicht Gottes und dem Bedürfnisse Derer entsprach, an welche das Wort Gottes gerichtet ist. Dieses ist jedoch eine noch ganz allgemeine Bestimmung; um das Wesen der Inspiration genauer zu bestimmen, müssen wir näher untersuchen, welcher Art diese göttliche Einwirkung ist und in wie weit und wie die heiligen Schriftsteller von derselben beeinflußt waren.

4. Alles Creatürliche hat Gott zur ersten Ursache und steht unter dem allumfassenden Einflusse seiner providentiellen Leitung. Es gibt aber sehr verschiedene Arten und Grade jener Verursachung und dieser Leitung. Es fragt sich also, welcher Einfluß und welche Leitung Gottes bei der Abfassung einer Schrift erforderlich ist, damit dieselbe als inspirirt im wahren und eigentlichen Sinne bezeichnet werden könne.

---

1) Cf. *Franzelin, De script.* thes. 3, p. 296 sq.

Hier ist klar, daß dazu nicht jener allgemeine Einfluß der göttlichen Allwirksamkeit und der göttlichen Vorsehung genügt. Es ist die Inspiration nicht ein natürlicher, sondern ein übernatürlicher Einfluß, und die Leitung des heiligen Schriftstellers nicht eine allgemeine, sondern eine ganz specielle[1]).

Es genügt aber auch nicht ein specieller Gnadeneinfluß, wie er in der gewöhnlichen Gnadenordnung, in welchem Grade und in welcher Vollkommenheit immer, gegeben wird. Es sind also die heiligen Schriften nicht lediglich die Schriften frommer und heiliger Schriftsteller, unter dem Beistande der göttlichen Gnade und unter einer speciellen Leitung der göttlichen Vorsehung geschrieben. Auch besondere Erleuchtungen und Gnadengaben, insbesondere die Gabe der Weisheit und Wissenschaft, wie sie in verschiedenem Grade und verschiedener Weise Gott in der Kirche austheilt, genügen nicht, um eine unter deren Einfluß verfaßte Schrift zu einer inspirirten im eigentlichen Sinne zu machen. Die Schriften der Heiligen, die Nachfolge Christi von Thomas von Kempen sind nicht göttliche, sondern menschliche Schriften und alle Gnadeneinflüsse, welche ihre Verfasser dabei genossen, sind nicht jene Inspiration, von der hier die Rede.

Auch die Einwirkung Gottes auf die Kirche, welche man Assistenz nennt und vermöge deren das kirchliche Lehramt unfehlbar ist in seinen Lehrentscheidungen, ist keine eigentliche Inspiration, wie die der heiligen Schriftsteller. Diese Lehrentscheidungen sind durch Gottes Beistand und Leitung irrthumsfrei. Auch läßt es sich sicherlich nicht in Abrede stellen, daß Gottes Beistand und Leitung bei den Lehrentscheidungen der Kirche nicht blos negativ wirkt, Irrthum verhütend, sondern auch positiv, und daß er sich auch nicht lediglich auf den Inhalt, sondern selbst auf die Form erstreckt. Allein dieser Einfluß bewirkt nicht, daß das Wort der Kirche, wie das der heiligen Schrift, inspirirtes Wort Gottes ist. Es ist und bleibt ein menschliches Wort, welches nur eine absolute Gewähr der Irrthumslosigkeit bezüglich seines Inhaltes und auch dieses nur in so weit besitzt, als derselbe die katholische Glaubens- und Sittenlehre betrifft.

Die heilige Schrift dagegen ist nach Inhalt und Form durchaus inspirirtes Wort Gottes und deßhalb auch bezüglich all'

1) Vgl. oben S. 385, Note 2. Der Naturalismus in seinen verschiedenen deistischen und pantheistischen Formen wendet dieselben dort angedeuteten Lehren, wodurch er den Begriff der Offenbarung und der Prophetie fälscht und auflöst, auch auf die Inspiration der heiligen Schriften an. Vgl. auch §. 33, insbes. S. 267 ff.

ihres Inhaltes und in jeder Beziehung von göttlicher Wahrheit vermöge der Inspiration. Diese aber ist nicht nur eine übernatürliche Gabe, sondern auch eine Ausnahme von der gesammten gewöhnlichen Heilsordnung und gehört zu den außerordentlichen und wunderbaren Gnadengaben[1]), die man unter dem allgemeinen Begriff der Prophetie oder Inspiration begreift und deren Wesen wir bereits §. 44 im Allgemeinen entwickelt haben. Bemerken wir noch, daß, wie Offenbarung und Prophetie, auch Schriftinspiration allezeit möglich ist; allein von solcher Privatinspiration gilt das oben von der Privatoffenbarung Gesagte. In der katholischen Dogmatik haben wir es nur mit canonischen Schriften und mit jener der Offenbarung der wahren Religion dienenden Inspiration zu thun, welche in der Abfassung der Schriften des Neuen Testamentes zugleich mit der Vollendung der christlichen Offenbarung ihren Abschluß gefunden hat.

5. Um nun den Begriff der Inspiration der heiligen Schriftsteller des Näheren richtig zu fassen, müssen wir sie vor Allem von der Offenbarung (revelatio) im engeren und eigentlichen Sinne unterscheiden, nämlich der übernatürlichen Mittheilung von Wahrheiten, namentlich von solchen Wahrheiten, welche dem Empfänger der Offenbarung bisher unbekannt waren, oder welche, wie die Glaubensgeheimnisse oder das Zukünftige in sich selbst, jeder natürlichen Erkenntniß verborgen sind. Die heiligen Schriftsteller können zwar die von ihnen auf Eingebung des heiligen Geistes niedergeschriebenen Wahrheiten möglicher Weise durch Offenbarung empfangen haben, so namentlich die Propheten, welche ihnen selbst zu Theil gewordene Offenbarungen aufzeichneten; allein das gehört keineswegs zum Wesen der Inspiration. Vieles, was die heiligen Schriftsteller von Gott inspirirt geschrieben, haben sie nicht durch ihnen gewordene göttliche Offenbarung, sondern theils durch natürliche Erfahrung und eigenes Studium und Nachdenken, theils von Anderen, theils durch den Glauben kennen gelernt[2]). Und um-

1) Die Inspiration gehört also, weil zunächst nicht zur eigenen Heiligung, sondern zum öffentlichen Nutzen gegeben, nicht zur Kategorie der gratia gratum faciens, sondern der gratia gratis data, und zwar der außerordentlichen und wunderbaren Charismen. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 1. *Suarez*, de fide disp. 8, sect. 4, nr. 6.

2) Qui hagiographa conscripserunt, eorum plures loquebantur frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. *S. Th.* q. 174, a. 2, ad 3. Vgl. oben S. 401, Note 4. *Franzelin.* l. c. p. 298 sq. Ihre eigene Arbeit und Forschung bezeugen, wie wir sahen, ausdrücklich Lucas und der Verfasser des 2. Buches der Machabäer. Die Evan-

gekehrt, wenn Jemand ihm selbst unmittelbar zu Theil gewordene Offenbarungen aufschriebe, aber bei diesem seinem Schreiben nicht inspirirt wäre, so wäre diese seine Schrift zwar eine Aufschreibung von ächten Offenbarungen, nie und nimmer aber inspirirte Schrift und Wort Gottes.

6. Was gehört also zu einem inspirirten Schriftsteller und einer inspirirten Schrift[1])? Es gehört dazu, daß sie unter einem solchen Einflusse des heiligen Geistes geschrieben ist, daß sie wahrhaft nach Inhalt und Form principaliter Werk Gottes, Gott also ihr *autor primarius* ist. Das ist aber dann der Fall, wenn der heilige Schriftsteller vermöge dieser Einwirkung Gottes auf seinen Geist Dasjenige und nur Dasjenige, was er nach Gottes Willen und Absicht niederschreiben sollte, niederschrieb, und zwar in einer diesem Willen und dieser Absicht Gottes entsprechenden Form und Ausdrucksweise. Ist beides der Fall, dann ist offenbar die so geschriebene Schrift wahrhaft Wort Gottes.

Wie aber Dasjenige, was der heilige Geist durch die inspirirten Schriftsteller uns mittheilt, nach Inhalt, Wichtigkeit und Form sehr verschieden sein kann, so kann auch sowohl die Art und der Grad der Einwirkung auf die heiligen Schriftsteller, als der letzteren Thätigkeit und Mitwirkung eine sehr verschiedenartige und eine mehr oder minder vollkommene sein[2]). Immer aber ist eine

---

gelien sind ohne Zweifel Aufschreibungen der apostolischen Katecheſen und hat z. B. Marcus niedergeschrieben, was und wie der heil. Petrus lehrte. In so fern kann man mit Recht die Evangelien als aufgeschriebene apostolische und kirchliche Tradition bezeichnen; aber da diese Aufzeichnung durch Inspiration des heiligen Geistes geschah, so sind die Evangelien nicht aufgezeichnete Tradition im gewöhnlichen Sinne, sondern heilige Schrift, Wort Gottes.

1) Man nennt die Inspiration als Thätigkeit in Gott inspiratio *activa*, als Wirkung im Inspirirten inspiratio *passiva*, als Qualität des fraglichen Schriftproductes inspiratio *terminativa*.

2) In so fern war die Inspiration eine höhere in den Propheten, als in den einfachen Hagiographen, und hatten die Apostel und Evangelisten wiederum eine besondere Erleuchtung empfangen, und ist ein Prophet und ein Apostel vor dem anderen nicht nur vermöge natürlicher Begabung, sondern auch nach der Art und dem Maße der ihm gewordenen Erleuchtung bevorzugt: denn es kann Inhalt und Ausdruck, oder nur eines oder das andere dem inspirirten Schriftsteller förmlich geoffenbart sein, wie bei den Propheten vielfach der Fall, oder es kann, wie bei den Hagiographen im engeren Sinne die Regel, die Inspiration sich nur auf Leitung und Erleuchtung in Niederschreibung des aus anderer Quelle Gewußten beschränken. In beiden Fällen kann wieder der göttliche Einfluß dem Grade und auch der Art nach verschieden sein.

solche durchgehende und positive Einwirkung Gottes nothwendig, daß die inspirirte Schrift ganz und in allen ihren Theilen wahrhaft Gott zum principalen Urheber hat.

Eine nur negative, lediglich Irrthum verhütende Assistenz genügt also auch bezüglich jenes Inhaltes der heiligen Schriften nicht, welcher den heiligen Schriftstellern auf natürliche Weise oder durch den Glauben bekannt war. Denn wenn sie auch in so fern keiner eigentlichen Revelation bedurften, so mußten sie Solches doch unter einem solchen Einflusse des heiligen Geistes und von der Gnade der Inspiration erleuchtet und getragen schreiben, daß auch dieses Wort Gottes ist[1]).

Zerlegen wir die Inspiration noch genauer in ihre verschiedenen Momente. Bei jeder Schriftproduction muß unterschieden werden:

---

1) Daß eine solche blos den Irrthum verhütende Assistenz genüge, haben einige Neuere vom Rationalismus der Zeit beeinflußte katholische Autoren, wie Dupin, Chrismann u. A. behauptet. Wenn aber Letzterer sich dafür auf viele angesehene Theologen der letzten Jahrhunderte beruft, so hat Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, Bd. 1, S. 62 ff., gezeigt, daß dieses unbegründet ist: denn die von ihm angeführten Theologen, namentl. Canus und Calmet, auch Stattler lehren nicht blos einen negativen, sondern in Allem auch einen positiven Einfluß des heiligen Geistes. Wenn man selbst Bellarmin und Cornelius a Lapide dafür angeführt hat, daß bezüglich vieler Theile der heiligen Schrift, namentlich der Hagiographen, der Einfluß des heiligen Geistes nur in dem allgemeinen Antrieb zum Schreiben und der Verhütung des Irrthums bestanden habe, so thut man diesen großen Theologen sehr unrecht. Man lese nur Cornelius a Lapide ad 2 Tim. 3, 16, welche klare Stelle wir zugleich zur näheren Erläuterung hier mittheilen: Nota secundo, Spiritum sanctum non eodem modo dictasse (man beachte die Erklärung dieses bei den Alten allgemein üblichen und von den Neuerern ihnen so oft und ungerecht zum Vorwurf gemachten Ausdruckes) omnes sacras litteras: nam legem et prophetas ad verbum revelavit et dictavit Moysi et prophetis; historias vero et morales exhortationes, quas ante vel visu, vel auditu, vel lectione, vel meditatione didicerant ipsi scriptores hagiographi, non fuit necesse inspirari, aut dictari a Spiritu Sancto, utpote cum eas jam scirent et callerent ipsi scriptores. Aber nun höre man die sofort folgende nähere Erklärung: Dicitur tamen Spiritus Sanctus eam (sc. traditionem acceptam, es ist unmittelbar von Lucas die Rede) quoque illis dictasse, *primo*, quia scribentibus astitit, ne vel in puncto a veritate aberrarent. *Secundo*, quia eos excitavit et suggessit, ut haec potius scriberent quam illa. Conceptum ergo et memoriam eorum, quae sciebant, non eis ingessit Spiritus Sanctus, sed inspiravit, ut hunc potius conceptum quam illum scriberent. *Tertio*, quia omnes eorum conceptus et sententias ordinavit, digessit et direxit Spiritus Sanctus . . .

der Willensentschluß, das oder jenes zu schreiben, und die Ausführung dieses Entschlusses einestheils durch die geistige Production des Inhaltes, d. h. der Gedanken oder Wahrheiten, und anderntheils durch Einkleidung jenes Inhaltes in die entsprechende sprachliche Form. Demgemäß bestimmt auch die Inspiration einestheils den Willen und anderntheils erleuchtet und leitet sie den Intellect des heiligen Schriftstellers, Dasjenige und nur Dasjenige und zwar in der Form und Weise zu schreiben, wie es der Absicht des heiligen Geistes entspricht.

Es ist demgemäß nicht nur der ganze Inhalt, sondern auch die ganze Fassung der heiligen Schriften bis zum letzten Worte inspirirt, wie dieses die Väter[1]) und angesehensten Theologen[2]) so oft und nachdrücklich aussprechen. Allein daraus folgt keineswegs, daß dem Autor auch der ganze Inhalt und jedes Wort geoffenbart seien. Es ist allerdings nicht nur möglich, sondern auch wirklich, daß den heiligen Autoren, namentlich bei Glaubensgeheimnissen, nicht nur die Gedanken, sondern auch die Worte förmlich in Weise einer Offenbarung (sei es durch Sinnenbilder, oder species intelligibiles, oder Erweckung und Ordnung in dem heiligen Schriftsteller bereits vorhandener Begriffe und Bilder) gegeben wurden[3]).

---

1) S. oben S. 742, Note 4.

2) Bellarmin bezeichnet die schon von den hh. Epiphanius (haer. 76 gegen die Anomöer), Hieronymus (In Mich. 5. In ep. ad Philem. praef.) und Augustinus (contr. adv. legis et prophet.) bekämpfte Lehre des Erasmus von Rotterdam (In Matth. c. 2 & c. 27), daß nicht Alles in den heiligen Schriften inspirirt sei, und daß sich deßhalb auch aus Versehen Irrthümer finden könnten, geradezu als häretisch. *Postrema* eorum haeresis est, qui in ipsis B. Pauli epistolis, aliisque sacris ac divinis libris non omnia scripta esse volunt dictante Spiritu Sancto, sed aliqua interdum sola prudentia et humana ratione duce. Quocirca totam epistolam ad Philemonem, ut more humano scriptam, contempserunt. *Controv.* t. 1. de Verbo Dei, l. 1, c. 7. Suarez stellt die These auf: Est scriptura instinctu Sancti Spiritus scripta dictantis non tantum sensum, sed etiam verba. *De fide.* disp. 5, sect. 3, nr. 3. — Unde per hoc differt sacra scriptura a definitionibus Conciliorum vel Romanorum Pontificum, quod ista dictantur quidem a Spiritu Sancto quoad sensum, quando sunt definitiones de rebus fidei, non tamen quoad verba; scriptura vero sacra quoad utrumque a Spiritu Sancto dictata est. *Gonet*, Clyp. Thom. tom. 3, De object. fid. disp. 2, art. 1, §. 1.

3) Adverto duobus modis posse intelligi singula verba esse a Spiritu Sancto. . . . . Prior modus erit, quando Spiritus Sanctus vel imprimit conceptum verbi per species infusas, saltem per accidens, vel peculiariter movendo et excitando species praexistentes; et hic modus maxime proprius

Allein bei vielem Anderen, wovon die heiligen Schriftsteller eine natürliche Erkenntniß durch Erfahrung und menschlichen Unterricht, durch Studium und Nachdenken besaſſen, oder selbst bei Auseinandersetzungen über Geheimnisse, die sie aus ihrem Glauben und theologischen Denken schöpften, genügt es, um den fraglichen Niederschreibungen den Charakter eines inspirirten Wortes Gottes zu verleihen, daß der heilige Geist die eigene Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller, wie oben angegeben, dergestalt bewahrte, erleuchtete und leitete, daß die betreffenden Aussprüche der heiligen Schriftsteller zugleich und principaliter Aussprüche des heiligen Geistes sind. So vereinigen sich scheinbar entgegengesetzte Aussprüche der Väter und Theologen, wonach sie bald sagen, daß jedes Wort der Schrift inspirirt sei, bald aber die eigene Thätigkeit der heiligen Schriftsteller urgiren und davon reden, daß Gott sie dabei nur vor Irrthum bewahrt habe, sonst sie aber habe gewähren lassen[1]).

Diese letztere Ausdrucksweise ist freilich nicht präcis und kann, wie wirklich von einigen Neuern[2]) geschah, in einem falschen Sinne verstanden werden; wenn man nämlich bei gewissen Theilen der heiligen Schrift einen positiven Einfluß der Inspiration leugnete und die göttliche Thätigkeit nur auf eine den Irrthum verhütende bloße Assistenz beschränkt: denn dann wären eben die betreffenden Theile der heiligen Schrift nicht Wort Gottes. Es ist daher durchaus festzuhalten, daß auch Dasjenige, was die

---

est et perfectus, et verisimilius est observari a Spiritu Sancto, quoties mysteria quae scribuntur supernaturalia sunt, et captum humanum excedunt. *Suarez* l. c. nr. 5.

1) So z. B. Suarez, wenn er nach den in der vorhergehenden Note angeführten Worten fortfährt: Non videtur autem necessarium . . . ut semper dictantur verba hoc peculiari modo; quando enim auctor canonicus scribit aliquid, quod secundum se humanum est et subjacet sensibus, satis videtur quod Spiritus illi specialiter assistat, et custodiat illum ab omni errore et falsitate, et ab omnibus verbis, quae non expediunt et decent talem scripturam . . .

2) Z. B. Holden und Chrismann. Wenn Christus *Marc.* 10, 5 sagt: Ad duritiam cordis vestri scripsit vobis Moyses, so ist dadurch eben so wenig die göttliche Inspiration des Geschriebenen geleugnet, als der heil. Paulus seine Inspiration leugnet, wenn er *1 Cor.* 7, 12 im Gegensatz zu: Non ego, sed Dominus v. 10, schreibt: Ego dico, non Dominus. Er will damit nur sagen, daß was er hier vorschreibe, nicht wie das Andere, auf einem ausdrücklichen Befehl des Herrn beruhe; daß aber auch, was er hier schreibt, vom heiligen Geiste eingegeben sei, indicirt er klar genug durch die nachher folgenden Worte: Puto autem, quod et ego Spiritum Dei habeam. v. 40.

heiligen Schriftsteller aus eigenem Wissen und eigenem Nachdenken geschrieben haben, unter dem positiven Einfluß der göttlichen Inspiration geschrieben ist.

7. Aber sind denn auch jene menschlichen Eigenthümlichkeiten, ja jene Fehler, die sich in Construction und sprachlichem Ausdruck in der heiligen Schrift finden, oder jene, wie es scheint, ganz gleichgiltige Privatangelegenheiten betreffenden Bemerkungen, z. B. in den Briefen der Apostel[1]), als inspirirt zu betrachten? Die Beantwortung dieser Frage wird uns über die Natur der inspirirten Schriften noch näher orientiren.

Was von der Offenbarung überhaupt, das gilt in ganz besonderer Weise auch von der Inspiration der heiligen Schriften. Gott spricht in seiner Offenbarung menschlich zu den Menschen; demgemäß liegt es im Wesen der heiligen Schriften, daß sie, wie wahrhaft Gottes Wort, so auch ein wahrhaft menschliches Wort für Menschen ist; und zwar ist dieses göttlich-menschliche Wort zunächst an jene Menschen, an die es zunächst erging, dann aber auch und seiner höchsten und letzten Intention nach an die ganze Menschheit und vor Allem an die Kirche gerichtet. Dem entsprechend hat sich Gott zur Abfassung der heiligen Schriften menschlicher Werkzeuge bedient, wie sie unter seiner Leitung und Inspiration geeignet waren zunächst gerade für ihre Zeit, für ihr Volk, für ihren Leserkreis, für bestimmte besondere Bedürfnisse[2]). Und da Gott auch durch die Inspiration die Natur nicht aufhebt, sondern leitet und verklärt, so wollte er, daß in den heiligen Schriften auch die Individualität ihrer heiligen Verfasser sich frei und ungehindert bethätige, und deßhalb ließ er auch zu, daß selbst solche natürliche Mängel derselben einflossen, welche zwar die menschliche Unvollkommenheit und Eigenthümlichkeit der betreffenden Schriftsteller manifestiren, aber der Wahrheit, der Würde und dem göttlichen Charakter der fraglichen Schriften in keiner Beziehung Eintrag thun, sie vielmehr bis in's Kleinste bestehen lassen. So kann der eine Prophet in hochgebildeter und der andere in volksthümlicher Sprache reden, aber beider Wort ist Propheten- und Gottes-Wort. So spricht der heilige Geist durch Paulus.

---

1) Z. B. die Grüße, die Privat-Aufträge.

2) Gerade dadurch, daß Gott die jeder besonderen Zeit und den verschiedenen Klassen der Menschen entsprechenden Werkzeuge wählte, bewirkte er die wunderbare Congruenz und Mannigfaltigkeit der heiligen Schriften, die der heilige Geist zugleich durch seine göttliche Kraft und Weisheit zum Lichte und zur Nahrung aller Völker und aller Zeiten machte.

wenn auch der Apostel Constructionen unterbricht und Sätze unvollendet läßt. Allerdings ist Das, was daran fehlerhaft ist, nur zugelassen, nicht von Gott bewirkt, und ist sowohl die Eleganz der Sprache bei dem Einen, als deren Unvollkommenheit beim Anderen Sache des Menschen, der diese Sprache schreibt; wie auch die scharfe Dialektik des Einen und die schlichte Einfalt des Anderen zunächst ihrer menschlichen Individualität entstammt: aber durch alle diese so verschiedenartigen menschlichen Geister und in diesen verschiedenartigen menschlichen Darstellungen und Redeweisen spricht immer derselbe heilige Geist, welcher — wie ein Künstler verschiedene Saiten anschlägt und verschiedene, bald vollkommenere, bald unvollkommenere Instrumente spielt[1]) — verschiedenartiger menschlicher Werkzeuge sich bedient, bald durch den königlichen Sänger, bald durch den Hirten von Thekua, bald in reiner hebräischer, bald in chaldaisirender Mundart, bald in der Form schlichter Geschichtserzählung, bald in hohem Schwunge prophetischer Sprache, bald in scharfer Dialektik, bald in vertraulicher Briefform zu uns redet und den heiligen Briefstellern gestattet auch Grüße zu senden und Privatanliegen zu bestellen — aber selbst dieses nicht, ohne daß es durch seinen Einfluß zu unserer Belehrung und Erbauung geschrieben wäre[2]). Wie kann man auch Anstoß daran nehmen, daß Gott in seinem heiligen Wort so menschlich zu Menschen redete, da er ja selbst in der Fülle der Zeit Mensch geworden ist und mit Kindern kindlich, mit dem Volke in der Volkssprache, mit jedem in einer ihm angemessenen Redeweise gesprochen hat?

8. Die Theologen werfen die Frage auf, ob die heiligen Schriftsteller ihrer Inspiration sich bewußt waren. Wir antworten hierauf mit der sententia communis, daß Solches wohl immer, namentlich bei den Propheten, der Fall gewesen; daß es aber keineswegs nothwendig war. Es leidet hier Anwendung, was wir von der imperfecten Prophetie[3]) gesagt haben. An sich genügt es, daß die Hagiographen vom heiligen Geiste getrieben und inspirirt ihre Werke verfaßten, wenn sie auch nicht das prophetische Licht besaßen, um ihre eigene Inspiration mit absoluter Gewißheit oder auch nur irgendwie zu erkennen, wenn nur

1) Vgl. oben S. 742, Note 3.

2) Oder gibt uns etwa der heilige Geist in der liebenden Sorgfalt des heil. Paulus für den entlaufenen Sklaven Onesimus, oder für die Gesundheit des Timotheus nicht himmlische Lehren? Cf. *Rom.* 15, 4: Quaecunque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.

3) S. oben S. 394. *S. Th.* 2. 2, q. 174, a. 4.

ihre Inspiration durch die göttliche Offenbarung, durch die apostolische Ueberlieferung und durch die unfehlbare Kirche bezeugt ist[1]).

§. 69.

Die göttliche Wahrheit und Autorität der heiligen Schrift des alten und neuen Bundes.

Aus der Inspiration der ganzen heiligen Schrift und aller ihrer Theile ohne Ausnahme ergeben sich überaus wichtige Folgerungen sowohl bezüglich der Wahrheit, Autorität und Beweiskraft, als der Auslegung der heiligen Schrift.

I. Weil die heilige Schrift im wahren und eigentlichen Sinne Wort Gottes ist, so ist Alles, was sie enthält, vollkommen wahr und es ist unmöglich, daß sie irgend etwas Falsches enthalte[2]).

1. Durchaus verwerflich ist also die Meinung mancher neueren Autoren, daß der heiligen Schrift nur bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre unbedingte Wahrheit zukomme[3]). Weder die heilige Schrift selbst, noch die gesammte Tradition und kirchliche Theologie, noch die kirchlichen Lehrentscheidungen[4]) wissen etwas von einer solchen Unterscheidung, welche mit dem Dogma, daß die Schrift ganz und in allen ihren Theilen inspirirtes Wort Gottes ist, schlechthin nicht vereinigt werden kann: denn das Wort Gottes kann niemals und in keiner Beziehung täuschen.

Man hat gesagt, daß der heilige Geist es zugelassen habe, daß die heiligen Schriftsteller in solchen Punkten, welche die Glaubens- und Sittenlehre nicht berühren, z. B. in geographischen, naturhistorischen, astronomischen, historischen Angaben, niederschrieben,

---

1) Cf. *Suarez* l. c. nr. 15. *Bellarm.* de Verbo Dei 1, 15. *Franzelin* l. c. p. 308.

2) Darin sind alle Väter — cf. oben S. 742 ff. — und alle Theologen einig, und das liegt evident in dem katholischen Dogma von der Inspiration.

3) S. Kleutgen a. a. O.

4) Wenn das Tridentinum (Sess. 4) und Vaticanum (Decr. de fide, cap. 2) sagen, daß wir bei Auslegung der heiligen Schrift in rebus fidei et morum ad. aedificationem doctrinae christianae pertinentium an den Sinn der Kirche gebunden seien, so beschränkt dieses nicht die unmittelbar vorher erklärte Inspiration und folglich göttliche Wahrheit der Schrift im Ganzen und in allen ihren Theilen. Uebrigens ist die Festhaltung der unbeschränkten und unbedingten göttlichen Wahrheit der heiligen Schrift die eminenteste Glaubenssache und das eminenteste Glaubensinteresse.

was sie *bona fide* und mit ihnen ihre Zeit und ihr Volk für wahr hielten, und daß diese subjective Wahrhaftigkeit der heiligen Schriftsteller hier genüge, da ja die heilige Schrift nicht den Zweck habe, Geographie, Naturkunde oder Profangeschichte, sondern die wahre Religion zu lehren. Hierauf ist zu antworten: Allerdings hat die göttliche Offenbarung und mit ihr die heilige Schrift die Mittheilung profaner Kenntnisse nicht zu ihrem Zwecke. Daher waren auch ohne Zweifel bezüglich solcher Dinge die heiligen Schriftsteller für ihre Person[1]) nicht über die allgemeinen Meinungen ihrer Zeit erhaben, so daß sie etwa wenn sie in gemein menschlicher Weise vom Aufgang und Niedergang der Sonne sprachen, dabei die Umdrehung der Erde in ihrem Bewußtsein gehabt hätten. Deßgleichen leuchtet auch ein, daß die heiligen Schriftsteller nothwendig in den zu ihrer und zu aller Zeit üblichen und verständlichen Ausdrücken reden mußten, wenn ihre Schriften ihren nächsten Zweck erfüllen sollten[2]). Allein eben so gewiß erfordert es die Würde der heiligen Schrift und ihr Charakter als Wort Gottes, daß die heiligen Autoren unter der Inspiration des heiligen Geistes keine objective Falschheit niederschrieben und keinen Ausdruck gebrauchten, der nicht an sich mit der Wahrheit vollkommen im Einklange steht[3]).

So erforderte es nicht nur Gottes Wahrhaftigkeit und die Würde des göttlichen Wortes, sondern auch das Interesse der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre.

---

1) So wenig es nothwendig war, daß die Propheten (s. oben S. 396) und Hagiographen die unter der Inspiration des heiligen Geistes von ihnen niedergeschriebenen Gedanken ihrer ganzen vom heiligen Geiste intendirten Tragweite und Tiefe nach vollkommen erkannten, ebenso wenig war es nothwendig, daß sie von Allem, was sie unter der Leitung des heiligen Geistes objectiv richtig niederschrieben, eine vollkommene Erkenntniß hatten. Die Inspiration ist eben eine *gratia gratis data*, die zum Nutzen der Gesammtheit und aller Zeiten gegeben ist.

2) In dieser Beziehung sagt Hieronymus: Multa in scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat. *In Jerem.* 28, 10. Vgl. Kaulen, Geschichte d. Vulgata, S. 42 ff.

3) Daher läßt sich auch in jeder Zeit und bei jedem Stande der Wissenschaft stets der Einklang der heiligen Schrift in allen ihren Angaben mit den wahren Ergebnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften zeigen. Einen gedrängten Nachweis darüber gibt Holzammer in seiner „Apologet. Erört. d. bibl. Schöpfungsgeschichte". Einleit. z. Schuster's Handbuch der bibl. Geschichte.

Man sagt, jene Dinge, worin die heiligen Schriftsteller hätten irren können, seien für das Dogma und Sittengesetz indifferent. Aber wo ist hier die Gränze? Wie leicht wird man dann auch solche Punkte für indifferent und irrig halten, die allerdings das Dogma und das Sittengesetz unmittelbar berühren? In Wirklichkeit ist am Worte Gottes nichts bedeutungslos; oft dienen scheinbar unbedeutende Umstände zu einer Beleuchtung wichtiger christlicher Wahrheiten, ebendeßhalb weil auch diese geringfügigen Umstände unter dem Einflusse des heiligen Geistes niedergeschrieben sind. In einer und höchst wesentlichen Beziehung hängt aber Alles, was die heilige Schrift enthält, auf's Innigste mit dem Glauben und seinen Interessen zusammen. Die Offenbarung ist nämlich nicht lediglich Glaubens- und Sittenlehre, sondern sie ist eben so wesentlich heilige Geschichte; die heilige Geschichte aber ist mit der Profangeschichte enge verschlungen, ja sie bildet den innersten Kern der Weltgeschichte und wie diese ist auch sie in den Naturzusammenhang hinein gestellt. Daher ist die Geschichte der übernatürlichen Thatsachen der Offenbarung in ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit auch von der Wahrheit der von ihr gemeldeten natürlichen Dinge bedingt; daher kann die Wahrheit der letzteren ohne höchsten Schaden für die Wahrheit der ersteren nicht geleugnet werden [1]). Es ist daher unmöglich, daß der heilige Geist irgend welche Irrthümer auch in Nebendingen im Worte Gottes zuließ, weil sie dessen göttlichen Charakter und principalen Inhalt nothwendig beschädigen müßten.

Wenn man geltend machen wollte, daß der heilige Geist ja auch, wie wir selbst oben gelehrt, die Spuren der individuellen Mangelhaftigkeit der heiligen Schriftsteller, nicht gehindert habe, so ist zu erwidern, daß zwischen letzteren und Verstößen gegen die objective Wahrheit ein absoluter Unterschied und Gegensatz besteht. Diese, nicht aber jene, stehen mit dem Zwecke der heiligen Schrift und der Würde des göttlichen Wortes in Widerspruch. Wenn es der göttlichen Weisheit entsprach, menschlich zu Menschen zu sprechen und zur Verdemüthigung des Stolzes das Geringe zum Werkzeuge der göttlichen Macht und Weisheit zu erwählen, und demgemäß z. B. das Volk Israel zum Propheten für alle Völker zu machen und durch

1) Gerade deßhalb sucht ja der Unglaube Einwände gegen die heilige Schrift mit so großem Eifer auf. Dieser Pseudo-Wissenschaft gegenüber Irrthümer in der heiligen Schrift zugestehen, heißt daher den Glauben compromittiren.

Galiläische Fischer der Welt das Evangelium zu verkündigen, nicht in hohen Worten menschlicher Weisheit und in Formen klassischer Bildung: so erforderte es aber eben so sehr die Ehre Gottes und der Zweck seiner Offenbarung, daß er seine Propheten, Apostel und Evangelisten, ganz besonders in Abfassung der heiligen Schriften, nicht nur vor jedem Irrthum bewahrte, sondern auch mit jener göttlichen Weisheit erfüllte, wider welche keine menschliche Wissenschaft einen begründeten Einwand zu erheben vermag, die vielmehr alle Weisheit der Weisen dieser Welt überwindet.

Es steht also, weil die ganze heilige Schrift in allen ihren Theilen Wort Gottes ist, fest, daß sie schlechthin nichts Falsches enthalten kann[1]). Alle Einwände gegen die Wahrheit des in der Schrift Enthaltenen sind daher nur scheinbare und beruhen auf Irrthümern oder Trugschlüssen; oder kämpfen gegen falsche Auslegungen, nicht gegen den ächten Sinn; oder gegen falsche Lesearten, nicht gegen den ächten Text der heiligen Schrift[2]). Denn daß durch Schuld der Abschreiber sich Textfehler einschleichen konnten, verstößt weder gegen den göttlichen Charakter der heiligen Schrift, noch gegen die Unfehlbarkeit der Kirche, noch ist solches dem Zwecke der göttlichen Offenbarung überhaupt und der heiligen Schrift insbesondere zuwider[3]).

2. Da der ganze Inhalt der heiligen Schrift nicht nur wahr, sondern durch die göttliche Inspiration, mithin durch Gott, die *veritas prima*, uns als wahr verbürgt ist, so müssen wir diesen Inhalt ganz und in allen seinen Theilen nicht etwa nur irgendwie, sondern *fide divina* für wahr halten. Auch dieses folgt unmittelbar und mit Nothwendigkeit aus dem Wesen der Schrift

---

1) Es bedarf wohl keiner Bemerkung, daß die heilige Schrift, wenn sie falsche Lehren als solche berichtet — z. B. dixit insipiens in corde suo: non est Deus — nicht selbst Unwahrheiten ausspricht, sondern sie verwirft. Es ist ferner klar, daß etwaige Ungenauigkeiten, die in einer von der heiligen Schrift historisch mitgetheilten Rede, etwa der des heil. Stephanus, Act. 7, vorkommen, nicht der heiligen Schrift selbst zur Last fallen. Eben so verträgt es sich vollkommen mit dem Wesen der Inspiration und der vollkommenen Wahrheit der heiligen Schrift, wenn dieselben Thatsachen und Reden in verschiedener Form von verschiedenen heiligen Schriftstellern gemeldet werden. Alle diese verschiedenen Referate sind unter göttlicher Inspiration geschrieben und dienen oft gerade dazu, die darin enthaltene göttliche Wahrheit um so vollkommener und von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Man denke z. B. an die verschiedenen Fassungen der Einsetzungsworte der heiligen Eucharistie, die für den Beweis und das Verständniß dieses Dogma's so wichtig sind.

2) Hierüber das Nähere im 3. Buche. — 3) Vgl. Kaulen a. a. O. S. 53 ff.

als wahren und eigentlichen Wortes Gottes und wird durch die einmüthige Lehre der Väter und Theologen bezeugt. In der neueren Zeit stellten Holden[1]) und nach ihm Chrismann[2]) die Meinung auf, daß nur Dasjenige Gegenstand des Glaubens sei, was die heiligen Schriftsteller als von Gott ausdrücklich geoffenbart meldeten, nicht aber Das, was sie aus eigenem, z. B. historischem Wissen geschrieben hätten; womit die Behauptung derselben Theologen zusammenhängt, daß die heiligen Schriftsteller in diesen Partien nicht positiv inspirirt, sondern nur durch Assistenz Gottes vor Irrthum bewahrt gewesen. Daher sei zwar Alles in der heiligen Schrift wahr, nicht aber Alles Gegenstand des göttlichen Glaubens.

Allein auch diese Meinung ist gänzlich zu verlassen. Wurde sie auch nicht förmlich von der Kirche verworfen, so hat sich doch das kirchliche Bewußtsein und das Urtheil der angesehensten Theologen dagegen ausgesprochen[3]); sie widerspricht der Na-

---

1) *Henrici Holdenii* († 1665) Facult. Paris. Doct. theol. *Fidei analysis* seu de fidei christianae resolutione — neu herausgegeb. in d. Biblioth. regul. fidei von Braun, Bonn 1844.

2) *Regula fidei*, neu herausgegeben bei Manz in Regensburg. Chrismann folgt Holden. Seine hierher gehörigen Sätze sind: Illud solum ex libris divinis credendum, quod tanquam doctrina revelata refertum. — Facta . . . quae nec antea nec in actuali scriptione revelantur, fide propria non sunt credenda. — Quare tantum abest a dogmate fidei, ut ne quidem certum et necessarium sit, ut singulae veritates et sententiae immediate a Spiritu S. sacris scriptoribus suggerantur aut inspirentur. Diese Lehre mäßigt Chr. einigermaßen durch die Sätze: Omnia quae in scripturis referuntur, vera et certissima sunt. — Libri etiam historici spiritu Dei pleni sunt. Kleutgen a. a. O. S. 51.

3) Als Holden den Satz aufstellte: Auxilium speciale divinum praestitum auctori cujuslibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigit, quae vel sunt pure doctrinalia vel proximum aliquem aut necessarium habent ad doctrinalia respectum: in iis vero, quae non sunt de instituto scriptoris vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse judicamus, quod piissimis ceteris scriptoribus commune est, Anal. fid. 1, 5 — fand diese Lehre als eine in der Kirche unerhörte sofort den entschiedensten Widerspruch. Quare dissertis verbis negat, bemerkt Argentré zu der soeben angeführten Stelle, omnia, quae per modum historiae in sacris literis referuntur, esse *proprie divinae fidei* in eodemque ordine ponit veritatem hanc ab omnibus recognitam, nempe ipsammet Scripturam esse verbum Dei. *O paradoxa in scholis christianis inaudita!* Disp. theol. in 4, p. 221, bei Kleutgen a. a. O. S. 67.

tur der heiligen Schrift als Wort Gottes, und führt zu höchst bedenklichen und absurden Consequenzen[1]).

Es verhält sich also in dieser Beziehung wesentlich anders mit der heiligen Schrift, als mit der Ueberlieferung und kirchlichen Lehrentscheidungen. Während letztere nur in so weit zum Glauben verpflichten, als sie die geoffenbarten Wahrheiten betreffen, besitzt die heilige Schrift vermöge ihrer Inspiration ganz und in allen ihren Theilen den Charakter des Wortes Gottes und fordert entsprechenden Glauben.

Wenn wir fide divina glauben, daß die heilige Schrift ganz und in allen ihren Theilen Wort Gottes ist und wir daher ihren ganzen Inhalt gläubig für wahr halten, so wird dadurch weder die Zahl der Dogmen in's Unermeßliche vermehrt, noch werden dadurch den biblischen Forschungen beengende Fesseln angelegt. Was Ersteres betrifft, so sind und bleiben nur jene ewigen, die wahre Religion constituirenden Wahrheiten, welche die Kirche als von Gott geoffenbart uns zu glauben vorstellt, Gegenstand der katholischen Glaubenssätze, und werden keineswegs die zahllosen historischen Einzelnheiten der Schrift Glaubensartikel; wohl aber ist und bleibt es ein Fundamentalartikel des katholischen Glaubens, daß die ganze heilige Schrift in allen ihren Theilen Wort Gottes und daß deßhalb göttlich wahr und gewiß ist, was immer der heilige Geist in ihr als wahr bezeugt. Was dieses aber Alles im Einzelnen ist, darüber hat die Kirche nur in so weit entschieden und wird nur in so weit entscheiden, als es zur Reinerhaltung der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre nothwendig ist, und nur so weit erstreckt sich auch, wie wir unten sehen werden, die unfehlbare Autorität der Kirche in Auslegung der heiligen Schrift.

Es bleibt also der Wissenschaft ein großer und freier Spielraum; nur darf sie nimmer das Wort Gottes eines Irrthums

---

1) Wenn Alles, was die heil. Schriftsteller nicht aus eigentlicher Offenbarung, sondern aus eigener Erfahrung niederschrieben, nicht Gegenstand des Glaubens wäre, dann wäre selbst das Leben, das Leiden, der Tod und die Auferstehung Christi kein Dogma. Um dieser Consequenz zu entgehen, stellt Chrismann die absurde Behauptung auf, dieses sei allerdings Dogma, aber nicht wegen des historischen Berichtes, sondern weil es durch göttliche Offenbarung vorhergesagt gewesen. Wenn es im apostolischen Glaubensbekenntniß heißt: passus *sub Pontio Pilato*, so ist darin klar ausgesprochen, daß historische Thatsachen zum Glauben gehören können und wirklich gehören. Es ist eben nicht ein idealer, sondern der historische Christus Gegenstand unseres Glaubens.

zeihen. Ebendeßhalb muß man sich aber auch hüten, über Text und Sinn der heiligen Schrift allenthalben apodiktische Urtheile abzugeben und seine Meinungen als Aussprüche des heiligen Geistes geltend zu machen: denn dadurch wird die Ehre des Wortes Gottes und das Interesse des Glaubens keineswegs gefördert, sondern gefährdet[1]).

II. Die Lehrentscheidungen der Kirche[2]) heben noch besonders hervor, daß Gott, wie des neuen, so auch des alten Testamentes Urheber ist, und daß daher nicht nur die neutestamentlichen, sondern auch die alttestamentlichen Schriften, und zwar ohne Unterschied zwischen den s. g. protocanonischen und deuterocanonischen[3]) Büchern, ganz und in

1) Sicut Augustinus docet lib. 1 super Genes. ad lit. c. 18. prope fin., et lib. 12. Confess. c. 23 & 24, in hujusmodi quaestionibus (es ist von der mosaischen Schöpfungsgeschichte die Rede) duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat; ne Scriptura ex his ab infidelibus deridcatur, et ne eis via credendi praecludatur. *S. Th.* 1, q. 68, a. 1, c. S. unten Buch 3, vom Verhältniß der natürlichen Wissenschaft zum Glauben. — 2) S. oben S. 738, Note 1.

3) Das Nähere über den kritisch-historischen Nachweis der Canonicität der deutero-canonischen Bücher überlassen wir der Einleitung in die heilige Schrift A. T. Hier nur folgende Andeutungen. Der hebräische Canon war wohl zur Zeit Esdra's, so wie er jetzt vorliegt, vollendet. Damit war aber die Reihenfolge der heiligen Bücher keineswegs definitiv abgeschlossen. Das war vor Abschluß der Offenbarung selbst in Christus geradezu unmöglich. Wohl getrauten sich die paläst'in. Juden nicht; den späteren Büchern gleiche göttliche Autorität zuzuschreiben, wie den im Canon des Esdras enthaltenen, „weil die sichere Folge von Propheten fehle" (Jos. Apion. 1, 8.). Das kann aber nichts anderes ausdrücken, als daß über diese Bücher noch nicht ein göttlich-autoritatives Urtheil vorliege. Das letzte und definitive göttlich-autoritative Urtheil über den Canon des A. T. konnte offenbar erst Christus und seine Kirche fällen. Der griechische Canon enthielt sämmtliche s. g. deutero-canonischen Schriften (1 & 2 Macc., Tobias, Judith, Baruch et epist. Jerem. [Bar. 6] Sap., Eccli., Dan. 3, 24—90. 13. 14. Esther 10, 4—16, 24.). So zur Zeit Christi; es wurden also damals diese Bücher für göttliche gehalten. Das Schweigen des Sirach und Philo über diese Bücher beweist nichts. Zur Zeit Sirach's waren die meisten deutero-canon. Schriften noch nicht vorhanden; Philo aber erwähnt auch 8 Bücher des hebr. Canons nicht (Ruth, Cant., Thren., Eccle., Esther, Chron, Neh., Dan.). Noch viel weniger, als wegen ihres eigenen Tempels und Opferdienstes, wurden die ägyptischen Juden wegen der Annahme jener sieben Bücher, die sich in Inhalt und Form so ganz den proto-canonischen anschließen, als Häretiker be-

allen ihren Theilen inspirirt und wahrhaft Wort Gottes sind.

---

trachtet. Schon die griechische Uebersetzung der proto-canonischen Bücher war ein Werk besonderer göttlicher Vorsehung. Dazu kamen dann jene heiligen Bücher aus der letzten Entwickelungsperiode des alten Bundes. Es war dieser göttlichen Oekonomie ganz entsprechend, daß sich die Apostel des griechischen Canon und seiner deutero-canon. Schriften, wenigstens bei den Helleniſten, selbst in Jerusalem bedienten. *Act.* 6, 9 sq. Deßgleichen betrachteten die Apostel-Schüler und ältesten Väter die deutero-canon. Schriften als heilige und göttliche und citirten sie als solche in ganz gleicher Weise, wie die proto-canonischen. Dasselbe bezeugen die uralten bildlichen Darstellungen in den Katakomben und die ältesten Liturgien. Auch findet sich in den Controversen mit den alten Häretikern keine Spur davon, daß zwischen diesen und der Kirche eine Meinungsverschiedenheit bezüglich der deutero-canon. Bücher bestanden habe. Erst die Semipelagianer werden von Augustin unter Berufung auf die Tradition getadelt, weil sie ein Citat aus *Sap.* beanstandeten. De Praed. SS. 14. Wenn diese Bücher in den Verzeichnissen des Melito und Origenes fehlen, so deuten beide auch genügend an, daß sie nur den hebräischen Canon verzeichnen wollen, daß sie aber mit der ganzen Christenheit jene Bücher zum kirchlichen Canon rechnen und sie wie die proto-canon. für heilig und göttlich halten. Man hat auch das Schweigen der ältesten christlichen Apologeten als einen Grund gegen das göttliche Ansehen der deutero-canon. Bücher angeführt. Allein das könnte höchstens bei Justin eine Bedeutung haben, da die übrigen Apologeten gegen Heiden schrieben und überhaupt keine Veranlassung hatten, sich besonders mit dem A. T. zu beschäftigen; aber doch findet sich bei Athenagoras unter den wenigen Citaten aus dem A. T. ein solches aus Baruch. 3, 36. Was aber Justin betrifft, so war es ganz natürlich, daß er gegen die Juden, die er bekämpfte, nur von den Schriften des A. T. Gebrauch machte, die auch bei ihnen in ganz unbestrittenem Ansehen standen. Allein auch er unterscheidet den kirchlichen Canon von dem der Juden und macht es letzteren zum Vorwurfe, daß sie die Alexandrinische Uebersetzung verwerfen und mehrere heilige Schriften nicht als göttliche anerkennen. Erst im 4. Jahrhundert findet sich bei einigen Vätern (Athanasius, Cyrill v. J., Gregor Naz., Rufin, Hieronym.) eine Tendenz, die deutero-canon. Bücher vom Canon auszuschließen. Allein es war das lediglich eine gelehrte Ansicht derselben. In der Praxis machten sie keinen Unterschied, sondern citirten die deutero-canon. Bücher, gerade so wie die proto-canon., als heilige und göttliche, wie es auch die Väter vor ihnen gethan hatten, und wie es allezeit in der Kirche gehalten wurde. Gerade dadurch liefern sie den Beweis, wie fest und sicher die Ueberzeugung in der Kirche war, daß auch diese Bücher, gleich den anderen, zum Canon gehörten. Ausdrücklich bezeugen das andere Väter des 4. Jahrhunderts, namentlich Augustinus, der im Canon dieselben heiligen Schriften aufzählt, wie das Tridentinum (Doctr. christ. 2, 8.). Wie aber jene anderen Väter dazu kamen, die deutero-canon. Schriften aus dem Canon auszuscheiden, ist schwer zu entscheiden. Zur Erklärung kann dienen, daß eine definitive kirchliche Entscheidung über den Canon noch nicht vorlag, und in sofern die

Der Nachweis für die Inspiration des Alten Testamentes ist oben bereits genügend geführt. Beziehen sich ja die Aussprüche Christi und der Apostel über die Inspiration der heiligen Schriften fast ausschließlich zunächst auf das alte Testament, und hat die Kirche und haben ihre Väter von Anfang an das ganze alte Testament gerade so, wie das neue, als Wort Gottes anerkannt und gebraucht, und zwar ohne Unterschied zwischen den proto- und deutero-canonischen Schriften.

Falsch und häretisch ist daher jede Lehre, welche die göttliche Autorität des alten Testamentes auch für das Christenthum leugnet oder herabwürdigt, wie dies die Gnostiker und Manichäer, aber auch manche moderne Protestanten[1]) thaten; oder welche durch Verwerfung oder Herabsetzung der deutero-canonischen Bücher die Integrität der heiligen Schrift verletzt und den stetigen Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung

Frage noch eine offene war. Die damaligen Juden erkannten nur den hebräischen Canon an, und im Kampfe mit ihnen konnte man sich daher nur auf letzteren beziehen; es konnte sonach als das Nützlichste und Sicherste erscheinen, nur die proto-canon. Bücher zum Canon im strengsten Sinne zu zählen. In dieser Auffassung konnte man bestärkt werden durch die Verzeichnisse des Melito und Origenes. Vielleicht trug auch der Umstand dazu bei, daß die Kirche sich der deutero-canon. Bücher im Katechumenen-Unterricht bediente, während auf Grund der Arkan-Disciplin den Katechumenen die übrigen heiligen Schriften nicht mitgetheilt wurden. In Wahrheit stellt gerade diese Sitte die Bedeutung der deutero-canon. Schriften in ein helles Licht; sie sollten im Heilsplane Gottes wirklich zu einer Vorbereitung der Heiden auf das Christenthum dienen. Da aber jene Väter zugleich wußten, daß in der Kirche die deutero-canon. Bücher gerade so, wie die proto-canon., geschätzt und gebraucht wurden, so hielten sie an dieser Uebung der Kirche fest, geriethen jedoch in ein gewisses Schwanken, indem sie nach vermittelnden Ausdrücken suchten, und so diese Schriften als *libri ecclesiastici* bezeichneten. Werden sie hier und da Apokryphen genannt, so werden sie doch von den eigentlichen Apokryphen streng unterschieden. Gerade durch diese im 4. Jahrhundert hervortretenden Schwankungen wurden kirchliche Entscheidungen nothwendig, wie solche auch auf den Synoden v. Hippo (393) und Karthago (397 u. 419) erfolgten, wo aus dem Bewußtsein und der steten Ueberlieferung der Kirche dieselben Bücher aufgezählt wurden, die in der alten alexandrinischen Uebersetzung sich fanden, von den Aposteln und ihren Schülern und Nachfolgern stets anerkannt waren und im kirchlichen Canon sich befinden. Vgl. Welte im K.-Lex. B. 6, S. 16 ff. Tüb. Quart.-Schr. 1855, S. 58 ff. 1839, S. 224 ff. Herbst-Welte, Einleit. I, S. 17 ff., 23 ff. Scholz, Einleit. I, S. 211 ff. Haneberg, Gesch. d. Offenb., 3. Aufl. S. 742 ff. *Vincenzi*, Sess. IV. Concil. Trid. vindicata. *Rom.* 1842.

1) Z. B. Schleiermacher. Vgl. Kuhn, Dogmat., B. 1, §. 9. vers. fin. Bezüglich der ungenügenden und mißverständlichen Darstellung Hirscher's (Erörterungen, S. 163) s. Klee a. a. O. S. 48.

leugnet und unterbricht, wie dieses durch die Reformatoren[1]) und überhaupt den Protestantismus geschah.

Die Inspiration und Autorität des alten Testamentes auch im Christenthum beruht nämlich auf der Fundamentalwahrheit von der Einheit der göttlichen Offenbarung und des ganzen göttlichen Heilswerkes, das von Anbeginn der Welt an und im alten Bunde grundgelegt, in Christus und seinen Aposteln vollendet wurde[2]). Es ist daher das alte Testament das Fundament oder vielmehr die lebendige Wurzel oder der lebendige Keim des neuen Testamentes[3]). Daher ist das neue Testament im alten eingeschlossen und das alte im neuen aufgeschlossen, erfüllt, entfaltet, vollendet[4]). Das alte Testament ist ein großes göttliches Zeugniß für Christus und sein Reich; ja Alles in ihm ist Prophetie auf Christus und die Kirche, sei es in ausdrücklichen Worten, sei es in Typen, d. h. vorbildlichen Personen, Thatsachen und heiligen Gebräuchen[5]). Allerdings ist, wie das Kind mit den für sein Kindheitsalter geltenden Verhältnissen und Gesetzen im Manne aufgegangen ist, so die unvollkommene Form des alten Testamentes, mit seinen Gesetzen und Gebräuchen, mit seiner zeitlichen und nationalen Beschränkung, im neuen Testamente aufgehoben. Daher haben die nur für die Zeit der Vorbereitung gegebenen legalen und ceremonialen Vorschriften des alten Bundes im Christenthum ihre praktische Geltung verloren[6]): allein die Substanz des

---

1) Sie strichen die deutero-can. Schr. aus dem Canon; jedoch haben sie dieselben, und hat namentlich Luther's Bibelübersetzung sie als „nützliche" beibehalten. Andere, wie die Schottischen Presbyterianer, haben sie gänzlich verworfen. Bei den modernen Protestanten finden sich darüber verschiedene Meinungen.

2) Darüber eingehend in der spec. Dogmatik.

3) Tempore (veteris Testamenti) novum testamentum occultatum ibi erat, tanquam fructus in radice. Aug. In Ps. 72, nr. 1.

4) In veteri testamento novum latet, in novo vetus patet. *Aug.* Quaest. in Exod. 73 und zahlreiche Parallelstellen.

5) S. in der Christologie die Messian. Prophetie. Namentlich der Hebräerbrief führt die Wahrheit aus, daß das ganze alte Testament ein Vorbild Christi und seines Reiches ist: umbra futurorum bonorum. *Hebr.* 10, 1. Illa altera praeconia sunt novorum. *Aug.* Civ. Dei l. 20, 54. Gerade darin besteht der Hauptwerth des alten Testamentes. Nihil enim prodest Testamentum vetus de monte Sina in servitutem generans (*Gal.* 4, 24), nisi quia testimonium perhibet de Testamento novo. *Aug.* Civ. Dei lib. 17, c. 7, nr. 4 c. med. Ueber die Typen vgl. unten S. 765, Note 3.

6) Quanto tempore haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit

alten Testamentes, die in ihm, wenn auch noch nicht vollkommen explicit verkündigten Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre bleiben ewig wahr[1]) und haben nur im neuen Testamente ihre Entfaltung, Ergänzung und Vervollkommnung empfangen[2]). Aber auch selbst die nur für das Volk Israel und die alte Zeit geltenden und daher in ihrer praktischen Geltung aufgehobenen legalen und ceremonialen Bestimmungen des alten Bundes und die darauf sich beziehenden Bestandtheile des alten Testamentes haben deßhalb nicht aufgehört göttlicher Einsetzung und daher von göttlicher Wahrheit und Bedeutung, beziehungsweise inspirirt zu sein und auch für uns volle theoretische Beweiskraft zu besitzen, in so fern nämlich, als diese göttlichen Anordnungen des alten Bundes, gerade wie die Personen und Ereignisse der heiligen Geschichte Vorbilder und Keime des neuen Bundes sind. In so fern werden auch sie, wie von Christus und den Aposteln selbst, so von der Kirche und ihren Vätern sowohl zum Beweise, als zur Beleuchtung und Erläuterung christlicher Wahrheiten und Institutionen angewendet[3]), nach dem Grundsatze, daß, was

---

dominus omnium: sed sub tutoribus et actoribus est, usque ad praefinitum tempus a patre: ita et nos cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes. At ubi venit plenitudo temporis etc. *Gal.* 4, 1 sq. Cf. *1 Cor.* 13, 11. Eingehend hierüber in d. spec. Dogm. in der Lehre von dem Gesetz und s. Verhältniß z. Evang.

1) Amen dico vobis, donec transeat coelum et terra, jota unum aut unus apex non praeteribit a lege. *Matth.* 5, 18.

2) Non veni solvere (legem), sed adimplere. Daher: Dictum est antiquis . . . ego autem dico vobis... quia nisi abundaverit justitia vestra etc. *Matth.* 5, 17 sq.

3) Daß sowohl die Institutionen als die Personen und Ereignisse des alten Testamentes Vorbilder (τύποι, figurae) des Zukünftigen, und in so fern Prophetieen durch Zeichen und bedeutungsvolle Personen und Thatsachen sind, kann nach Schrift und Tradition nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Adam war Typus Christi — *Rom.* 15, 14. Deßgleichen Melchisedech. *Hebr.* 7, 1. Die eherne Schlange Typus des Gekreuzigten. *Joann.* 3, 14. Deßgleichen der wasserspendende Fels. *1 Cor.* 10, 5. — wie überhaupt Alles, was sich in der Wüste mit den Israeliten zutrug, Bilder und Lehren für die Christen sind. Haec autem omnia in figura contingebant illis. *1 Cor.* 10, 1—12. So ist auch das Manna Vorbild der heiligen Eucharistie. *Joann.* 6, 30 sq. Vgl. auch über die verschiedenen Bedeutungen des Manna *Sap.* 16, 21. Die Sündfluth und der Durchgang durch's rothe Meer unter dem Schatten der Wolkensäule Vorbild der Taufe und ihrer Wirkungen. *1 Petr.* 3, 20. *1 Cor.* 10, 2; die beiden Frauen und Söhne Abrahams Typus der beiden Testamente. Gal. 4, 22.

immer der Keim und das Vorbild Vollkommenes enthält, in eminenter Weise dem Stande der Vollendung eigen ist. Es ist daher, wie wir in der speciellen Dogmatik in vielen concreten Beispielen sehen werden, eine stets in der Kirche anerkannte Regel, daß

Der alte Tempel mit seinen Opfern und Ceremonien Vorbild der Kirche und ihrer höheren Güter. *Hebr.* 8—11. *Col.* 2, 17.; das irdische Jerusalem Vorbild des himmlischen. *Gal.* 4, 25. So ist auch die Rückkehr Israels aus Aegypten *Os.* 11, 1 ein prophetisches Vorbild der Rückkehr Jesu aus Aegypten. *Matth.* 2, 15.; das Osterlamm Vorbild des Heilandes. *Num.* 9, 12. *Joann.* 19, 36. u. s. w. Nach dieser Typologie der heiligen Schrift haben die Kirche in ihrer Liturgie — man denke auch an die Beziehungen der Stellen von der Weisheit auf Maria — und die Väter das alte Testament und seine Institutionen, Personen und Ereignisse typisch gedeutet. Oftmals wiederholen die Väter die vom Weltapostel ausgesprochene Wahrheit, daß überhaupt das ganze alte Testament eine Prophetie nicht nur in Worten, sondern auch durch die Dinge, Personen und Thaten, ein Typus des neuen sei, und macht Irenäus dieses mit vollem Recht als einen Beweis, daß beide Testamente das Werk des Einen wahren und höchsten Gottes seien, den Gnostikern gegenüber geltend: Per typos et parabolas Christus designabatur. Oportebat enim quaedam quidem praenuntiari paternaliter a patribus, quaedam vero praefigurari legaliter a prophetis, quaedam vero deformari secundum formationem Christi ab his, qui adoptionem perceperunt: *omnia vero in uno Deo ostenduntur.* Adv. haer. 4, 25, nr. 3. Cf. *August.* de vera relig. 50, de Trin. 15, 9. Hierin stimmen alle Väter überein. Selbstverständlich haben ihre typischen Deutungen im Einzelnen nicht die absolute Gewißheit der heiligen Schrift, sondern nur einen relativen Werth. Daß hierin Manche, wie namentlich die Alexandriner, insbesondere Origenes, mit ihrer typisch-allegorischen Deutung viel zu weit gingen, ist bekannt. Allein die Sache selbst ist über jeden Zweifel erhaben; darin stimmen auch alle großen Theologen überein und entspricht es, wie der heil. Thomas hervorhebt, der Natur Gottes als des Urhebers der heiligen Schrift, daß er nicht nur mit Worten, sondern auch durch Thaten weissagt und lehrt. Hierauf beruht der geistige Sinn, den die heilige Schrift außer dem historischen oder Literal-Sinn hat. Auctor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accomodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia (sc. theologia), quod ipsae res significatae per voces, etiam significent aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur et eum supponit. *S. Th.* 1, q. 1, a. 10. Wir werden unten sehen, daß in der strikten dogmatischen Beweisführung vor Allem der Literalsinn entscheidet und nur absolut gewisse Typen verwendet werden können. Ueber die Typen überhaupt und die verschiedenen Ansichten und Irrthümer betreffs derselben vgl. *Denzinger*, Rel. Erk., Band 2, p. 254 ff.

an dem Christenthum und der Kirche die Unvollkommenheiten des alten Bundes zu negiren, die Vollkommenheiten desselben aber in eminenter Weise zu bejahen sind, und daß wir daher auch aus den in ihrer alten Form aufgehobenen Bestimmungen des alten Bundes vermöge des Schlusses vom Unvollkommenen auf das Vollkommene (argumentum a minori ad majus) Beweise für die christliche Wahrheit führen können [1]).

Aus dem Gesagten ergeben sich von selbst für die dogmatische Beweisführung folgende einfache Grundsätze.

1. Als Wort Gottes haben beide Testamente ganz und in allen ihren Theilen gleiche, weil göttliche Autorität [2]).

2. Jene Grundlehren und gleichsam Anfangsgründe der Glaubens- und Sittenlehre, welche, der Oekonomie und Pädagogik der göttlichen Offenbarung entsprechend, vorzugsweise [3]) im alten Testamente dargestellt, im neuen Testamente aber vorausgesetzt und vielfach nur angedeutet werden, sind eben deßhalb auch vorzugsweise aus dem alten Testamente zu begründen und zu erklären.

3. Umgekehrt sind jene Geheimnisse der übernatürlichen Ordnung [4]), welche erst das neue Testament vollkommen und explicite ausspricht und beleuchtet, selbstverständlich vorzüglich aus dem neuen Testamente zu beweisen und zu erklären; zugleich aber sind deren Spuren, Andeutungen und Vorbereitungen in dem alten Testamente nachzuweisen.

4. Da in dem alten Testamente bis auf Christus ein Fortschritt der göttlichen Offenbarung, weil eine fortschreitende Vorbereitung auf Christus und sein Reich stattgefunden hat, so leuchtet ein, daß die betreffenden christlichen Wahrheiten in den späteren Büchern des alten Testamentes vielfach klarer und vollständiger hervortreten, als in den früheren.

---

1) So argumentirt schon der heil. Paulus selbst. Si ministratio mortis literis deformata in lapidibus fuit in gloria, . . . quomodo non magis ministratio spiritus erit in gloria. *2 Cor.* 3, 7 sq. So sind z. B. das Opfer und das Priesterthum des A. B. ein Argument für das Opfer und Priesterthum des neuen Bundes, die Einheit und das höchste Richteramt des Hohenpriesterthums im A. B. ein Argument für den Primat und die höchste Lehrgewalt des Papstes u. s. w.

2) Beide Testamente werden also einander gleichgestellt, in so fern beide Wort Gottes sind, selbstverständlich nicht in anderer Beziehung, vielmehr müssen wir eben so entschieden, wie den göttlichen Charakter des A. T., auch die Erhabenheit des N. T. über das A. T. festhalten.

3) Man denke z. B. an die Eigenschaften Gottes.

4) **Z. B. die Trinität, die Incarnation.**

Hieraus ergibt sich namentlich auch die hohe Wichtigkeit der deutero-canonischen Schriften, welche s. z. s. das Mittelglied zwischen den proto-canonischen Büchern und dem Evangelium sind und zu der letzten Vorbereitung auf Christus gehören[1]).

5. Da Gott der Urheber beider Testamente und aller ihrer Theile ist, und folglich beide Testamente und alle ihre Theile nur Wahrheit enthalten, Gott und die Wahrheit aber in nichts sich selbst widersprechen kann, so kann nie und nirgends ein Widerspruch, wie zwischen dem alten und neuen Testamente überhaupt, so zwischen einzelnen Stellen der heiligen Schriften bestehen und ist es Aufgabe der Theologie, diesen vollkommenen Einklang überall nachzuweisen[2]).

Nothwendig falsch ist daher jede Auslegung, welche einen Widerspruch behauptet; häretisch sind alle Lehren, welche das alte und neue Testament, nicht etwa als Vorbereitung und Erfüllung, sondern als conträre Gegensätze einander gegenüberstellen; wie dieses die Gnostiker und Manichäer, welche das alte Testament als Werk eines niederen oder selbst des bösen Geistes bezeichneten, aber auch die Reformatoren thaten, wenn sie in einem falschen Sinne Gesetz und Evangelium einander entgegensetzten, als ob jenes nicht auch Gnadenverheißung und dieses nicht auch Gesetz, und als ob beide nicht in Gott und Christus eins wären[3]).

---

1) Hierher gehört in dogmatischer Beziehung namentlich die Logoslehre der Sapientalbücher. Aber auch praktisch-historisch haben diese Bücher in der göttlichen Oekonomie eine wesentliche Bedeutung. So wie die hellenistische Diaspora der nacherilischen Juden eine der wichtigsten Veranstaltungen Gottes zur Vorbereitung der Heidenwelt auf die Annahme des Christenthums war, so sind es auch die zum großen Theil diesem Boden entwachsenen deutero-canonischen Schriften.

2) Nonne tanquam duo Seraphim clamant ad invicem concinentia laudes Altissimo: *Sanctus, Sanctus etc.* (Is. 6, 3); ita duo Testamenta fideliter concordantia sacratam concinunt veritatem. *August.* epist. 55 (al. 119. Ad inquis. Januar. 2.), c. 16.

3) Allerdings herrscht im alten Testament die Furcht des Gesetzes, im neuen die Gnade und Liebe vor. Quamquam enim utrumque in utroque sit, praevalet in Vetere timor, amor in Novo: quae ibi servitus, hic libertas ab Apostolis praedicatur. De quorum testamentorum admirabili ordine divinoque concentu, longissimum est dicere. *August.* de morib. Eccl. lib. 1, c. 28, nr. 56. Qui autem recte colit Deum, et profecto utriusque Testamenti invenit unum Deum, et ejusdem unius Dei in utroque diligit bonitatem, in utroque metuit severitatem: in illo intelligens promissum Christum, in isto accipiens redditum Christum. *Aug.* c. advers. leg. & proph. lib. 1, c. 17, nr. 34, in fin. Das Nähere in der Rechtfertigungslehre.

6. Da nicht das Vollkommene aus dem Unvollkommenen, sondern umgekehrt das Unvollkommene aus dem Vollkommenen und das minder Deutliche aus dem Deutlichen zu erklären, so ist das alte Testament erst im Lichte des neuen vollkommen zu verstehen. Mit vollem Rechte haben daher, wie Christus und die Apostel selbst, so die Kirche und ihre Väter und Theologen zu allen Zeiten die im alten Testamente enthaltenen Prophetieen und Typen der zukünftigen Vollendung und die Andeutungen der christlichen Geheimnisse aus und nach dem neuen Testamente erklärt. Dieses Verfahren ist so gewiß berechtigt, als der heilige Geist der Urheber beider Testamente, und deßhalb gerade der erst im neuen Testamente aufgeschlossene, volle und tiefere Sinn jener Prophetieen, Typen und Andeutungen, auch wenn derselbe den heiligen Schriftstellern selbst nicht vollkommen zum Bewußtsein gekommen war [1]), der vom heiligen Geist intendirte Sinn ist. Denn obwohl das alte Testament zunächst für Israel und die vorchristliche Zeit bestimmt war, so ist es doch seiner letzten und höchsten Bestimmung nach, wie das Wort Gottes [2]) ausdrücklich lehrt und die kirchliche Ueberlieferung [3]) stets

1) Vgl. oben S. 396, Note 1.

2) De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae, qui de futura in vobis gratia prophetaverunt . . . . quibus revelatum est, quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea, quae nunc nuntiata sunt vobis per eos, qui evangelizaverunt vobis, Spiritu sancto misso de coelo. *1 Petr.* 1, 10. 12. Vgl. Hundhausen, das erste Pontific.-Schreiben d. Apostelfürsten Petrus, S. 164 ff. Erst Christus hat uns durch seine Lehre, sein Werk und seinen heiligen Geist das Verständniß der Propheten und des ganzen alten Testamentes vollkommen aufgeschlossen. Et incipiens a Moyse et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis, quae de ipso erant. . . . Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum . . . aperiret nobis scripturas? *Luc.* 24, 27. 32. Nur das Lamm öffnet das siebenfach versiegelte Buch. Apoc. 5, 1—8. Auch im Verhältniß der Kinder des neuen Bundes zu den Dienern des A. B. gilt das Wort: Vobis datum est nosse mysterium regni Dei; illis autem, qui foris sunt, in parabolis omnia fiunt. *Marc.* 4, 11.

3) Allen Vätern ist das von der Kirche erklärte Evangelium das Licht des Alten Testamentes, und der heil. Augustin spricht nur die Lehre der gesammten Ueberlieferung aus, wenn er sein Buch gegen den Manichäer Faustus mit den Worten beschließt: Si auctoritatem scripturarum omnibus praeferendam sequi vultis, eam sequamini, quae ab ipsius Christi temporibus per dispensationes Apostolorum, et certas ab eorum sedibus successiones episcoporum, usque ad haec tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata pervenit. *Ibi enim videbitis etiam Veteris Testamenti et obscura revelari, et praedicta compleri. C. Faust.* 33, 9.

festgehalten hat, für die Christen, für die Kirche geschrieben; erst in ihr sollte das alte Testament sein volles Verständniß finden und von ihr zur Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit und zur Belehrung des christlichen Volkes gebraucht werden.

III. Die Wahrheit, daß die heilige Schrift ganz und in allen ihren Theilen Wort Gottes ist, erscheint auch von höchster und entscheidender Wichtigkeit für die Auslegung derselben. Vor Allem folgt daraus, daß die heilige Schrift, wie sie durch den heiligen Geist eingegeben ist, auch nur vom heiligen Geiste durch das Organ der Kirche unfehlbar ausgelegt werden kann. Davon wird später die Rede sein. Aber auch bei der wissenschaftlichen Auslegung der heiligen Schrift dürfen wir, um nicht, wie von dem Glauben und der Frömmigkeit, so auch von den ächten Principien der theologischen Wissenschaft abzuweichen, niemals vergessen, daß Gott selbst durch das Organ der heiligen Schriftsteller in menschlicher Form zu uns spricht[1]). Wir müssen daher, vom Glauben geleitet und von der Gnade erleuchtet, darnach trachten, in den Worten der heiligen Schrift den Sinn vollkommen zu erkennen, den Gott in diese Worte gelegt hat.

Es kann daher nur zu den traurigsten Irrthümern führen, wenn man die heilige Schrift nicht wie Ein[2]) göttliches Buch, sondern wie menschliche Schriften der jüdischen und helleniſtischen Literatur betrachtet, und demgemäß Moses und die Propheten, die Evangelisten und Apostel, unter systematischem Absehen von ihrer göttlichen Erleuchtung, lediglich aus dem menschlichen Sprachgebrauch, aus der Geschichte und Alterthumskunde, aus Ethnographie und Psychologie zu erklären sucht.

Zur äußersten Unwahrheit und Blasphemie führt eine solche Exegese, wenn sie auf das fleischgewordene Wort selbst angewendet wird. Allerdings war Christus auch wahrer Mensch und gehörte als solcher einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Volke an, und ist es in so fern bei der Auslegung seiner Reden

---

1) O homo, läßt Augustin Gott zu uns sprechen, . . . quod scriptura mea dicit, ego dico. *Confess.* 13, 29.

2) Denn obwohl die h. Schriften zahlreich und aus verschiedenen Zeiten sind, so bilden doch alle zusammen Ein Buch, weil Ein heiliger Geist aus allen redet; quia ita sibi omnia in canonica auctoritate concordant, ut tanquam uno ore dicta, justissima et prudentissima pietate credantur, et serenissimo intellectu inveniantur, et solertissima diligentia demonstrentur. *August.* c. Faust. 11, 6, cf. Civ. Dei, 18, 41.

und Handlungen nicht blos gestattet, sondern geboten, auch seine menschliche Natur und deren Empfindungen, den Einfluß der jeweiligen Umstände auf letztere, so wie die Ideen, die Sitten, den Sprachgebrauch der Zeit, in welcher und für welche Christus zunächst sprach und wirkte, zu erforschen und zu berücksichtigen. Allein wenn man dabei vergißt, daß dieser Jesus von Nazareth zugleich wahrer Gott ist, daß seine göttliche Person seine menschliche Natur in all' ihren Reden und Handlungen, wie auch in ihren Gefühlen und Absichten, vollkommen und allseitig beherrscht, daß seine heilige Menschheit ihrerseits ganz und gar aufgenommen ist in seine göttliche Persönlichkeit[1]), und daß somit alle Worte und Werke Christi im eminentesten Sinne göttliche Worte und Thaten, voll göttlichen Geistes und Lebens[2]) und von unendlicher Wahrheit und Tiefe sind, so kann das nur zu einer durch und durch falschen Auslegung derselben führen. Nicht das ist also die Aufgabe der ächten Exegese, die göttlichen Worte Christi möglichst zu vermenschlichen, ihren Sinn zu erniedrigen, ihre Fülle zu entleeren, ihren Horizont zu verengern, sondern vielmehr umgekehrt die ganze Höhe und Tiefe, Länge und Weite[3]) dieser Worte

1) Vgl. die Incarnationslehre.

2) *Joann.* 6, 64. Zu dieser Stelle sagt der heil. Thomas in der Cat. aur. nach Chrysostomus (hom. 47 in Joann.) quod autem (Jesus) dicit, tale est: spiritualiter oportet ea, quae de me sunt, audire; qui autem carnaliter audit, nihil proficit. Est autem carnaliter intelligere, simpliciter ea quae proposita sunt videre, et nihil plus imaginari. Oportet autem non ita judicare, sed omnia mysteria interioribus oculis inspicere; quod semper est spiritualiter audire. . . . Diejenigen aber, welchen der übernatürliche Glaube fehlt, verstehen die heilige Schrift fleischlich, aber nicht geistig. Davon sagt Augustin zu den Worten: „Sed sunt quidam ex vobis qui non credunt." *Joann.* 6, 65.: non dixit: „Sunt quidam in vobis qui non intelligunt," sed causam dicit quare non intelligant. Propheta enim dixit: „Nisi credideritis non intelligetis;" nam qui resistit, quomodo vivificatur? Adversarius enim radio lucis non penetrandus est, non avertit faciem, sed claudit mentem: credant et aperiant, et illuminabuntur.

3) Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, . . . ut det vobis secundum divitias gloriae suae, virtute corroborari per Spiritum ejus in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. *Eph.* 3, 14 sq. An diese Worte schließt der heil. Bonaventura die herrliche Auseinandersetzung über das rechte theologische Verständniß der heiligen Schrift und überhaupt, wie er es dort nimmt, der geoffenbarten Wahrheit an, welche das Prooemium zu seinem Breviloquium

der ewigen Weisheit, des welterschaffenden und welterlösenden Wortes zu erfassen, das, wie es selbst in Knechtsgestalt die Fülle der Gottheit in sich barg und offenbarte, so in der schlichten Einfalt menschlicher Sprache und menschlicher Handlungen und in kindlich verständlichen Parabeln und Gleichnissen, aber auch offen und ohne Bild, die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit und Wissenschaft aussprach[1]) und, wie es am Anfang die ganze natürliche Welt in's Dasein gerufen, so der ganzen übernatürlichen Welt des Christenthums bis zu ihrer Vollendung in der Ewigkeit durch kurze und einfache Worte, aber Worte voll unendlichen Inhaltes und schöpferischer Kraft, das Dasein gab und sie fort und fort erhält[2]), auch in diesem Sinne Alles tragend durch das Wort seiner Kraft[3]).

Aber derselbe, der in der letzten Zeit selbst in menschlicher Sprache zu uns geredet, hat auch bereits zuvor durch Moses und die Propheten zu den Vätern, und durch sie auch zu uns und für alle Zeiten gesprochen[4]). Daher ist auch das Wort der Propheten und Hagiographen nicht lediglich als

---

bildet. Das Princip aller wahren theologischen Erkenntniß überhaupt, und des Verständnisses der heiligen Schrift insbesondere, ist die aus dem übernatürlichen Glauben entspringende Erkenntniß Jesu Christi. Haec est notitia Jesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius scripturae sacrae. Unde et impossibile est, quod aliquis in ipsam ingrediatur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam ipsius totius scripturae lucernam, januam et etiam fundamentum. Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et janua introducens; secundum cujus etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, ne quis sapiat plus quam oportet sapere, sed sapiat ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Mediante igitur hac fide datur nobis notitia sacrae scripturae, secundum influentiam beatissimae Trinitatis, juxta quod expresse insinuat Apostolus in prima parte auctoritatis prius inductae. *Bonav.* l. c.

1) Diese wunderbare Verbindung göttlicher Erhabenheit und Tiefe mit demüthigster Einfalt (admirandae altitudinis saluberrima humilitas *Aug.* de catech. rud. 1, 8), welche in den Worten Christi in eminentester Weise sich findet, ist der ganzen heiligen Schrift eigen. Cf. *Aug. Confess.* 3, 5 . . . institui animum intendere in scripturas sanctas, ut viderem quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis. Cf. l. c. 6, 5. 11, 2. Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis: sed mira profunditas, Deus meus, mira profunditas! Horror est intendere in eam; horror honoris, et tremor amoris. L. c. 12, 14.

2) Vgl. oben S. 470. — 3) Hebr. 1, 3. — 4) Hebr. 1, 1 sq.

Wort dieser Männer zu erklären, sondern principaliter als Wort Gottes, das höher und tiefer und weitertragend ist, als der Gesichtskreis dieser Werkzeuge Gottes selbst und der ganzen vorchristlichen Zeit gewesen. Wenn daher die heiligen Väter, die Kirche und ihre großen Theologen das ganze alte Testament von Christus und seiner Kirche erklärt haben[1]), so legten sie die heilige Schrift nicht willkürlich aus und trugen nicht etwas in sie hinein, was Gott nicht in sie hineingelegt; sondern vom Glauben erleuchtet und von demselben Geiste, der die heilige Schrift eingegeben, geleitet, sind sie in deren Kern und Wesen eingedrungen, während die rationalistische Exegese die Schale für den Kern nimmt und in ihrem fleischlichen und ungläubigen Sinne nicht versteht, was des Geistes ist[2]).

Wenn aber nach dem Bisherigen die theologische Auslegung der heiligen Schrift sich bestreben soll, in die Tiefe des göttlichen Wortes einzudringen und, so viel möglich, die ganze Fülle seines Inhaltes und alle Beziehungen desselben an's Licht zu stellen, so muß auf der anderen Seite die theologische Beweisführung beim Gebrauche der heiligen Schrift mit aller Vorsicht und Nüchternheit verfahren und vor Willkürlichkeiten sich hüten. Einen vollen dogmatischen Beweis liefert daher zunächst nur der klare und unzweifelhafte Literalsinn[3]). Er vor Allem ist entscheidend, wie er auch in der Regel der dogmatisch tiefste und reichste ist[4]). Logische Folgerungen aus demselben haben den Werth und die Gewißheit theologischer Conclusionen überhaupt, wie wir dieses später näher sehen werden. Der geistige oder typische Sinn hat, da die Typen möglicher Weise verschiedene Bedeutung haben können, nur in

---

1) Prope omnis pagina (S. Scripturae) nihil aliud sonat, quam Christum et Ecclesiam toto orbe diffusam. *August.* De script. serm. 46, nr. 33. Cf. *C. Faust.* 22, 92 & *Thomassin.* Dogm. theol. proleg. c. 11. — 2) *1 Cor.* 2, 14.

3) Auf ihn muß sich jede richtige Folgerung gründen, in ihm muß jeder ächte mystische und typische Sinn sein Fundament haben. Ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quae secundum allegoriam dicuntur. . . . Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. *S. Th.* 1, q. 1, a. 10, ad 1.

4) Sowohl der offene, als der unter pseudomystischer Form versteckte Rationalismus ist stets darauf ausgegangen, bald durch naturalisirende, bald durch allegorisirende Deutung den ächten und vollen Literalsinn des heiligen Textes abzuschwächen oder umzudeuten.

so fern dogmatische Beweiskraft, als der fragliche typische Sinn durch den Literalsinn anderer klarer Aussprüche der heiligen Schrift sicher gestellt ist[1]). Von der Tradition erklärte Typen der heiligen Schrift sind nicht so fast als solche volle Beweise, wohl aber bezeugen solche traditionelle Erklärungen von Typen die Ueberlieferung der Kirche bezüglich der Wahrheiten, auf welche diese Typen angewendet werden. Sind biblische Typen[2]), wie überhaupt minder klare Stellen für sich allein nicht im Stande, einen vollen dogmatischen Beweis zu liefern, so sind sie dagegen wohl geeignet, anderweitige Beweise zu unterstützen und die betreffenden Wahrheiten zu beleuchten.

Da die heilige Schrift Wort Gottes ist, so ist an und für sich jeder einzelne vollkommen klare Ausspruch derselben ein voller Beweis und bedarf es in so fern nicht, etwa wie bei dem Consens der Väter, zu einem dogmatischen Beweise einer Reihe übereinstimmender Schriftzeugnisse. Wohl aber ist es nothwendig, um bezüglich einer Lehre den wahren Sinn der heiligen Schrift festzustellen, alle betreffenden Aussprüche der heiligen Schrift und deren Zusammenhang zu berücksichtigen. Denn nur

---

1) *S. Th.* q. 1, a. 10, ad 1, i. f. S. oben S. 765, Note 3.

2) Mit den eigentlichen Typen sind selbstverständlich die Gleichnisse und die bildlichen Bezeichnungen der heiligen Schrift nicht zu verwechseln. Der Sinn solcher Gleichnißreden und bildlicher Bezeichnungen ist eigentlicher Literalsinn. Bei jeder Rede, ganz besonders aber im Worte Gottes sind die Worte im eigentlichen Sinne zu nehmen, wenn nicht der uneigentliche oder bildliche Sinn durch die heilige Schrift selbst klargestellt, oder durch den Glauben, das göttliche Gesetz und die Natur der Sache geboten ist. Der Literalsinn ist der Natur der Sache und der sententia communis nach *primario* nur Einer. Damit steht nicht im Widerspruch, wenn der heil. Thomas sagt: Quia auctor sacrae scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus. *S. Th.* 1, q. 1, a. 10 cf. *Aug.* Civ. Dei l. 12, c. 18—20. Denn immer ist Ein Sinn der primäre, der andere ist darin enthalten und daraus abgeleitet. Vgl. Bibl. Hermeneutik (nach Patritius de interpret. script.) von Wilke. Würzb. 1854, Kap. 2, S. 34 ff. So deutet z. B. der heil. Paulus das „hodie genui te“ *Ps.* 2 — von der ewigen Generation *Hebr.* 1, 5 — das ist der primäre Sinn und von der Auferstehung Christi *Act.* 13, 33. Davon verschieden ist der Fall, wo durch Einen Satz der Schrift mehrere Wahrheiten bewiesen werden, weil sie darin förmlich enthalten sind, so wenn Augustin aus Gen. 1 beweist, daß die Welt angefangen, *Civ. Dei* 12, 20 & 28, und daß die Engel nicht vor der körperlichen Welt geschaffen wurden. l. c. 11, 14.

durch diese allseitige Berücksichtigung der gesammten Schriftlehre kann der richtige Sinn der heiligen Schrift erkannt werden, während einseitige Benutzung und Urgirung vereinzelter Schriftstellen, unter Vernachlässigung und Verkennung der sie ergänzenden anderen Stellen, zu Irrthümern führt und stets das Hauptmittel war, wodurch die Häretiker die heilige Schrift zum scheinbaren Beweise ihrer falschen Lehren mißbrauchten.

Aber auch abgesehen davon ist es Aufgabe der theologischen Wissenschaft, welche wenigstens annäherungsweise die ganze Fülle der der Wahrheit zu Gebote stehenden Beweise zur Darstellung bringen soll, ihre Schriftbeweise nicht durch einzelne Stellen, sondern möglichst durch vollkommene Darlegung der gesammten betreffenden Schriftlehre zu führen.

§. 70.

Nothwendigkeit der Ueberlieferung und des Lehramtes der Kirche zur Bezeugung der heiligen Schrift[1]).

I. Sowohl die Aechtheit und Unversehrtheit, als insbesondere die Inspiration der heiligen Schrift hat für uns nur durch die Ueberlieferung und unfehlbaren Lehre der Kirche Glaubensgewißheit, und ist es nach der bestehenden göttlichen Ordnung unmöglich, diese Glaubensgewißheit anders, als durch die unfehlbare Autorität der Kirche zu erlangen.

Wir sagen, daß wir bezüglich der Aechtheit, Integrität und Inspiration, also bezüglich des Canons der heiligen Schriften nur durch das unfehlbare Zeugniß und Urtheil der Kirche Glaubensgewißheit haben.

Denn irgend welche natürliche Gewißheit, wenigstens bezüglich der Aechtheit und Integrität, und auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit bezüglich der Inspiration der heiligen Schriften ist allerdings auch ohne die übernatürliche und unfehlbare kirchliche Autorität als solche möglich.

Denn es läßt sich, wie bezüglich anderer Schriften des Alterthums, und vollkommener als bezüglich der meisten derselben, durch eine richtige historische Kritik bezüglich der heiligen Schriften der Beweis führen, daß die Bücher wirklich von den Verfassern herrühren, denen sie zugeschrieben werden, und daß sie auch in allem Wesentlichen unverfälscht und unversehrt bis auf unsere Zeiten gekommen

1) *Perrone*, Prael. tom. 9. De loc. theol. part. 2, c. 1, prop. 1. *Franzelin* l. c. thes. XI.

sind. Die biblische Einleitungswissenschaft liefert diesen Beweis. Allein dieser Beweis stützt sich ganz vorzüglich auf die Ueberlieferung der katholischen Kirche, diese zunächst nur als eine historische Thatsache aufgefaßt, nicht aber auf die heilige Schrift selbst. Denn obwohl die heilige Schrift auch kräftige innere Merkmale der Aechtheit an sich trägt, so sind doch lediglich innere Merkmale keineswegs zureichend, um über die heilige Schrift oder irgend ein anderes Buch auch nur eine menschliche, kritisch-historische Gewißheit zu begründen.

Ueberhaupt kann keine Schrift ihre eigene Aechtheit und Unverfälschtheit selbst beweisen; dazu ist immer das Zeugniß irgend einer lebendigen Ueberlieferung unmittelbar oder wenigstens mittelbar[1]) nothwendig. Die Aechtheit und Integrität einer Schrift hat genau dieselbe Art und denselben Grad von Gewißheit, als der sie bezeugenden Ueberlieferung eigen ist. Sind es Privatpersonen, welche die Aechtheit und Integrität einer Schrift bezeugen, so hat dieselbe nur eine private Glaubwürdigkeit, ist es eine öffentliche Autorität, so hat auch die Schrift öffentliche Authentie.

Eine solche öffentliche Authenticität haben z. B. die Urkunden, insbesondere die Gesetzbücher eines Volkes, welche durch das autoritative Zeugniß der öffentlichen Gewalt und durch das notorische Wissen der ganzen Nation, wenigstens aller Sachkundigen in ihr, anerkannt[2]) sind. Eine solche und größere Authenticität und Notorietät steht nun allerdings schon vom rein menschlichen Standpunkte den heiligen Schriften des alten, und noch viel mehr des neuen Testamentes zur Seite, indem erstere durch die öffentliche und authentische Ueberlieferung der Synagoge und des Volkes Israel, letztere

1) Denn wenn man aus anderen schriftlichen Documenten Beweise zieht, so bedürfen diese Documente selbst wieder einer traditionellen Bezeugung. Ein regressus in infinitum ist auch hier unmöglich. Gewiß kann man die Aechtheit alter Schriften theils aus inneren Merkmalen ihrer Aechtheit, theils aus dem Zeugnisse anderer unzweifelhaft ächter Schriften genügend beweisen. Allein wie groß auch die Kette der Documente sein mag, schließlich setzen sie, wie überhaupt alle historischen Kenntnisse und daraus geschöpfte Analogien, Inductionsbeweise und Combinationen, eine lebendige Ueberlieferung voraus.

2) So hat z. B. die Authenticität des corpus juris civilis dessen autoritative Einführung durch Kaiser Justinian, den von da an notorischen Gebrauch desselben in allen Gerichten des römischen Reiches, sodann dessen Reception und stete Benutzung in den Rechtsschulen und in den Staaten der späteren Zeit, kurz eine, auch durch zahllose schriftliche Documente bezeugte, aber vor Allem lebendige, allgemeine und ununterbrochene Ueberlieferung zu ihrem Grunde.

aber durch die öffentliche und notorische Ueberlieferung der katholischen Kirche bezeugt sind. Denn was die häretischen und schismatischen Gemeinschaften betrifft, so ist es Thatsache, daß schon die ältesten Häretiker, die Gnostiker, die heiligen Schriften theils verstümmelt, theils verfälscht, theils falsche s. g. heilige Bücher fabricirt haben; alle anderen von der katholischen Kirche getrennten Religionsparteien aber, welche die heilige Schrift im Wesentlichen ächt und unverfälscht besitzen, besitzen dieselben aus einer Zeit, wo sie noch in der Einheit der katholischen Kirche standen, und haben dieselbe aus dieser in ihre Trennung mitgenommen. Dem entsprechend können sie eine, auch nur menschliche und wissenschaftliche Gewißheit von der Aechtheit und Integrität der heiligen Schriften nur durch die Ueberlieferung und das öffentliche und authentische Zeugniß der katholischen Vorzeit und der katholischen Kirche gewinnen.

Allein wenn man die Ueberlieferung der katholischen Kirche nur als ein menschlich-historisches Zeugniß betrachtet, läßt sich darauf nur eine menschliche und deßhalb nicht über jede Möglichkeit des Irrthums und Zweifels erhabene Gewißheit bezüglich der Aechtheit und Unverfälschtheit der heiligen Schriften gründen, nicht aber die übernatürliche jede Möglichkeit des Irrthums und Zweifels ausschließende Glaubensgewißheit. Eine solche aber muß die Aechtheit und Integrität der heiligen Schrift haben, wenn letztere Quelle und (entfernte) Regel des Glaubens sein soll.

Das bisher Gesagte gilt in noch höherem Grade bezüglich der Inspiration. Auch hier ist allerdings nicht nur zuzugeben, sondern auch zu behaupten, daß gewichtige der Vernunft einleuchtende Indicien und Glaubwürdigkeitsgründe dafür sprechen, daß die heiligen Schriften nicht lediglich Producte des menschlichen Geistes sind, sondern daß Gott bei deren Abfassung irgend wie mitwirkte. Namentlich spricht dafür die wunderbare Uebereinstimmung des alten und neuen Testamentes, die Erfüllung der darin enthaltenen Weissagungen, die innere Wahrheit und Erhabenheit der darin enthaltenen Lehren, die Erhabenheit der darin geschilderten Persönlichkeiten, namentlich Jesu Christi, des Mittelpunktes der ganzen heiligen Schrift [1]); es spricht dafür jener unvergleichliche, die Bibel von allen rein menschlichen Schriften unterscheidende, überirdische Geist. Auch kann man mit Recht die allgemeine Anerkennung und Verehrung der heiligen Schrift Seitens aller christlichen Völker und Jahrhunderte, die keinem anderen Buche eigene Wirksamkeit auf die

1) Vgl. oben §. 49.

Herzen der Menschen als Glaubwürdigkeitsgründe für die Inspiration der heiligen Schrift anführen.

Allein Glaubensgewißheit können diese Glaubwürdigkeitsgründe nicht erzeugen; ja sie können für sich allein nicht mehr als eine Wahrscheinlichkeit begründen, die nur in Verbindung mit den für die Offenbarung und Kirche sprechenden Glaubwürdigkeitsgründen jene moralische Gewißheit erzeugt, welche eine natürliche Voraussetzung, nicht aber Grund des Glaubens ist. Losgerissen dagegen von der Kirche und ihrer Glaubwürdigkeit, werden auch die für die Inspiration der heiligen Schrift sprechenden und in dieser selbst liegenden Glaubwürdigkeitsgründe ihrer kräftigsten Stütze beraubt und in vielfacher Beziehung hinfällig. Denn keineswegs sprechen diese inneren Gründe für die Inspiration der heiligen Schrift in gleicher Weise und Stärke für alle Theile derselben; daher wird die von der äußeren Autorität der Kirche verlassene und den verschiedenartigsten inneren und äußeren Einflüssen ausgesetzte menschliche Vernunft Gründe zu haben meinen, bald diese, bald jene Theile der heiligen Schrift für nicht inspirirt zu halten. Damit wird der Canon der heiligen Schrift jeder menschlichen Willkür preisgegeben. In dem Maße aber, als der Canon der heiligen Schriften durchbrochen und damit die Einheit und Vollständigkeit dieses wunderbaren Ganzen der heiligen Schriften zerstört wird, mindern sich auch und schwinden mehr und mehr die für den göttlichen Charakter der noch übrig gelassenen Schriften sprechenden Glaubwürdigkeitsgründe, und wird auf diese Weise, wie die Geschichte der rationalistischen Bibelkritik nur zu evident darthut, der übernatürliche Charakter der heiligen Schrift mehr und mehr und zuletzt vollständig geleugnet.

II. Aus dem Gesagten ist klar, daß die heilige Schrift als ächte unversehrte und inspirirte Quelle und entfernte Norm des übernatürlichen Glaubens ganz und gar auf dem unfehlbaren Zeugnisse der Kirche beruht.

Das war schon im alten Testamente der Fall. Weil Moses und die Propheten ihre Schriften als ächte und inspirirte ursprünglich Israel übergaben; weil sie durch die von Gott verordneten und verbeistandeten Träger der göttlichen Autorität in Israel und in Folge davon vom ganzen Volke stets als heilige Schriften bezeugt und anerkannt waren: aus diesem und keinem anderen Grunde, hatte der Israelit Glaubensgewißheit von der Aechtheit, Integrität und Inspiration der heiligen Bücher des alten Testamentes. Weil Christus und seine Apostel den Canon des alten Testamentes und dessen göttlichen Charakter auf's Neue bestätigten und so

mit noch höherer Autorität bekleideten, und weil die Apostel kraft der ihnen von Christus verliehenen unfehlbaren Autorität, wie die heiligen Schriften des alten Bundes, so die nach und nach entstandenen Schriften des neuen Testamentes als heilige und canonische der Kirche übergaben, und weil die Kirche, in Gemäßheit dieser apostolischen Ueberlieferung und in kraft der ihr von Christus verliehenen unfehlbaren Autorität, die heiligen Schriften des alten und neuen Bundes als ächt, unversehrt und inspirirt bezeugt und uns zu glauben vorstellt: deßhalb haben wir Christen die objective, jedem Irrthum und Zweifel entzogene Glaubensgewißheit, daß die im katholischen Canon enthaltenen Schriften alten und neuen Testamentes ganz und in allen ihren Theilen ächt und unverfälscht und im wahren und eigentlichen Sinne inspirirtes Wort Gottes sind. Dadurch wird keineswegs der göttliche Charakter und die göttliche Autorität der heiligen Schrift an sich von der kirchlichen Bestätigung abhängig gemacht. Die heilige Schrift ist vermöge ihres Ursprungs durch Inspiration des heiligen Geistes[1]) Wort Gottes und steht als solches über der Kirche, die sich ihr in aller und jeder Beziehung unterwirft; aber die Kirche ist das von Gott bestellte und befähigte Organ zur Bewahrung und Bezeugung — und wie wir später betrachten — Erklärung der heiligen Schrift, um dieses göttliche Buch der Menschheit zu bewahren, zu übermitteln und es in Gottes Kraft und Auftrag gegen alle menschliche Willkür und Entstellung zu vertheidigen; in ähnlicher Weise, wie auch die Gerichte und schließlich der höchste Gerichtshof eines Staates als Diener der öffentlichen Gewalt die Gesetzbücher des Staates authentisch bezeugen und gegen jede Verfälschung und Verletzung schützen. Nicht also die heilige Schrift als solche, sondern unsere Erkenntniß und Glaubensgewißheit von derselben hängt von dem Zeugnisse und der Autorität der Kirche ab. Daß aber dieses Verhältniß der heiligen Schrift zur Autorität und Ueberlieferung der Kirche das auf Christi Einsetzung und der Lehre und Uebergabe der Apostel beruhende ursprüngliche und sich stets gleichbleibende ist, haben wir als katholisches Dogma und zugleich als unzweifelhafte historische Thatsache bereits oben in dem Kapitel von der Glaubensregel im Allgemeinen nachgewiesen. Nur in der wahren Kirche Christi ist also die ächte heilige Schrift; nur durch die Kirche wird sie bis an's Ende der Welt unter dem Beistande Gottes rein und unverfälscht bewahrt; nur durch die unfehlbare Autorität

1) S. oben S. 738.

der Kirche haben wir Glaubensgewißheit von der Inspiration. Wer dagegen die unfehlbare Autorität der Kirche und die Wahrheit ihrer Ueberlieferung leugnet, entzieht der heiligen Schrift den Boden, auf den sie Gott gestellt hat. Ewig wahr und unwiderleglich bleibt daher das Wort Augustin's, daß wir den heiligen Schriften keinen Glauben schenken könnten, wenn uns dazu nicht die Autorität der katholischen Kirche bewegte[1]).

III. Diese Wahrheit wird durch die entgegenstehenden Behauptungen und die Geschichte sowohl der alten Häresien, als besonders des Protestantismus in das hellste Licht gestellt.

Die Häresien des Alterthums haben durchschnittlich die katholischen Principien von der Ueberlieferung und Lehrautorität der Kirche nicht principiell verworfen, vielmehr dieselben, wie auch die hierarchische Verfassung der Kirche, mehr oder weniger beibehalten. Ihre Tendenz ging daher nicht sowohl auf eine Umwälzung der Kirchenverfassung und der kirchlichen Glaubensprincipien selbst, als auf eine willkürliche Deutung einzelner Glaubenslehren durch falsche Auslegung sowohl der heiligen Schrift, als der Ueberlieferung. Dabei haben sie, wo es ihre Interessen zu fördern schien, die Bedeutung der heiligen Schrift herabgesetzt, bald die Autorität des alten Testamentes geleugnet, bald die heilige Schrift willkürlich verstümmelt und entstellt, bald an die Stelle der ächten heiligen Schriften apokryphe und in häretischer Tendenz gefälschte Schriften zu setzen versucht[2]). Schon hier zeigte es sich, daß jede Auflehnung gegen die kirchliche Autorität, auch die Autorität und Integrität der heiligen Schrift in Mitleidenschaft zieht.

Erst durch die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts wurde das Schriftprincip in seiner ganzen Schärfe aufgestellt, nicht von vornherein[3]), sondern erst nachdem sich die Kirche auf

---

1) Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. *Aug.* c. ep. fund. c. 5. C. Faust. l. 28, c. 2. 4. 6.

2) So Tertullian von den Marcioniten: Ista haeresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, non recipit integras; adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit. *De praescr.* 17. So Irenäus von den Marcosiern: Super haec autem inenarrabilem multitudinem apocryphorum librorum et adulterinarum scripturarum, quas ipsi finxerunt, afferunt ad stuporem insensatorum, et quae sunt veritatis non scientium literas. *Haer.* 1, 20, nr. 1. Corruptores Evangelii atque interpretes falsi, nennt Cyprian (de unit. Eccl. 12) die Häretiker.

3) So erklärt Luther in seinen ersten Thesen (edit. 1519): Primum protestor me prorsus nihil dicere aut tenere velle, nisi quod et ex sacris literis primo, deinde ecclesiasticis patribus ab Ecclesia Romana receptis,

Grund ihrer Ueberlieferung gegen die von jenen aufgestellten dogmatischen Lehren, zumal ihre Rechtfertigungslehre, ausgesprochen hatte.

Sie behaupteten nämlich, diese ihre dogmatischen Lehren seien klar in der heiligen Schrift enthalten, die heilige Schrift aber sei die einzige Quelle und die einzige Norm des Glaubens. In so weit sich dieses oberste protestantische Glaubensprincip auf die Auslegung und die Sufficienz der heiligen Schrift bezieht, werden wir dasselbe in den folgenden §§ betrachten; hier wollen wir nur die Unhaltbarkeit dieses Princips selbst und die Unmöglichkeit seiner Anwendung auf den Canon der heiligen Schrift kurz darlegen.

Vor Allem ist hervorzuheben, daß den Reformatoren und vielen ihrer Zeitgenossen weder die inneren Widersprüche, noch die Consequenzen des protestantischen Formalprincips von der sola scriptura anfänglich zum Bewußtsein gekommen waren. Sie glaubten mit der ganzen katholischen Christenheit thatsächlich auf Grund der katholischen Ueberlieferung, nicht auf Grund ihrer Schriftforschung, an die Aechtheit, Integrität und Inspiration der heiligen Schriften, die sie aus der katholischen Kirche mit hinüber nahmen. Weil aber diese Kirche auf Grund ihrer Tradition die reformatorische Schriftauslegung verwarf, so verwarfen sie die Lehrautorität und Ueberlieferung der Kirche, und blieb ihnen so nichts übrig, als die heilige Schrift, von der sie nun behaupteten, daß sie, wie einzige Quelle und Norm, so auch einziger Richter in Glaubenssachen sei. Daß sie durch die Verwerfung der Ueberlieferung und der Autorität der katholischen Kirche das Fundament ihres eigenen Glaubens an die Aechtheit und Göttlichkeit der heiligen Schrift zerstört hatten, daran dachten sie nicht oder wollten sie nicht denken, im Kampf und Drange der sich überstürzenden Ereignisse. Als ihre Trennung von der Kirche vollbracht war, stund auch ihr formales Grunddogma, von der heiligen Schrift allein, als eine vollendete

---

hucusque servatis, et ex canonibus ac decretalibus pontificiis habetur et haberi potest. Quod si quidem eis probari et improbari non potest, id gratia disputationis dumtaxat pro judicio rationis et experientia tenebo, semper tamen in his salvo judicio omnium superiorum meorum. Und in der *praefat.* schreibt er in überschwänglicher Weise an Papst Leo X.: Prostratum me pedibus tuae Beatitudinis offero cum omnibus quae sum et habeo. Vivifica, occide, voca, revoca, approba, reproba, ut placuerit. Vocem tuam vocem Christi in te praesidentis et loquentis agnoscam.

Thatsache[1]) da — und so lange man nicht wieder katholisch werden wollte, blieb nichts übrig, als so gut es eben ging, es zu rechtfertigen und seine Consequenzen zu verhüllen — beides aber bleibt allezeit unmöglich.

Wenn der Protestantismus die heilige Schrift als einzige Glaubensregel behauptet, so muß er offenbar zu allererst diese Glaubensregel, so wie die Aechtheit, Integrität und Inspiration der von ihm als Glaubensregel gebrauchten heiligen Schrift, aus der heiligen Schrift selbst beweisen; wie die katholische Kirche ihre Glaubensregel aus Schrift und Tradition ihrem Formalprincip gemäß vollkommen zu begründen im Stande ist.

Nun läßt sich aber die protestantische Glaubensregel in keiner Weise aus der heiligen Schrift rechtfertigen, indem die Schrift, wie wir oben (§. 65) nachgewiesen haben, klar und evident die katholische Glaubensregel verkündet, die wenigen Bibelsprüche dagegen, wodurch man das protestantische Schriftprincip zu begründen versucht, diesen Beweis nicht im Entferntesten erbringen, vielmehr von ganz anderen Dingen reden[2]). Die protestantische

---

1) Daß die Reformatoren auf dem angegeben rein thatsächlichen Wege, nicht durch Schriftforschung, nicht durch Studium der Geschichte, nicht durch theologische Speculation, selbstverständlich auch nicht durch übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung, zu ihrem Schriftprincip kamen, kann nicht dem mindesten vernünftigen Zweifel unterliegen. Allerdings fand sich dieses Schriftprincip mit seinem jeder objectiven Grundlage und vernünftigen Vermittelung entbehrenden unmittelbaren Glauben an die Schrift als Wort Gottes und an ihre alleinige Geltung in einem gewissen Einklang mit dem Pseudo-Mysticismus der Reformatoren, namentlich Luther's, welcher unter Ausschluß jeder menschlichen Vermittelung, wie die Kirche ist, die Belehrung eines jeden Menschen unmittelbar durch Gott allein behauptete. Das Behikel dieser unmittelbaren göttlichen Belehrung sollte nun die heilige Schrift sein, deren Göttlichkeit und deren Sinn dem Gläubigen unmittelbar durch den heiligen Geist gewiß werde. Vgl. Möhler, Symb. §. 44 und unten.

2) Bei Bellarmin, de Verbo Dei, lib. 3 (Controv. tom. 1) findet man eine lange Reihe von Schriftstellen, welche die Reformatoren und ihre Schüler für ihr Schriftprincip anzuführen pflegten. Die meisten dieser Stellen sind von der protestantischen Wissenschaft als gar nicht hierher gehörig längst aufgegeben. So berief man sich z. B. auf Prophetenstellen, wie Jer. 31, 33. Is. 34, in welchen für die messianische Zeit der heilige Geist verheißen wird, der das Gesetz in die Herzen der Menschen schreibt und zur Erkenntniß Gottes und des Messias führt. Aber hier ist von der heiligen Schrift und überhaupt von der Glaubensregel gar nicht die Rede. Man berief sich auf den Ausspruch Christi, daß er nicht Zeugniß von einem Menschen

Wissenschaft muß selbst zugestehen, daß nach Zeugniß der Schrift und Geschichte in der christlichen Urzeit keine andere, als die katholische Glaubensregel im Leben bestanden hat[1]). Es bleibt daher

---

(nämlich, wie der Zusammenhang zeigt, nicht von Johannes, sondern von seinem himmlischen Vater) nehme, Joann. 5, 34; daß, wer den Willen des Vaters thue, erkennen werde, daß seine Lehre aus Gott sei, Joann. 7, 17; daß seine Schafe seine Stimme hören und ihm folgen, *Joann.* 10, 27; indem man diese und ähnliche Stellen dahin deutete, daß Christus einen Jeden durch das Lesen der heiligen Schrift unmittelbar belehre, und daß es außer der Schrift keine Quelle und keine Norm und keinen Richter in Glaubenssachen gebe. Eben so deutete man die Worte: Einer ist euer Lehrer, nämlich Christus, Matth. 23, 8 — von der heiligen Schrift als ausschließlicher Glaubensregel. Wenn es von den Gliedern der Kirche heißt, daß sie auf das Fundament der Apostel und Propheten erbaut seien, *Eph.* 2, 20, so wurde das gleichfalls ohne Weiteres dahin gedeutet, daß es kein anderes Glaubensfundament und keine andere Glaubensregel gebe, als die heilige Schrift. Wenn von dem Gläubigen gesagt wird, daß er nicht der Belehrung durch Andere, nämlich gnostische Sectirer, bedürfe, da er das Licht des Glaubens in sich trage, *1 Joann.* 2, 27, und wenn der heil. Paulus (*1 Cor.* 2, 15) von dem über alle Urtheile des Fleisches erhabenen geistigen Menschen redet; wenn der Apostel, zur Vorsicht bei Beurtheilung der Charismen auffordernd, Alles zu prüfen und nur das Gute anzunehmen ermahnt, *1 Thess.* 5, 21 — so fand man in allem Dem Beweise für die *sola scriptura*, und gegen Tradition und Lehramt der Kirche, obwohl an alles Das in diesen Stellen auch nicht im Entferntesten gedacht ist, und man mit gleichem Rechte dieselben für die „unbeschränkte Geistesfreiheit" des Rationalismus oder für die ausschließliche und unmittelbare Erleuchtung der auch die heilige Schrift verachtenden Schwärmersecten anrufen könnte. Doch diese und viele ähnliche Stellen sind jetzt von den Protestanten meistentheils aufgegeben. Dagegen führt man immer noch für die protestantische Glaubensregel das Wort Christi an die Pharisäer an: Ihr erforschet die Schriften, weil ihr meinet, in ihnen das ewige Leben zu haben; und sie sind es, die Zeugniß von mir geben, *Joann.* 5, 39. 40, obwohl Christus v. 46 den Sinn dieser Worte erklärt, daß nämlich das alte Testament für ihn Zeugniß ablege, und daher Moses selbst ihr Ankläger werde, da Moses von ihm geweissagt. Auch die glaubenswilligen Juden in Beröa, weil sie täglich in den Schriften, nämlich des alten Testamentes forschten, ob sich alles so verhalte, wie Paulus ihnen gepredigt, nämlich ob die Propheten Christo Zeugniß geben, *Act.* 17, 11, sollen als Beweis für die *sola scriptura* dienen, obwohl dann daraus — im grellsten Widerspruch zu Luther's Lehre — folgen würde, daß Paulus und das Evangelium nach dem Gesetze Mosis gerichtet werden müßte. Es gibt eben für das Dogma von der *sola scriptura* nicht einen einzigen Anhalt in der heiligen Schrift selbst.

1) Das gestanden namentlich schon Georg Calixt, Leibnitz, Molanus, Grotius u. A. zu. Lessing stellt Thl. 2 seines theol. Nachlasses

nur die Behauptung übrig, daß erst später nach Entstehung und Sammlung der neutestamentlichen Schriften an die Stelle der lebendigen Ueberlieferung das protestantische Schriftprincip als allein berechtigt getreten sei. Daß diese Hypothese aber absolut willkürlich und mit allen Thatsachen und mit den ersten Wahrheiten des Christenthums im Widerspruch steht, haben wir bereits gesehen.

Eben so unmöglich ist es, die Aechtheit, Integrität und Inspiration der heiligen Schrift aus der heiligen Schrift selbst zu beweisen, und zwar dergestalt, daß darauf, wie doch unbedingt nothwendig, die untrügliche Glaubensgewißheit gegründet werden könnte.

Vor Allem ist klar, daß wenn man die Aechtheit, Unverfälschtheit und die Inspiration der heiligen Schrift aus der heiligen Schrift selbst beweisen will, dieses die Aechtheit, Unversehrtheit und Inspiration der heiligen Schrift bereits als gewiß voraussetzt. Das ist der offenbarste Cirkel. Man kann hier nicht einwenden, daß man sich katholischer Seits eines ähnlichen Cirkels schuldig mache, indem man die Autorität der Kirche durch die Ueberlieferung (die heilige Schrift miteingeschlossen) und die Ueberlieferung durch die Autorität der Kirche selbst beweise. Denn eine lebendige Autorität, die durch alle Merkmale der Glaubwürdigkeit bezeugt ist, kann nicht nur sich selbst bezeugen, sondern diese Selbstbezeugung ist wie auf dem übernatürlichen Gebiete der Kirche, so auch auf allen natürlichen Gebieten der einzig mögliche und zugleich der vollkommenste und unbestrittenste Beweis. So bezeugen, wie wir bereits sahen, Völker und Nationen selbst ihre Geschichte, ihre Institutionen, ihre Gesetzbücher und Rechtsgewohnheiten, ihre öffentlichen Urkunden, und hat jeder Schriftbeweis einen Traditionsbeweis zur Voraussetzung, indem alle Urkunden nur durch lebendige Ueberlieferungen direct oder indirect ihre Glaubwürdigkeit und Authentie empfangen.

(Werke, Karlsruher Ausg. 25 Thl., S. 21 u. f.) u. A. folgende Thesen auf: „Der Inbegriff der Glaubensbekenntnisse heißt bei den ältesten Vätern Regula fidei. — Diese Regula fidei ist nicht aus den Schriften des neuen Testamentes gezogen. — Diese Regula fidei war, ehe noch ein einziges Buch des neuen Testamentes existirte. — Mit dieser Regula fidei haben sich nicht allein die ersten Christen begnügt, sondern auch die nachfolgenden Christen der ganzen ersten vier Jahrhunderte haben sie für vollkommen hinlänglich zum Christenthum gehalten u. s. w." Er schließt: „Diese Sätze habe ich aus eigener, sorgfältiger, mehrmaliger Lesung der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte gesammelt." Andere Zeugnisse aus protest. Theologen bei Staudenmaier, Zum rel. Frieden, B. 2, S. 226 ff.

Sehen wir aber auch von dieser unlösbaren Schwierigkeit — daß der Beweis des Bibelcanons aus der Bibel selbst, bereits das zu Beweisende als bewiesen voraussetzt, da ja nur aus ächten und inspirirten Büchern ein die Glaubensgewißheit begründender Schriftbeweis geführt werden kann — gänzlich ab, so bleibt es dennoch

a. unmöglich, aus der heiligen Schrift selbst den Nachweis zu liefern, welche Bücher zur heiligen Schrift gehören: denn nirgendswo zählt die heilige Schrift die verschiedenen Bücher, geschweige denn ihre einzelnen Theile auf. Wohl redet das neue Testament im Allgemeinen von Moses und den Propheten und führt einzelne Stellen des alten Testamentes als Wort Gottes an; allein eine ganze Reihe alttestamentlicher Bücher, welche der protestantische Canon enthält, werden weder vom neuen Testamente erwähnt, noch wird eine Stelle daraus citirt[1]). Was aber das neue Testament betrifft, so finden sich darin, abgesehen von einigen ganz unbedeutenden und nicht im Entferntesten zur Herstellung des neutestamentlichen Canon's genügenden Aeußerungen[2]), keine Zeugnisse über Aechtheit und Inspiration der neutestamentlichen Schriften. Am allerwenigsten können die erst später zugesetzten Ueberschriften der Evangelien als solche gelten.

b. Befänden sich aber auch in der heiligen Schrift noch so vollständige Verzeichnisse und Beschreibungen der heiligen Bücher und noch so explicite Aeußerungen über deren Inspiration; dafür, daß die Schriften des alten und neuen Bundes unverfälscht und unversehrt auf uns gekommen sind, kann man selbstverständlich aus diesen Schriften selbst kein Zeugniß beibringen; das kann nur durch die Ueberlieferung und zwar durch die Ueberlieferung der katholischen Kirche bewiesen werden. Eine andere Garantie als die Wachsamkeit und Treue dieser Kirche haben die Protestanten für die Unverfälschtheit des Bibeltextes um so weniger, da die Häretiker des Alterthums und zum Theil der ältesten Zeiten, die auch von den Protestanten anerkannten canonischen Bücher theils verwarfen, theils verfälschten und eine große Menge falscher heiliger Schriften in Umlauf brachten. Allein auf welche Ueberlieferung sich auch die Protestanten für die Unverfälschtheit

1) So das Buch der Richter, das Buch Ruth, das erste und vierte Buch der Könige, die zwei Bücher der Chronik, Esdras, Esther, der Prediger, das Hohelied, Abdias und Sophonias.

2) Z. B. *2 Petr.* 2, 16, wo Paulinische Briefe erwähnt werden und *1 Tim.* 6, 10, wo (vielleicht) eine Anführung von Matth. 10, 10 sich findet.

ihrer canonischen Bücher berufen mögen, immer ist es eine Tradition, nimmermehr aber die heilige Schrift selbst. Soll ihnen aber diese Tradition nicht eine rein menschliche und möglichem Irrthum unterworfene Bürgschaft, sondern ein fester und untrüglicher Grund des Glaubens sein, so müssen sie annehmen, daß diese Ueberlieferung durch einen besonderen Beistand Gottes vor Irrthum und Trug geschützt war — und wirklich berufen sie sich deßhalb auf einen besonderen Schutz der göttlichen Vorsehung, welche über der Erhaltung und Reinbewahrung der heiligen Schrift gewacht habe. Aber wo ist in der heiligen Schrift eine Verheißung oder eine Prophezeiung über eine solche besondere Vorsehung zur Reinerhaltung des Bibeltextes enthalten? Ueber den der Kirche und ihren Hirten verheißenen Beistand finden sich viele sonnenklare Aussprüche in der heiligen Schrift; nirgends aber ist, abgesehen von den der Kirche gegebenen Verheißungen, auch nur Ein Wort der Verheißung bezüglich des Bibeltextes zu finden. Es beruht eben dieser besondere göttliche Schutz des Bibeltextes, gerade so wie das Schriftprincip selbst, auf einer völlig grundlosen Voraussetzung. Freilich hat über der Bibel eine ganz specielle Vorsehung gewaltet, aber nur in der katholischen Kirche und in Kraft der dieser Kirche gegebenen Verheißungen. Wenn nun aber die Protestanten dieselbe Kirche, welche ihnen und der ganzen Welt die Bibel bewahrt hat, beschuldigen, daß sie dem Irrthum und dem Truge verfallen, daß sie verderbt und von der reinen Lehre Christi und der Apostel abgeirrt, ja, wie die alte orthodox-protestantische Lehre einige Jahrhunderte lang lautete, zum Reiche des Antichrist geworden: wie können sie dann vernünftiger Weise, oder gar mit Glaubensgewißheit annehmen, daß diese Kirche die heilige Schrift rein und unversehrt bewahrt habe? Oder soll das Wunder der Bibelerhaltung eben darin bestehen, daß trotz des Verderbens der Kirche die Bibel durch Gottes Vorsehung unverfälscht erhalten wurde, so daß, während nach der Behauptung der Reformatoren die Kirche die Grundlehre des Heiles verfälschte, sie kein Jota von der heiligen Schrift änderte oder verlor? Aber welcher Schriftbeweis und überhaupt welche irgend vernünftigen Gründe hat man für diese Annahme? Kurz es gibt keine vernünftige Gewißheit bezüglich der Reinbewahrung der Schrift, als die Treue der katholischen Ueberlieferung, und es gibt keine eine Glaubensgewißheit begründende Gewißheit dieser Treue, als der Glaube an die der Kirche, aber nicht lediglich und nicht ausdrücklich bezüglich der Bewahrung der heiligen Schrift, sondern bezüglich des ganzen Glaubens- und Gnadenschatzes des

Christenthums gegebenen und so klar in der heiligen Schrift selbst berichteten Verheißungen.

c. Noch unmöglicher, als das Verzeichniß, die Aechtheit und die Unverfälschtheit der heiligen Bücher aus der heiligen Schrift selbst zu beweisen, ist ein genügender Schriftbeweis für deren Inspiration. Und auf diese kommt doch, wo es sich um den Glauben handelt, Alles an. Wohl enthält das neue Testament, wie wir oben sahen, nicht wenige Zeugnisse für die Inspiration des alten Testamentes, und auch das alte Testament bezeichnet nicht selten seine Aussprüche als Aussprüche Gottes. Allein es gibt keine andere heilige Schrift, welche das neue Testament, wie diese das alte, bezeugt. Im alten Testamente finden sich zahlreiche Prophezeiungen über Christus, über sein Reich, über die von ihm gesendeten Boten und Hirten, über alle Heilsanstalten des Christenthums; aber merkwürdiger Weise findet sich kein prophetisches Wort über die heiligen Schriften des neuen Testamentes, auf welchen doch nach protestantischer Lehre das ganze Christenthum und sein Heil beruht. Das neue Testament enthält aber auch keine klare, bestimmte, vollständig beweisende Stelle über die Inspiration einer einzigen der neutestamentlichen Schriften, geschweige denn ihrer Gesammtheit. Am ehesten könnte man noch so etwas von der Apokalypse[1]) behaupten, aber auch sie bezeugt nur, daß sie die Aufschreibung einer göttlichen Prophetie, nicht aber daß diese Aufschreibung selbst inspirirt ist. Daß die allgemeinen Aussprüche des heil. Petrus und des heil. Paulus[2]) über gotteingegebene Schriften sich auf Schriften des alten Testamentes beziehen, für die neutestamentlichen Schriften aber kein unmittelbares Zeugniß ablegen, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Daß Petrus[3]) der Weisheit des Paulus ein Zeugniß gibt, beweist nichts für die Inspiration der pauliniſchen Briefe.

Sich selbst also bezeichnen die heiligen Schriftsteller des neuen Testamentes nicht als inspirirt. Die Evangelien stellen sich als einfache Beschreibungen des Lebens Jesu dar; ja der Eingang des Lucasevangeliums scheint geradezu dasselbe nur als ein Werk menschlichen Fleißes zu bezeichnen. Paulus redet zwar von seiner unmittelbaren Sendung, von dem auch ihm verliehenen heiligen Geiste; allein das beweist noch nicht die eigentliche Inspiration seiner

1) *Apoc.* 22, 19. — 2) *2 Petr.* 1, 21. *2 Tim.* 3, 16. S. oben S. 740, Note 2 u. 3. — 3) *2 Petr.* 2, 16.

Briefe. Wenn Johannes sagt[1]), daß er sein Evangelium zu dem Zwecke geschrieben, daß seine Leser glauben, daß Christus der Sohn Gottes ist und in diesem Glauben das Leben haben, so lehrt er damit nicht schon eine eigentliche Inspiration seines Evangeliums; ja, statt dessen beruft er sich darauf, daß er Augen- und Ohrenzeuge von Allem gewesen, und auf seine Wahrhaftigkeit[2]).

Kurz, daß die Schriften des neuen Testamentes inspirirte Schriften sind und daß sie als solche von den Aposteln der Kirche übergeben wurden, dessen sind wir nur durch das Zeugniß und die Ueberlieferung der Kirche gewiß, und erst nachdem durch dieses Zeugniß der Kirche die Inspiration der neutestamentlichen Schriften für uns Glaubensgewißheit hat, gewinnen die oben (S. 739 ff.) von uns angeführten Aussprüche derselben über Inspiration überhaupt, und über die des alten Testamentes insbesondere, göttliche Autorität und sind wir berechtigt, sowohl diese Aussprüche als die Analogie des alten Testamentes auch auf die neutestamentlichen Schriften anzuwenden.

Man beruft sich für die Inspiration der heiligen Schriften auf die den Jüngern ertheilten Verheißungen des heiligen Geistes, der sie an Alles erinnern und sie in alle Wahrheit einführen werde.

Diese allgemeinen Verheißungen beziehen sich allerdings auf alle Gnaden und Gnadengaben des heiligen Geistes, ohne eine einzige auszuschließen, und in so fern umfassen sie auch die den heiligen Schriftstellern ertheilte Gnadengabe der Inspiration. Aber nur auf Grund der Lehre und Ueberlieferung der katholischen Kirche wissen wir, daß und wie auch diese Gnadengabe darunter begriffen ist. Der Protestant dagegen, der die Autorität der Kirche verwirft, und nach seinem obersten Glaubensprincip Alles, was er glaubt, einzig aus der Schrift schöpfen muß, kann aus jenen allgemeinen Verheißungen die Inspiration seiner canonischen Schriften schlechterdings nicht herleiten. Denn in jenen Verheißungsworten ist kein Hinweis auf die Abfassung heiliger Schriften enthalten. Ueberdies ist der bloße Beistand zur treuen Bewahrung und zum richtigen Verständniß der Lehre Christi etwas Anderes, als die eigentliche Inspiration. Ferner sind jene Verheißungen entweder nur den Aposteln, oder allen Jüngern, oder allen Christen und für alle Zukunft ertheilt. Sind sie nur den Aposteln ertheilt, wie können dann die Protestanten auch Marcus und Lucas als inspirirte Schriftsteller betrachten?

1) *Joann.* 20, 31. — 2) *Joann.* 19, 35. 21, 24. *1 Joann.* 1, 1.

Sind sie auch den übrigen Jüngern ertheilt, weßhalb ist dann nicht auch der Brief des heil. Barnabas eine canonische Schrift? Sind sie an Alle gerichtet, wie kann man dann aus denselben die Inspiration nur der wenigen heiligen Schriftsteller herleiten?

III. Nicht eine Lösung, sondern eine sophistische Beseitigung der Frage, wie der Protestant mit Glaubensgewißheit die Aechtheit, Integrität und Inspiration der heiligen Schriften zu erkennen vermöge, ist die Berufung auf die pure Thatsächlichkeit, indem man sagt: die heiligen Schriften seien eben inspirirt und hätten diese Eigenschaft von Gott, nicht durch irgend eine Anerkennung Seitens der Kirche oder durch eine andere Schrift. Das ist gewiß wahr; allein darum handelt es sich nicht, sondern es fragt sich, wie wir die thatsächliche Inspiration und überdies die Unverfälschtheit der heiligen Schriften erkennen.

Der Protestant, der die unfehlbare Ueberlieferung und Autorität der Kirche nicht anerkennt, kann darauf möglicher Weise nur eine dreifache Antwort geben:

1. Ich bin dessen unmittelbar gewiß durch das innerliche Zeugniß des heiligen Geistes in meinem Herzen; oder

2. ich bin dessen gewiß durch wissenschaftlichen Beweis und die Einsicht meiner Vernunft; oder er kann auch

3. beides combiniren und sagen: sowohl durch den vom heiligen Geist eingegebenen Zug des Herzens, als durch die wissenschaftliche Einsicht meines Verstandes habe ich davon Gewißheit; deßhalb ist mein Glaube an die heilige Schrift fromm und vernünftig zugleich.

Die erste Antwort ist die der Reformatoren selbst und der mystisch-supernaturalistischen Richtung bis auf den heutigen Tag;

die zweite Antwort ist die der Rationalisten;

die dritte Antwort geben jene gläubigen Protestanten, die den unmittelbaren Glauben auch wissenschaftlich zu rechtfertigen suchen.

Bevor wir zeigen, daß diese Lösungen der Frage, wie der Protestant Gewißheit bezüglich der heiligen Schrift selbst zu erlangen vermöge, durchaus ungenügend sind, müssen wir die Bruchstücke von Wahrheit, die sich daran finden oder zu finden scheinen, von der Falschheit des ganzen Princips unterscheiden.

Allerdings sprechen, wie wir oben hervorgehoben haben, für die Aechtheit und Inspiration der heiligen Bücher auch innere Gründe, die auf den gehörig disponirten Leser Eindruck zu machen geeignet sind.

Nicht minder sprechen für die Aechtheit und Integrität unseres Schriftcanons gewichtige historisch-kritische Beweise;

auch fehlt es nicht an Glaubwürdigkeitsgründen für die Inspiration.

Allein für sich allein und ohne die unfehlbare Autorität der Kirche kann beides die nothwendige objective Glaubensgewißheit des Schriftcanons nicht hervorbringen.

Auch Das kann keinem Zweifel unterliegen, daß viele im guten Glauben sich befindende Protestanten wahrhaft an die heilige Schrift als das Wort Gottes glauben; allein dieser Glaube stützt sich nicht auf das protestantische Schriftprincip, sondern auf die alte gläubige Tradition, an welcher diese Protestanten mit der Gnade Gottes festhalten.

An und für sich aber enthält und erzeugt das protestantische Schriftprincip entweder einen falschen theosophischen Mysticismus oder einen falschen Rationalismus; beides aber gibt das Wort Gottes der menschlichen Willkür preis und führt zur Zerstörung des ächten Canon.

Nach der Lehre der Reformatoren wohnt der heiligen Schrift eine göttliche Kraft inne, was die alte orthodoxe Theologie die *efficacia sacrae scripturae* nannte, kraft welcher jeder redliche Leser es unmittelbar und unfehlbar inne werde, daß die heiligen Bücher und welche Bücher Wort Gottes seien. Ganz dasselbe ist es, wenn man sagte, daß man die heilige Schrift an dem ihr eigenen göttlichen Geschmacke, oder an der Wirkung auf das Herz, als Wort Gottes erkenne.

Es bedarf keines Beweises, daß diese pseudo-mystische, aber dem altprotestantischen System ganz entsprechende und consequenter Weise nothwendige Theorie, in der heiligen Schrift selbst nicht den mindesten Grund hat, dagegen aller Willkür und Schwärmerei Thor und Thüre eröffnet, und zugleich eine unversiegbare Quelle des Zweifels für Jeden wird, der diesem Principe huldigt. Denn wie, wenn der Protestant dieses Zeugniß des heiligen Geistes für die heilige Schrift nicht in sich empfindet? Und welche Bürgschaft hat er, ob Das, was er zu empfinden meint, von Gott oder von dem eigenen Geiste, ob es von guten oder von bösen Einflüssen stammt?

Indem Luther den Brief des heil. Jacobus, weil er darin vom Geiste des Evangeliums keine Spur zu finden meinte[1]), ver-

1) Das Criterium, wonach Luther die Aechtheit und Inspiration der heiligen Schriften beurtheilte, die Efficacität und der Geschmack, woran er ihre Göttlichkeit erkannte, war seine Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben, d. h. seine vorgefaßte Meinung. Auf's Charakteristischste tritt dieses in folgen-

warf und erst später wieder in den Canon aufnahm, zeigte sich schon im Beginne der Reformation die Tragweite dieses Princips von der unmittelbaren Gewißheit durch innerliche Erleuchtung, das in den Schwärmersecten zu seiner vollen Entwickelung kam, welche ganz folgerichtig auch das äußere Vehikel der heiligen Schrift verwarfen und das innerliche Licht jedes Einzelnen zur alleinigen Quelle und Richtschnur des Glaubens machten [1]).

Wenn die spätere protestantische Wissenschaft dieses pseudo-mystische oder theosophische Princip mehr und mehr verließ, so verfiel sie dafür, freilich nicht auf einmal, sondern stufenweise, aber rettungslos dem Rationalismus, der jede Möglichkeit des übernatürlichen Glaubens principiell zerstört.

Nach diesem System ist die Entscheidung über Aechtheit und Integrität der heiligen Schriften lediglich Sache der historisch-kritischen Wissenschaft.

Hier ist nun sofort evident:

1. Daß nach diesem Systeme nur ein kleiner Kreis von Gelehrten im Stande ist, über Aechtheit und Integrität der heiligen Schrift sich ein eigenes Urtheil zu bilden, alle Anderen aber bezüglich des Fundamentes ihres Glaubens selbst, der Bibel,

---

den Worten Luther's hervor: „Wenn nun Johannes gar wenig Werke von Christo, aber gar viele seiner Predigten schreibt, wiederum die drei anderen Evangelien viele seiner Werke, wenige seiner Worte beschreiben, ist Johannis Evangelium das einzige zarte rechte Hauptevangelium und den anderen dreien weit vorzuziehen. Also auch St. Pauli und Petri Episteln weit über die drei Evangelien vorgehen. Summa: St. Johannis Evangelium und erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, und St. Petri erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen. Darum ist St. Jacobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat. Denn es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammenreimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und mich einen Narren schelten lassen. Ich halte sie für keines Apostels Schrift, und ist das mein Ursache: auf's Erste, daß sie stracks wider Paulum und alle anderen Schriften den Werken die Gerechtigkeit gibt, auf's Andere, daß sie will Christenthum lehren und gedenkt nicht einmal in solcher langen Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Gerichtes Christi. Er nennt Christum etliche Male, aber er lehrt nichts von ihm, sondern saget von gemeinem Glauben an Gott." Luther's Werke, Walch. Ausg. XIV, 105. Alle folgenden Bibelkritiker von Karlstadt, der schon den Pentateuch dem Moses absprach, bis auf die neueste extremste rationalistische Kritik eines Bruno Bauer und Strauß sind nur diesem Beispiele Luther's nachgefolgt und haben die heilige Schrift nach ihrem subjectiven Ermessen und Geschmack beurtheilt. — 1) Näheres im folgenden §.

an die Autorität der Gelehrten angewiesen sind. Wie aber, wenn diese Gelehrten, wie wirklich der Fall, unter einander nicht übereinstimmen?

2. Was aber die Gelehrten betrifft, so ist ferner klar, daß sie nur auf Grund der katholischen Tradition, die sie dann freilich nicht als eine autoritative und unfehlbare, sondern lediglich als ein historisches Zeugniß, wie man sich ausdrückte, als ein *argumentum probabile* auffassen, eine historisch-kritische Gewißheit gewinnen können, die aber eben deßhalb, weil grundsätzlich auf rein menschliche Zeugnisse und rein menschliche Wissenschaft gestützt, eine rein natürliche und defectibele, nimmer mehr aber die absolute Glaubensgewißheit sein kann.

3. Und selbst diese rein menschliche Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit kann sich nur auf die Aechtheit und Integrität, nicht aber, wie wir gesehen haben, auf die Inspiration beziehen, die ein übernatürliches Geheimniß ist und deßhalb durch historische Kritik nicht festgestellt werden kann. Die Inspiration aber ist das Wesentliche an der heiligen Schrift, ohne welches sie nicht Fundament des Glaubens sein kann.

Freilich suchten die älteren Theologen, in ihrer Mittelstellung zwischen dem alten Supernaturalismus und dem modernen Rationalismus auch die Inspiration historisch-kritisch zu beweisen, indem sie behaupteten, mit der Aechtheit der Schriften sei auch deren Inspiration bewiesen, da die Apostel nach Christi Verheißung durch den heiligen Geist in ihrer Lehrverkündigung erleuchtet gewesen wären und über den Propheten stünden[1]). Allein wir haben bereits oben gesehen, daß aus dem den Aposteln in ihrem Lehramte verheißenen Beistande des heiligen Geistes, keineswegs schon die Inspiration ihrer Schriften, sondern nur die Wahrheit der darin enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren folgt, daher auch der bloße Nachweis der Aechtheit der heiligen Schriften keineswegs auch deren Inspiration beweist. Ueberdies sind keineswegs alle heiligen Schriftsteller Apostel gewesen[2]). In der Wirklichkeit aber hat, wie die Geschichte lehrt, die rationalistische Kritik nicht nur die Inspiration der heiligen Schrift gänzlich fallen lassen, sondern auch die Aechtheit und Integrität fast aller

1) So z. B. Michaelis, Einl. in's N. T. — 2) Daher leugnete man auch die Inspiration des Marcus- und Lucas-Evangeliums und der Apostel-Geschichte.

Bücher des alten und neuen Testamentes mehr oder weniger angestritten.

4. Wollte man etwa beide Principien, das supernaturalistisch-mystische und das historisch-kritische mit einander verbinden, und etwa auf letzteres für die Aechtheit und Integrität, auf ersteres für die Inspiration sich berufen; oder wollte man für beides sowohl auf die historisch-kritischen Beweise, als auf das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes in der Seele sich stützen: so ist zu erwidern, daß diese beiden Principien, weil ein jedes derselben für sich zur Begründung der Glaubensgewißheit nicht geeignet ist, auch in ihrer Verbindung eine solche keineswegs begründen können. Und welches unter diesen beiden Kriterien soll das Ausschlaggebende sein? Etwa die Kritik der Gelehrten? Aber wie kann die Stimme des heiligen Geistes derselben untergeordnet werden; und wie sollte der heilige Geist, um sich geltend zu machen, der menschlichen Wissenschaft bedürfen? Das liefe auf Nationalismus hinaus. Wenn aber das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes im Herzen des Schriftlesers das allein entscheidende ist, dann stehen wir wieder auf dem mystisch-theosophischen Standpunkt mit all' seinen Willkürlichkeiten und Gefahren.

Oder soll über Aechtheit, Integrität und Inspiration der heiligen Schriften der von den Reformatoren und den reformatorischen Bekenntnißschriften angenommene Canon der heiligen Schrift die ein für allemal entscheidende und einzige Norm des Glaubens sein? Das wäre nur dann möglich, wenn man die Reformatoren und die Bekenntnißschriften für unfehlbar hielte und somit ihre Autorität an die Stelle der verworfenen Autorität der katholischen Kirche setzte. Daß Jahrhunderte lang dieses mehr oder weniger praktisch geübt wurde, ist eben so gewiß, als es unvereinbar ist mit dem protestantischen Grundprincip der sola scriptura und der Unabhängigkeit des Individuums von jeder äußeren Autorität in Glaubenssachen.

Doch wir werden dieses noch näher sehen, wenn wir im folgenden § von der Erklärung des Schriftsinnes reden.

In diesem § haben wir nachgewiesen, daß es in der bestehenden Ordnung der Providenz nur auf Grund der Ueberlieferung und Autorität der Kirche für uns Glaubensgewißheit bezüglich der Aechtheit, Integrität und Inspiration der heiligen Schrift gibt und geben kann; daß dagegen das protestantische Schriftprincip Glaubensgewißheit bezüglich des Schriftcanons unmöglich macht und somit sich selbst vernichtet.

§. 71.

Von der Nothwendigkeit der Ueberlieferung und Autorität der Kirche zur Erklärung der heiligen Schrift.

I. Selbstverständlich ist nicht der Buchstabe der Schrift, sondern ist die durch denselben ausgedrückte Wahrheit oder, was dasselbe ist, der Sinn der heiligen Schrift Gegenstand, wie unserer Erkenntniß, so unseres Glaubens. Es kommt daher Alles darauf an, daß die heilige Schrift richtig, d. h. in dem Sinne ausgelegt wird, den der heilige Geist in dieselbe gelegt hat. Der Sinn des heiligen Geistes kann aber nur durch den Beistand des heiligen Geistes unfehlbar erkannt und ausgelegt werden. Daher ist nur das durch den Beistand des heiligen Geistes unfehlbare Lehramt der Kirche befähigt, den wahren Sinn der heiligen Schrift in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre mit Unfehlbarkeit zu erklären und berechtigt, für diese seine Auslegung im Namen und in der Autorität Gottes Glauben zu fordern. Daher ist derjenige Sinn mit Glaubensgewißheit für den wahren zu halten, den die Kirche, sei es durch förmliche Lehrentscheidungen, sei es durch ihre beständige und allgemeine Lehre, wie solche namentlich durch den Consens der Väter constatirt wird, für den wahren hält und erklärt.

Hieraus ergeben sich für die allein wahre und katholische Auslegung der heiligen Schrift diese Regeln:

1. Ist der wahre Sinn irgend eines Ausspruches der heiligen Schrift durch förmliche kirchliche Lehrentscheidung oder auch durch das allgemeine Magisterium der Kirche fixirt, so steht es dogmatisch fest, daß dieser, und kein anderer, der eigentliche und principale Sinn der heiligen Schrift ist.

Dadurch sind jedoch andere secundäre Bedeutungen und mystische Auslegungen solcher Stellen keineswegs ausgeschlossen, nur dürfen dieselben mit jenem ersten und eigentlichen Sinne nicht im Widerspruche stehen, müssen vielmehr auf denselben gegründet sein.

2. In so fern die Kirche sich über den Sinn der heiligen Schrift im Einzelnen nicht ausgesprochen hat, ist dieselbe im Einklang mit der Lehre und dem Geiste der Kirche und nach der einmüthigen Auslegung der Väter zu erklären.

Diese Grundsätze der katholischen Schriftauslegung ergeben sich aus den förmlichen Lehrentscheidungen der Kirche, wie nicht minder aus Schrift und Ueberlieferung und der Natur der Sache.

1. Auf Grund der in der Kirche stets geltenden und praktisch angewendeten Glaubensregel, erklärt das Tridentinum gegenüber der subjectiven Willkür der häretischen Schriftauslegung, daß es Niemanden gestattet sei, die heilige Schrift in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören, gegen den Sinn, den die Kirche, der es zusteht, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urtheilen, festgehalten hat und festhält, oder gegen die einmüthige Uebereinstimmung der Väter auszulegen[1]).

Man hat, um das Decret des Tridentinums abzuschwächen, behauptet, daß dasselbe einestheils nur ein Disciplinar-Decret sei und anderntheils nur *sensu negante*, nicht aber *sensu affirmante* verbinde, d. h. daß es nur verbiete, die heilige Schrift in einem Sinne auszulegen, welcher dem katholischen Dogma widerspricht, daß man aber dadurch nicht an die von der Kirche gegebene Auslegung positiv gebunden sei; vielmehr könne man immerhin unter Verwerfung dieser Auslegung eine andere geben, wenn nur dieselbe mit dem Dogma nicht im Widerspruch stehe.

Allein Beides ist dem Sinne des Tridentinums durchaus fremd. Was den ersteren Punkt betrifft, so hat das Tridentinum keineswegs nur eine kirchenpolizeiliche Maßregel anordnen, sondern, wie Pallavicini[2]) ausdrücklich bezeugt, aber auch nach dem ganzen Zweck und Context des Decretes offenbar ist, die alte katholische Glaubensregel erneuern und deßhalb nicht nur äußerliche Ausschreitungen abwehren, sondern innerlich zum Glauben verpflichten wollen. Was aber den zweiten Punkt anlangt, so ist derselbe schon durch die Erklärung ausgeschlossen, daß es der Kirche zustehe, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schrift zu entscheiden. Demgemäß spricht auch das Triden-

1) Praeterea ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit, et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat; etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. — 2) Hist. Conc. Trid. lib. 7, c. 18, nr. 3. 6.

tinische Glaubensbekenntniß[1]) den Satz des Concils in positiver Form aus[2]). Um aber jedem deßfallsigen Zweifel definitiv ein Ende zu machen, erklärt das Vaticanum, indem es das Tridentinische Decret erneuert, daß der Sinn dieses Decrets der ist: daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zur Auferbauung der christlichen Lehre gehören, jener Sinn für den wahren Sinn der heiligen Schrift zu halten sei, den die Kirche, der das Urtheil über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zusteht, für den wahren gehalten hat und hält; und daß es deßhalb Niemanden erlaubt ist, die heilige Schrift gegen diesen Sinn oder auch gegen die einmüthige Auslegung der Väter auszulegen[3]).

II. Zergliedern wir die angeführten Lehrausprüche der Kirche über die Interpretation der heiligen Schrift näher, so ist in denselben ausgesprochen:

1. Daß es der Kirche zusteht, über den wahren Sinn der heiligen Schrift autoritativ zu entscheiden. Es liegt dieses einerseits in der im folgenden Kapitel näher zu erörternden Natur, Bestimmung und Competenz des kirchlichen Lehramtes, und anderntheils in der Natur und Bestimmung der heiligen Schrift. Das kirchliche Lehramt ist nämlich beauftragt und ermächtigt, das gesammte apostolische Depositum rein und unverfälscht zu bewahren und gegen Mißbrauch zu schützen. Zu diesem göttlichen Depositum gehört aber auch ganz vorzüglich das geschriebene Wort Gottes. Daher ist es auch das heiligste Recht und die heiligste Pflicht der Kirche, die heilige Schrift gegen Mißbrauch und

---

1) Von Pius IV. in der Constit. „Injunct. nobis" v. 18. Nov. 1864, nach Beschluß des Concils Sess. 24, c. 12 de Ref. & Sess. 25, c. 2 de Reform.

2) Item Sacram Scripturam *juxta* eum sensum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Sacrarum Scripturarum, admitto; nec eam unquam, nisi *juxta* unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.

3) Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coërcenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari. *Decr. de fide*, cap. 2, alin. 4. Vgl. *Franzelin*, l. c. p. 168 sq.

Fälschung zu schützen. Ein solcher Mißbrauch und eine solche Fälschung besteht aber nicht etwa nur in der Fälschung des Buchstabens der Schrift durch Verstümmelung oder Corruption des Textes oder Leugnung der Aechtheit und Inspiration der heiligen Schriften. Ein noch schlimmerer Mißbrauch und eine noch schlimmere Fälschung als die des Buchstabens, ist die des Sinnes der heiligen Schrift durch falsche Auslegung derselben[1]).

Es ist daher Aufgabe und Pflicht der Kirche, allen falschen, den Glauben und die Sitten gefährdenden und überhaupt der Religion und dem Seelenheil schädlichen Auslegungen der heiligen Schrift entgegenzutreten und dieselben autoritativ zu verwerfen, wie dieses nach dem Vorbilde des Apostelfürsten[2]) die Kirche zu allen Zeiten gethan hat und wie es absolut nothwendig ist, um die Glaubenswahrheit gegen die Irrlehren zu vertheidigen[3]), welche eben hauptsächlich durch falsche Deutung der wahren Schrift entstanden sind[4]) und eben dadurch gestützt und verbreitet werden[5]).

---

1) Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus. *Tert.* Praescr. 17.

2) *2 Petr.* 3, 16, wo er Jene verurtheilt, welche die Briefe des heil. Paulus und überhaupt die heiligen Schriften falsch und zu ihrem Verderben auslegen.

3) Gerade daraus beweist u. A. Vincenz von Lerin die Nothwendigkeit der kirchlichen Autorität und Ueberlieferung neben der heiligen Schrift: Quia videlicet Scripturam Sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquii aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut fere quot homines sunt, tot illic sententiae erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit; aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius, Coelestius; aliter postremo Nestorius. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum Ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. *Common.* c. 2.

4) Non aliunde natae sunt haereses, nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur. *Aug.* in Joann. tract. 18. Aehnlich Genes. ad lit. 7, 9: Non ob aliud fiunt haeretici, nisi quia Scripturas non recte intelligentes, suas falsas opiniones contra earum veracitatem pertinaciter asserunt. Cf. *Ambros.* ad Tit. 3. *Hieron.* Comment. in Gal. 5. Zahlreiche andere Zeugnisse bei *Thomassin.* l. c. cap. 13—16.

5) Seducunt (haeretici) mentem imperitiorum, eosque depravandis oraculis divinis, iisque quae recte dicta sunt male exponendis, captivos trahunt, scientiae praetextu multos evertunt. *Irenaeus* apud *Epiphan.* Adv. haer. lib. 1, haeres. 31, nr. 9 (Migne, Petr. gr. tom. 41, col. 490.)

2. Definitive die Glaubens- und Sittenlehre betreffende Entscheidungen der Kirche über den Sinn, zunächst den hauptsächlichen Literalsinn, einer Stelle oder eines Complexes von Stellen der heiligen Schrift, sind unfehlbar und verpflichten zur gläubigen Annahme dieser Entscheidungen. Daher müssen wir, wie bereits gesagt, nicht nur die in diesen Entscheidungen enthaltenen Glaubenswahrheiten, sondern auch die damit verbundene Auslegung der fraglichen Stellen als die dem Sinne des Wortes Gottes entsprechende annehmen.

In der Wirklichkeit hat die Kirche nur von wenigen Stellen der heil. Schrift eine solche authentische und dogmatische Erklärung gegeben. Eine solche ist nämlich nur dann vorhanden, wenn die höchste kirchliche Autorität, also ein allgemeines Concil oder der Papst ex cathedra, förmlich den Sinn einer bestimmten Stelle definirt und zu glauben vorgeschrieben hat[1]). Also bezüglich der nur in den Begründungen angeführten, aber nicht zu den förmlichen Lehrentscheidungen gehörenden, Schriftstellen gilt dieses nicht, wie hoch auch die Autorität solcher Erklärungen ist.

Da jedoch die Kirche nicht nur in ihren außerordentlichen richterlichen Lehrentscheidungen, sondern auch in der ordentlichen Uebung ihres Magisteriums unfehlbar und nächste Norm des Glaubens ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn der Sinn einer Schriftstelle unzweifelhaft durch die allgemeine Lehre der Kirche, wie sie sich namentlich im consensus Patrum

1) Das ist übrigens nicht nur dann der Fall, wenn die Kirche förmlich den Sinn einer Schriftstelle dogmatisch erklärt oder eine falsche Schriftdeutung verwirft, wie z. B. das fünfte allgemeine Concil im Dreikapitelstreit gewisse falsche Schriftauslegungen des Theodor von Mopsuestia verworfen hat, z. B. dessen Behauptung, daß Christus durch seine Anhauchung und die Worte: „Empfanget den heiligen Geist" nicht wahrhaft den heiligen Geist mitgetheilt und Thomas durch seinen Ausruf nicht Christus als wahren Gott bekannt habe — Cpt. III de 3. capit. can. 12; sondern auch in jenen kirchlichen Entscheidungen, in welchen die Erklärung eines Dogma's durch die Auslegung einer Schriftstelle gegeben wird, wofür das Tridentinum eine Reihe von Beispielen bietet. Vgl. Scheeben, Dogm. S. 137. Man darf aber auch auf der anderen Seite hier nicht weiter, als die betreffenden kirchlichen Lehrentscheidungen, gehen; wenn daher z. B. *Trid.* Sess. V, can. 5 sagt, daß der heil. Paulus die Concupiscenz zuweilen Sünde nenne, nicht aber sie dadurch als formelle Sünde bezeichne, so ist dadurch über die Erklärung des siebenten Kapitels im Römerbriefe keine bindende Entscheidung getroffen; nur Das ist ausgeschlossen, daß man irgend eine Stelle des heil. Paulus so auslegt, daß dieselbe die bloße Concupiscenz für eine eigentliche Sünde erkläre, und daß das Wesen der Erbsünde in der Concupiscenz bestehe.

manifestirt, feststeht, dieses einer ausdrücklichen richterlichen Lehrentscheidung gleich zu achten ist[1]).

3. Allein nicht lediglich in den verhältnißmäßig wenigen Fällen einer *authentischen Erklärung* von Schriftstellen durch das kirchliche Lehramt ist die Auslegung der heiligen Schrift an die Richtschnur der kirchlichen Lehre und Ueberlieferung gebunden, sondern in *allen* Fällen ist die *Lehre und Ueberlieferung der Kirche Richtschnur und Licht für die Auslegung der heiligen Schrift*, und zwar in dreifacher Beziehung:

a. *Unzulässig, falsch und verwerflich* ist jede Auslegung der heiligen Schrift, *welche mit den Dogmen der Kirche in Widerspruch* steht. Dieses ist die *äußerste und negative* Schranke, welche ohne Sünde gegen den Glauben nicht überschritten werden kann. Steht also eine Auslegung offenbar mit einem *förmlichen Dogma* im Widerspruch, so ist sie *häretisch*. Steht sie zwar nicht mit einem förmlichen Dogma, aber mit einer sententia prope de fide, oder certa et communis u. s. w. in Widerspruch, so treffen sie jene Qualificationen, welche dem Widerspruch gegen die genannten Wahrheiten selbst zukommen. Denn es ist einerlei, ob man einem Dogma, resp. einer katholischen Wahrheit, *direct oder indirect durch falsche Schriftauslegung* widerspricht; ja es liegt in solchem Mißbrauche der heiligen Schrift zur Täuschung der Gläubigen ein erschwerender Umstand.

Daß jede Auslegung der heiligen Schrift, welche mit der von der Kirche bezeugten und erklärten katholischen Wahrheit in Widerspruch steht, *nothwendig falsch* ist, folgt aus der obersten Wahrheit, daß das geschriebene *und* das ungeschriebene Wort *göttlich wahr* sind und daher *nie und nimmer mit einander im Widerspruch stehen können*.

---

1) Stützen sich ja die Lehrentscheidungen der Kirche vielfach ausdrücklich auf die notorische Lehre der Kirche und den allgemeinen Consens der Väter. Oder wer kann daran zweifeln, daß wenn Jemand die Einsetzungsworte des hh. Sacramentes nicht vom wahren Leib Christi, oder das „Verbum caro factum est" nicht von der wahren Menschwerdung des ewigen Logos auslegen wollte, solches geradezu häretisch wäre, auch wenn die Kirche nicht ausdrücklich über den Sinn dieser Worte entschieden hätte? Denn in welchem Sinne die Kirche diese Worte versteht, war allezeit offenkundig. So erklärt auch das *Trid.* Sess. V, can. 4, daß die Kirche auf der ganzen Welt allezeit die Worte des Apostels: „Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen", von der Erbsünde verstanden habe. Eine andere Deutung stand also allezeit, auch vor der förmlichen Lehrentscheidung, mit der notorischen Lehre der Kirche und dem katholischen Glauben im Widerspruch. Cf. *Franzelin* l. c. p. 184.

Wenn man dagegen wiederum einwendet, daß dadurch das Wort Gottes in der heiligen Schrift unter die Kirche und ihre Tradition erniedrigt werde, daß man nicht den Sinn des Wortes Gottes in der Schrift nach der Kirchenlehre und Tradition, vielmehr die Richtigkeit der letzteren nach dem Schriftworte zu beurtheilen habe; so ist auf dieses stets wiederkehrende häretische Sophisma zu erwidern, daß wir keineswegs die Ueberlieferung und Lehre der Kirche gegen die heilige Schrift, sondern gegen die falsche Deutung derselben geltend machen, durch welche Menschen ihre irrigen Meinungen in die Schrift hineinlegen. Was die Kirche lehrt und ihre Tradition bezeugt, das steht auch, und zwar meistens mit großer Klarheit und Deutlichkeit, in der heiligen Schrift, oder ist wenigstens implicite in derselben enthalten und befindet sich immer mit der Lehre der heiligen Schrift in vollkommenem Einklang. Die falschen Schriftauslegungen dagegen thun der Schrift frevelhafte Gewalt an und verdunkeln und verfälschen ihren wahren Sinn[1]). Indem daher die Kirche den wahren Sinn der Schrift gegen die Häretiker vertheidigt, erniedrigt sie nicht die heilige Schrift, sondern ehret und schützet sie; auch erhebt sie nicht ihren Sinn über den Sinn der heiligen Schrift, sondern, indem sie die von den Aposteln ihr übergebene Hinterlage des Glaubens treu bewahrt und an ihrer alten Ueberlieferung unter dem Beistande Gottes festhält, bewahrt sie zugleich und erschließt den Gläubigen den lauteren und ächten Sinn der heiligen Schrift, dieselbe nicht, wie die Häretiker, nach eigener Willkür und eigenem Sinne, sondern nach dem Sinne Gottes und der apostolischen Ueberlieferung auslegend[2]).

1) Vgl. oben S. 797, Note 3—5.

2) Treffend sagt hierüber *Franzelin*, l. c. p. 193. Per se patet, Ecclesiam non dici judicem de vero sensu sive Scripturarum sive traditionum, quasi ipsa eis intrincecam auctoritatem tribueret. Verbum Dei . . . habet auctoritatem ex sese, quia est verbum infinitae veritatis; estque ideo universae Ecclesiae norma credendi: Ecclesia vero sub assistentia Spiritus Sancti solum discernit verbum Dei ab eo quod non tale est, et genuinum ejus sensum authentice interpretatur. · Non ergo constituimus Ecclesiam supra verbum Dei, ut Protestantes calumniantur; sed dicimus Ecclesiam Dei dirigi verbo Dei in credendo, sicque esse sub verbo Dei; et eandem genuinum verbi sensum infallibiliter intelligere et singulis proponere credendum, sicque esse supra privatam fallibilem intelligentiam singulorum. Indem der Richter das Gesetzbuch auslegt, setzt er sich nicht über das Gesetz, sondern über die Parteien und schützt das Gesetz gegen den Mißbrauch und die willkürliche Deutung derselben.

b. Allein die Ueberlieferung und Lehre der Kirche ist nicht nur in dieser negativen Weise Norm und Licht der richtigen Schriftauslegung, sondern auch positiv. Die wahre Schriftauslegung darf nämlich der überlieferten Lehre der Kirche nicht nur nicht widersprechen, sondern sie muß auch mit derselben positiv in Einklang stehen: denn so gewiß Gott der Urheber sowohl der Schrift, als der göttlichen Tradition der Kirche ist, so gewiß stehen beide in vollkommener Harmonie. Nichts kann uns daher so sicher, klar und tief in das Verständniß der heiligen Schrift einführen, als der in der Kirche lebende wahre Glaube und sein durch die Kirche und ihre Theologie uns vermitteltes Verständniß. Dieses drücken die Theologen aus, wenn sie sagen, die heilige Schrift sei nach der Analogie des Glaubens (secundum analogiam fidei) auszulegen.

Hier ist nun der Ort, gegenüber jenem subjectivistischen Interpretationsprincip, das in Folge des Protestantismus nicht nur auf kirchlichem, sondern mehr oder weniger auf allen Gebieten in den letzten Jahrhunderten eine so große Herrschaft über die Geister erlangt hat, das ächte objective Princip aller Schriftauslegung, insbesondere aber der Auslegung der heiligen Schrift in's Licht zu setzen.

Vor Allem ist daran zu erinnern, daß nicht minder, wie die Erkenntniß der Aechtheit und Natur einer Schrift, deren Verständniß immer und überall in seinem letzten Grunde von lebendigen Ueberlieferungen abhängig ist. Das gilt schon von der ersten Bedingung alles Schriftverständnisses, der Kenntniß und dem Verständniß der Sprache, worin die Schrift geschrieben ist. Niemand kann eine Schrift verstehen, der nicht in die Sprache, worin sie geschrieben, und in den Geist dieser Sprache eingeführt ist. Eine Sprache und ihren Geist lernt man aber nur durch lebendige Ueberlieferung[1]) kennen. Darum versteht Jeder seine Muttersprache am besten und die Bücher, die in ihr geschrieben sind. Aber das Verständniß eines Buches setzt nicht nur im Leser ein Verständniß der Sprache, worin es geschrieben ist, sondern auch ein genügendes Verständniß der Dinge voraus, wovon es handelt. Das ist auf allen Gebieten menschlichen Wissens anerkannt. Medicinische, juristische, mathematische Bücher können nur von Demjenigen verstanden werden, der auf dem Wege des lebendigen Unterrichtes bereits eine entsprechende Fachkenntniß erlangt hat; kein Vernünftiger

1) Daß diese auch eine indirecte sein kann, versteht sich von selbst; aber es ist klar, daß die antiken Sprachen uns eben so unbekannt wären, als die Hieroglyphen, wenn ihr Verständniß uns nicht durch eine nie unterbrochene lebendige Tradition übermittelt worden wäre.

nimmt Anstand, zu gestehen, daß er Bücher nicht verstehe, die von einem ihm fremden Fache handeln.

Bücher, welche die Religion betreffen, handeln nun freilich nicht von einem Fache, das irgend einem Menschen schlechthin fremd wäre und fremd sein dürfte, und in so fern ist es ein Beweis für den universalen und allgemein menschlichen Charakter der Religion, daß Alle darüber urtheilen wollen. Es verhält sich hier ähnlich, wie mit der Philosophie und Kunst, die auch in gewisser Weise für Alle sind und worin daher auch Jeder ein Urtheil sich zuschreibt. Aber ein richtiges Urtheil in Sachen der Philosophie und Kunst kann doch nur der philosophisch und ästhetisch Gebildete fällen. Das gilt noch vielmehr bezüglich der Religion; nur der religiöse und religiös richtig gebildete Mensch hat ein richtiges religiöses Urtheil und ist im Stande, religiöse Bücher zu verstehen. Dem Irreligiösen fehlt meistens alles, dem religiös Verbildeten das richtige Urtheil darüber. Die Religiosität und religiöse Bildung geht aber aus dem Leben und lebendiger Tradition immer und überall hervor.

Das Gesagte gilt schon innerhalb der Grenzen der puren Natur; in einem weit höheren Grade und einer specifisch vollkommeneren Weise aber gilt es auf dem Gebiete des übernatürlichen Glaubens, also insbesondere von dem Verständnisse der heiligen Schrift. Für Denjenigen, welcher der übernatürlichen Wahrheit und dem übernatürlichen Leben fremd gegenüber steht, ist die heilige Schrift ein Buch mit sieben Siegeln; einem Solchen ist das Klarste in der heiligen Schrift dunkel, das Unzweideutigste mißverständlich. Daher ist nur der vom Glauben Erleuchtete fähig, die heilige Schrift richtig zu verstehen; und zwar wird zum Verständniß der heiligen Schrift nicht irgend welcher vage oder vermeintliche Glaube, sondern der wahre Glaube erfordert. Irrglaube ist unter allen Hindernissen richtigen Schriftverständnisses das größte. Der Häretiker trägt seine Häresien in die Schrift hinein und, da sein Auge nicht licht ist, sieht er von vornherein die Schrift in der falschen Farbe seines Irrthums. Wenn irgend Etwas, so ist das welthistorisch durch die Geschichte aller Häresien bewiesen.

Die in den betreffenden Punkten sonnenklare Schrift hinderte die Gnostiker nicht, aus der heiligen Schrift den Bythos, die ewige Materie, die Emanation der Aeonen, den Doketismus, den dämonischen Ursprung des alten Testamentes zu beweisen. Auf die Schrift gestützt, haben die Arianer die Gottheit Christi, die Nestorianer die Einheit seiner Person und die Eutychianer die Zwei-

heit seiner Natur geleugnet. Aus der Schrift haben die Pelagianer die Gnade, die Prädestinatianer die Freiheit bekämpft. Aus ihr haben die Reformatoren die Sola-Scriptura und die Sola-Fideslehre bewiesen, wie klar auch die Schrift die Autorität der Kirche und die Nothwendigkeit der guten Werke zum Heile bezeugt. Der extremste Mysticismus und der ungläubigste Rationalismus haben die Schrift in ihrem Sinn gelesen und gedeutet. Und man kann keineswegs sagen, daß alle Jene die Schrift absichtlich mißdeutet haben; sie sind vielmehr mit den Ideen, von denen sie voll waren, und mit dem Geiste, in und aus dem sie lebten, an die Schrift getreten und haben so, je länger sie die Schrift im Geiste ihres Systemes studirten und verarbeiteten, um so mehr ihr System in die Schrift hineingelesen und hineininterpretirt.

Nichts kann daher evidenter sein, als die von der heiligen Schrift[1]) selbst und der gesammten katholischen Tradition[2])

1) So lange der Geist der Jünger von Zweifel und Unglauben verdunkelt war, verstunden sie die prophetischen Schriften nicht und erkannten nicht den Heiland. Erst nachdem dieser ihnen die Schriften erschlossen und ihren Glauben neu belebt, verstanden und erkannten sie. *Luc.* 24, 25 sq. Sowie die lebendige Lehre Christi und die Erleuchtung des heiligen Geistes die Apostel in das Verständniß des A. T. einführte, so führt uns die Lehre der Kirche und die Erleuchtung der Gnade fort und fort in das Verständniß der heiligen Schrift ein. Der äthiopische Kämmerer konnte den Propheten nicht verstehen, weil er Jesus, den Schlüssel zu aller Prophetie, nicht kannte und weil Niemand war, der ihm durch die Predigt des Glaubens die Schrift auslegte. Als aber Philippus ihm die Schrift erklärte und das Evangelium verkündete, da empfing er mit der Gnade des Glaubens auch das Licht des Verständnisses. *Act.* 8, 31 sq. Nur der *homo spiritualis*, d. h. der vom Lichte des Glaubens Erleuchtete, versteht, was des Geistes ist, also namentlich die vom heiligen Geiste eingegebene Schrift; der *homo animalis* aber versteht nichts davon, *1 Cor.* 2, 14., wie die Juden wegen ihres Unglaubens und ihrer Sünde auch das mündliche Wort Christi nicht verstanden. Wie nicht der eigene menschliche, sondern der heilige Geist die Schrift eingegeben, so ist auch ihre Auslegung nicht Sache des eigenen, sondern des göttlichen Geistes, nicht Sache des Privatgeistes, sondern des Geistes der Kirche. Darauf kann man mit Vielen beziehen *2 Petr.* 1, 20: Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit — obwohl nach dem Zusammenhange diese Worte wohl zunächst nicht auf die Auslegung, sondern auf die Eingebung der Prophetieen und der heiligen Schriften sich beziehen.

2) Der Aussprüche der heiligen Väter, daß die heilige Schrift nicht nach dem eigenen Sinne und Privaturtheil, sondern nach der Ueberlieferung und Lehre der Kirche auszulegen und daß die höchste Entscheidung darüber der kirchlichen Autorität zusteht, sind geradezu unzählige. Sehr viele derselben hat Thomassin a. a. O. cap. 19 ff. zusammengestellt. Eine

verkündete Wahrheit, daß der wahre Glaube, den die Kirche uns vermittelt, die unerläßliche Bedingung zum richtigen

---

Reihe solcher Zeugnisse aus den ersten drei Jahrhunderten sind in den oben angeführten Beweisen für die katholische Glaubensregel enthalten. Reihen wir hier wenigstens noch einige Zeugnisse an. Nur in der Kirche, wiederholt Clemens Alex. in verschiedenen Bildern, wird uns der wahre Sinn der heiligen Schriften erschlossen. Wer von der Kirche sich getrennt hat, hört auf, ein Mann Gottes zu sein und verliert das rechte Verständniß. Strom. 7, 16. Wie außerhalb des Heiligthums das Opfer nicht gebracht und genossen werden darf, so können wir außerhalb der Kirche, d. h. bei den Häretikern und Schismatikern, der Wahrheit nicht theilhaftig werden, sagt Origenes, In Levit. hom. 4, nr. 8. Wie schon im A. T. vorbedeutet und geboten, sagt derselbe, muß man in schwierigen Fragen über den Sinn der Schrift zur Kirche seine Zuflucht nehmen. Siquid superaverit, et excesserit intellectum tuum, reserva Aaron, hoc est, reserva sacerdoti, reserva doctori, ut ipse . . . discutiat, ipse exponat; sicut alibi idem *Moyses* (Deuter. 32, 7) dicit: *Interroga patres tuos, et annuntiabunt tibi; presbyteros tuos et dicent tibi.* l. c., nr. 9. In allen Fragen, die den Glauben betreffen, also namentlich bezüglich des wahren Sinnes der heiligen Schrift müssen wir uns nicht an zwiespaltige Sondermeinungen, sondern in Allem an die Lehre der Kirche und ihre Ueberlieferung halten. Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione *Orig.* De princip. 1, prooem. Wie der Blitz vom Aufgang leuchtet bis zum Niedergang, sagt derselbe, so in der Kirche der wahre Sinn des alten und neuen Testamentes. Sola autem Ecclesia neque subtrahit hujus fulgoris verbum et sensum, neque addit quasi prophetiam aliud aliquid. In Matth. 47. Die Irrthümer der Arianer kommen daher, daß sie die heilige Schrift anders als die Kirche und ihre Ueberlieferung auslegen, sagt Athanasius, Orat. 3 (4) c. Arian. nr. 10. Von der Kirche haben wir die ächten heiligen Schriften, von ihr auch ihre wahre Auslegung, exponirt Cyrill von Jerus. in d. 4. u. 5. Katech. Wenn sich die Häretiker auf die heilige Schrift berufen, so handelt es sich nicht um die Sache der heiligen Schrift, sondern um ihre Sondermeinungen. Nicht die heilige Schrift, sondern ihre Verkehrtheit ist an ihren Irrthümern schuld: Nemo scripturas accuset, sed eorum improbitatem, qui ea, quae recte dicta sunt, male interpretantur; nam et diabolus ex Scripturis cum Christo disputabat, sagt Chrysostomus, hom. in S. Phocam nr. 3. Immer berufen sich die Väter gegen die Schriftauslegungen der Häretiker auf die kirchliche Ueberlieferung: Fidem simplici mente conserva, Ecclesiaeque traditionem velut fundamentum in cordis penetralibus constituens. *Cyrill. Alex.* Hom. Paschal. 8, nr. 1. Dabei berufen sich die Väter oft darauf, daß im N. T. das Gesetz nach der Verheißung der Propheten nicht auf steinerne Tafeln, sondern vom heiligen Geiste in's Herz geschrieben sei. *Chrysost.* In Epist. ad Hebr. hom. 14, nr. 3. Epist.

Verständniß der heiligen Schrift ist, und daß Einer die hl. Schrift um so vollkommener versteht, je mehr er vom Lichte und dem Verständnisse des Glaubens erfüllt und vom heiligen Geiste, der die Schrift eingab, selbst erleuchtet ist. Wer aber von der Kirche durch eigene Schuld getrennt ist, dem fehlt dieses Licht des Glaubens und der übernatürlichen Gnade; aber auch dem ohne eigene Schuld von der Kirche Getrennten gebricht es an dem vollen und richtigen Verständnisse des Glaubens und dadurch und durch mannigfaltige, wenn auch unverschuldete, Irrthümer ist auch er am vollen und richtigen Verständnisse der heiligen Schrift vielfach gehindert. Außerhalb der Kirche daher kein wahres oder wenigstens kein vollkommen richtiges Verständniß der heiligen Schrift[1]).

Das vollkommenste und irrthumsfreie Verständniß der heiligen Schrift ist somit selbstverständlich der Kirche Christi selbst eigen, an zweiter Stelle aber Jenen, welche am Innigsten mit der Kirche verbunden, am meisten von ihrem Geiste erfüllt sind und am vollkommensten an ihrem Sinn und Leben in Glaube, Liebe und Gehorsam theilnehmen. Der Grund davon ist vor Allem und zunächst ein übernatürlicher, nämlich daß Gott, wie in Allem, so auch ganz vorzüglich in dem

---

Agathon. Pap. ad Imperat. Vincenz von Lerin schildert *Common. 23*, wie sich die Häretiker beständig auf die heilige Schrift berufen und allerwärts Bibelstellen im Munde führen. Wie Satan Christum durch Stellen der Schrift versuchen wollte, sich von der Zinne des Tempels zu stürzen, gerade so versuchen die Häretiker die Gläubigen, ihnen unter Anführung von Bibelstellen zurufend: *Mitte te deorsum*, id est, ex istius de sublimis Ecclesiae, quae etiam templum Dei putatur, doctrina et traditione dimitte. Aehnlich Hieronymus: Nec sibi blandiantur (haeretici), si de Scripturarum capitulis videntur sibi affirmare, quod dicunt, quum et diabolus de Scripturis aliqua sit locutus, et Scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo. Allein keine scientia scripturae, ohne die traditiones et doctrinae Apostolorum. *Dialog. c. Lucifer.* nr. 28. *Comment. in Amos.* 16, 2. In Auslegung dunkler Schriftstellen muß man sich an die klaren, vor Allem aber an die Autorität der Kirche halten: consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit. *August.* de doctrin. christ. 3, 2. Cf. *Gen.* ad lit. 1, 21, nr. 41. In Joann. tract. 18, nr. 1.

1) Significat (Jesus Christus) eos, qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis capere posse intelligentiam. Navis enim (de qua Matth. 13, 2) Ecclesiae typum praefert, intra quam verbum vitae positum et praedicatum hi, qui extra sunt, et arenae modo steriles atque inutiles adjacent, intelligere non possunt. *S. Hilar. Pict.* Comm. in Matth. c. 13, nr. 1.

Verständnisse und der Erklärung der heiligen Schrift, mit seiner Kirche und ihrem Lehramte ist, und daß in der Kirche der heilige Geist Diejenigen am vollkommensten in das Verständniß der heiligen Schriften einführt, die durch Reinheit des Glaubens und Heiligkeit des Lebens am vollkommensten seiner Erleuchtung Geist und Herz erschließen, und daher mit dem Ernste und der Arbeit des Studiums die Demuth des Glaubens und das Licht der übernatürlichen Weisheit und Liebe verbinden, wie dieses bei den heiligen Kirchenvätern, aber auch bei den großen und heiligen Theologen der späteren Zeiten in so reichem Maße der Fall ist.

Die erste Bedingniß des wahren Schriftverständnisses ist also der wahre Glaube, der Gehorsam gegen die Kirche und die Theilnahme an ihrem Geiste und Leben. So war es im alten, so ist es im neuen Bunde. Bevor das Gesetz und die Propheten geschrieben waren, bewahrten und besaßen die Patriarchen ohne Schrift das Verständniß und den Geist des Gesetzes und der Verheißung, und auch nachdem Israel die inspirirte Schrift empfangen, bewahrte es nur so lange deren richtiges Verständniß, als es das Volk Gottes in Glauben und Leben blieb. Als aber die Juden von ihrem göttlichen König und seinem Reich abfielen, indem sie ihm, da er selbst als Lehrmeister und lebendige Autorität erschien, Glauben und Gehorsam versagten, da verloren sie das Verständniß der Schrift und verwandelte sich ihnen dieselbe, die an sich Geist und Leben [1]) ist, in einen todbringenden Buchstaben [2]) und legte sich über die Augen ihres Geistes und Herzens jener Schleier [3]), der sie hindert,

1) *Joann.* 6, 64.

2) . . . Sufficientia nostra ex Deo est, qui et idoneos nos fecit ministros novi Testamenti, non littera, sed spiritu; littera enim occidit, spiritus autem vivificat. *2 Cor.* 3, 5. 6. Wenn die Väter und Theologen diese Stelle nicht lediglich darauf beziehen, daß im neuen Testamente mit dem Gesetze die das Gesetz zur Erfüllung im Leben bringende Gnade verbunden ist, wovon hauptsächlich in ihr die Rede, — cf. *Rom.* 7, 6 sq.; *August.*, de spiritu et littera c. 4 — sondern auch auf das richtige geistige Verständniß der heiligen Schrift, wie es in der Kirche des lebendigen Gottes zu Hause ist, so ist diese Auslegung vollkommen berechtigt: denn derselbe heilige Geist, welcher im neuen Bunde in dem Sinne das Gesetz in's Herz schreibt, daß er dessen wahre Erfüllung im Geiste des Gesetzes verleiht, eröffnet auch das die rechte Erfüllung der Gesetze bedingende Verständniß des göttlichen Wortes. Cf. *Corn. a Lap.* & *S. Thom.* (Comm. in ep. S. Pauli) i. h. l. *August.*, de doctr. christ. 3, 5.

3) Non sicut Moyses ponebat velamen super faciem suam, ut non in-

Denjenigen in der Schrift zu erkennen, den doch jede Seite derselben verkündet. Damit trat auch an die Stelle des demüthigen, nach Gnade und Heil verlangenden, auf die Verheißungen Gottes hoffenden Geistes des alten Testamentes, in dem die Väter selig geworden und die ächten Israeliten[1]) den Messias in seiner Niedrigkeit erkannt und empfangen hatten, der gerade entgegengesetzte Geist pharisäischer Selbstgerechtigkeit. Gleiches gilt auch für uns Christen im Verhältniß zur Kirche. Nur so lange und in so weit wir der Kirche Christi angehören, erkennen wir auch klar und einfach alle Geheimnisse Christi und seines Reiches in den heiligen Schriften; in dem Momente aber, wo ein Glied von dem Leibe Christi sich trennt, geht es auch des Geistes Christi und damit jenes gläubigen Verständnisses der heiligen Schrift verlustig und legt sich über sein Geistesauge der Schleier der Häresie, der erst mit der Rückkehr zur Kirche und der Wiederkehr der Glaubensgnade hinweggenommen wird, deren Anfänge jedoch der förmlichen Rückkehr zur Kirche vorangehen können.

Allein es ist nicht nur der übernatürliche Grund der göttlichen Assistenz und Gnade, welcher der Kirche und in der Kirche das wahre Verständniß der heiligen Schrift verleiht, sondern auch alle natürlichen Gründe müssen die gesunde Vernunft überzeugen, daß nur in der Kirche das richtige und volle Verständniß der heiligen Schriften sich finden kann.

Nicht weil die Israeliten den Buchstaben der Schrift besaßen[2]), sondern weil sie als Glieder des Volkes Gottes sein Leben mitlebten, war ihnen das göttliche Gesetz verständlich. Sie konnten es mit Verständniß lesen, weil sie in Dem lebten, was sie lasen, und weil sie von den Vätern von Geschlecht zu Geschlecht nicht todte Steintafeln oder Pergamentrollen, sondern die lebendige Ueberlieferung und das lebendige Verständniß wie der Geschichte, so auch der Gesetze und Hoffnungen Israels ererbt hatten[3]). Daher war auch schon im alten Testamente die von

---

tenderent filii Israel in faciem ejus, quod evacuatur, sed obtusi sunt sensus eorum. Usque in hodiernum enim diem idipsum velamen in lectione veteris Testamenti manet non revelatum (quoniam in Christo evacuatur); sed usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. *2 Cor.* 3, 13—16.

1) *Joann.* 1, 47.

2) Den konnten auch Heiden besitzen und besaßen ihn seit der alexandrinischen Bibelübersetzung vielfach. — 3) Cf. *Deuter.* 10, 2. *Psalm* 77, 3—7.

dem rechtmäßigen Priesterthum getragene[1]) ächte[2]) Tradition die Auslegerin des Gesetzes. In noch weit höherem Grade gilt das von der sofort über den ganzen Erdkreis in der Einheit des Glaubens, des Lebens und der innigsten organisch gegliederten Gemeinschaft sich verbreitenden Kirche Jesu Christi. Wo anders, als bei ihr und ihrer selbstbewußten und lebendigen Ueberlieferung, kann man auch nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft das [illegible] Verständniß der in der Kirche selbst entstandenen heiligen Bücher finden? Wenn die Evangelisten uns ein gedrängtes Bild von dem Leben und der Lehre Jesu Christi geben, so hatte Christus zuvor seine Lehren und sein Leben den Aposteln und Jüngern und der von ihm gestifteten Gemeinschaft in's Herz geprägt. Ja die Evangelien sind wohl nichts anderes, als die unter Inspiration des göttlichen Geistes niedergeschriebenen mündlichen Katechesen der Apostel, die selbst wiederum diese Lehrweise und ihren Inhalt in der Schule Christi erlernt hatten. Allen Christen war daher der Inhalt der Evangelien längst durch das lebendige Wort der Apostel und ersten Glaubensboten in's Herz geschrieben, ehe die Evangelisten davon einen Buchstaben dem Papiere oder Pergamente anvertrauten. Eben so haben die Apostel jene Wahrheiten, von denen sie einige kurz in ihren Briefen erläuterten, beständig und oftmals und an allen Orten, wo sie wirkten, mündlich vorgetragen und namentlich Denen eingeprägt, denen sie als Bischöfen die Gemeinden selbst anvertrauten. Wenn ferner in den Kirchen die Evangelien und apostolischen Briefe verlesen wurden, so wurden sie auch im lebendigen Unterricht von Denen erläutert, denen die Apostel und ihre Genossen und Nachfolger die Kirchen nebst der ganzen Ueberlieferung der Apostel anvertraut hatten. Und wie es ursprünglich war, blieb es immer. Die von Christus gestiftete Kirche und vor Allem ihr Lehramt war stets im Besitze des ganzen apostolischen Glaubensschatzes und seines Verständnisses und in Folge dessen besaß auch die Kirche und ihr Lehramt allezeit den allein ächten Schlüssel zum Verständnisse der heiligen Schrift. Daß dieses Ver-

1) Hierüber im folgenden Kapitel vom kirchlichen Lehramte.

2) Denn die ächte von dem Priesterthum und Prophetenthum gehütete und getragene Tradition Israels ist nicht zu verwechseln mit den verderbten und zum großen Theile aus den Rabbinenschulen hervorgegangenen Traditionen des vom Messias abgefallenen und von Gott verlassenen nachchristlichen Judenthums, wie sie uns im Talmud begegnen, welche Verderbnisse schon in den Zeiten Christi durch die Auswüchse des Pharisäer- und Sadducäerthums begonnen hatten.

ständniß ein absolut untrügliches ist, das ist allerdings nur durch den übernatürlichen Beistand Gottes garantirt; daß aber, wenn irgend wo, bei der Kirche sich das lebendige Verständniß der heiligen Schriften findet, das liegt schon in der Natur der Sache. Wer daher außerkirchlichen, von allem realen Zusammenhange mit dem ursprünglichen und stets fortdauernden Verständniß und Leben der Kirche getrennten, der Kirche entfremdeten oder selbst feindlichen Auslegern der heiligen Bücher, mehr Vertrauen schenkt, als der Kirche, tritt nicht nur mit dem Glauben, sondern auch mit der gesunden Vernunft und mit den Grundsätzen in Widerspruch, die sonst bei allen historischen Studien maßgebend sind. Oder wo ist der Jurist, der nicht in den lebendigen Rechtsüberlieferungen eines Volkes und in der Rechtsprechung seiner Gerichte die zuverlässigste Richtschnur der wahren Auslegung der Gesetze dieses Volkes erblickt? Wer wird uns den Geist und den Sinn der römischen und griechischen Autoren besser erklären, als die Römer und Griechen selbst? Wo kann man daher vernünftiger und wissenschaftlicher Weise einen besseren Schlüssel zum richtigen Verständnisse der heiligen Schriften finden, als in der lebendigen und die ganze Erde in Einheit umfassenden ursprünglichen und stets sich gleichbleibenden Ueberlieferung der Kirche; und welcher Interprete der heiligen Schriften könnte an Zuverlässigkeit mit dieser Kirche verglichen werden?

c. Das kirchliche Verständniß der heiligen Schrift wird vorzüglich durch den Consens der heiligen Väter, woran sich der Consens der Theologen reiht, constatirt. Was zu diesem Consense gehört, werden wir in der Lehre von der Tradition sehen. Hier ist zur Ergänzung des vorstehend unter b. Gesagten nur noch die Tragweite der Regel, daß die heilige Schrift nach dem Consens der Väter auszulegen sei, in so fern die dogmatische Beweisführung davon berührt wird, etwas näher zu bestimmen.

Wie wir später sehen werden, kommen die heiligen Kirchenväter in einer doppelten Beziehung in Betracht: als die treuesten Zeugen der kirchlichen Ueberlieferung und zugleich als die ältesten und vorzüglichsten Träger der theologischen Wissenschaft. Nur in ersterer, nicht in letzterer Beziehung sind wir überhaupt und in Auslegung der heiligen Schrift, so weit dieselbe die Glaubens- und Sittenlehre berührt, an den Consens der Väter gebunden, weil sie nur in so fern Zeugen der Lehre und Ueberlieferung der Kirche sind. Hierbei müssen wir aber wohl beachten, daß das Zeugniß und das wissenschaftliche Verständniß der Väter in innigem Zusammenhange mit einander

stehen; denn die Väter haben ja nicht ein von ihnen selbst mehr oder weniger unverstandenes, sondern ein mit innerem Verständnisse verbundenes Zeugniß von der Lehre und dem Sinne der Kirche abgelegt, und wenn die Kirche selbst sie als die zuverlässigsten Zeugen und Interpreten ihrer Lehre und ihres Sinnes anerkennt, so hat sie damit nicht etwa nur ihr äußerliches materielles Zeugniß, sondern auch ihr, mehr oder weniger wissenschaftlich vermitteltes, Verständniß vom Glauben, in specie also vom Sinne der heiligen Schrift gebilligt. In so fern uns also ihre, wenn auch wissenschaftlichen, Ausführungen in einmüthiger Uebereinstimmung den Sinn des kirchlichen Schriftverständnisses constatiren, sind wir in Auslegung der heiligen Schrift an diesen Consens gebunden.

Dagegen erstreckt sich diese Autorität der Väter, wie die sie stützende Autorität der Kirche selbst, nur auf die Glaubens- und Sittenlehre und die sie wesentlich berührenden Wahrheiten. Also rein wissenschaftliche Ansichten der Väter, in so fern sie die katholische Glaubens- und Sittenlehre nicht betreffen, haben kein höheres Gewicht, als die für sie sprechenden wissenschaftlichen Gründe. Wir sind zwar denselben, als den Ansichten einsichtsvoller, erleuchteter und den biblischen Zeiten weit näher, als wir, stehender Männer eine ehrfurchtsvolle Beachtung schuldig; allein aus genügenden Gründen ist es uns gestattet, von denselben, wenn sie auch noch so allgemein bei den Vätern sich finden sollten, abzugehen. Das gilt namentlich von allerlei naturwissenschaftlichen, geographischen, auch historischen Ansichten, welche die Väter weder aus der heiligen Schrift, noch aus der Glaubenslehre und Ueberlieferung der Kirche, sondern aus den damals in der Profanwissenschaft allgemein verbreiteten Ansichten oder aus populären Anschauungen geschöpft und bei Erklärung der heiligen Schrift benutzt haben.

II. Nach dem Bisherigen steht also das protestantische Schriftprincip, wonach der einzelne Gläubige den Inhalt seines Glaubens lediglich durch eigene Auslegung aus der heiligen Schrift zu schöpfen berechtigt und verpflichtet ist, mit der positiven Anordnung Christi und der Natur der Dinge in Widerspruch.

Daß die heilige Schrift nicht selbst dieses protestantische Schriftprincip, sondern das katholische Traditionsprincip klar und ausführlich lehrt, haben wir bereits zur Genüge gesehen, wie nicht minder, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte Christus nicht die heilige Schrift allein, sondern die Kirche mit ihrem unfehlbaren Lehramte als Mittel gewählt hat, um seine Lehre und ihr richtiges

Verständniß bis an das Ende der Zeiten zu erhalten und allen Völkern zu übermitteln. Ob Christus seine Lehre auch ohne Kirche und Lehramt hätte erhalten und den Einzelnen lediglich mit Hilfe der heiligen Schrift und innerer Erleuchtung hätte übermitteln können, das ist hier eine müßige Frage. Wir wollen die absolute Möglichkeit einer solchen Ordnung nicht bestreiten; dagegen ist gewiß, daß nach der wirklich bestehenden Ordnung der göttlichen Providenz die Verbreitung und Erhaltung der christlichen Wahrheit lediglich durch die heilige Schrift und ohne das unfehlbare Lehramt und die unfehlbare Ueberlieferung der Kirche unmöglich ist.

Eben so ist es schon für die natürliche, noch mehr aber für die vom Glauben erleuchtete Vernunft offenbar, daß diese wirklich bestehende Ordnung der Natur der Dinge, insbesondere der Natur und dem Zustande des Menschen und dem Wesen des Christenthums im höchsten Grade entsprechend ist, dagegen das protestantische Schriftprincip mit dieser Natur der Dinge in Widerspruch steht. Dieses letztere wollen wir noch in Kürze zeigen.

Da nicht der Buchstabe, sondern der Inhalt und Sinn der heiligen Schrift Gegenstand des Glaubens ist, so setzt der Glaube und die Glaubensgewißheit eine unfehlbare Interpretation der heiligen Schrift voraus, und zwar um so mehr, wenn man, wie der Protestantismus will, die heilige Schrift als einzige Quelle des Glaubens betrachtet. Der Protestant muß daher entweder seine eigene Auslegung der heiligen Schrift als unfehlbar behaupten, oder er muß zugeben, daß er bezüglich des wahren Sinnes der heiligen Schrift keine unfehlbare Gewißheit, daher aber auch keinen göttlichen Glauben mit der jede Möglichkeit des Irrthums und Zweifels ausschließenden Glaubensgewißheit, sondern nur eine mehr oder minder wahrscheinliche fromme Meinung oder eine wissenschaftliche Ueberzeugung haben könne.

1. Der seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts immer mehr zur Herrschaft kommende Rationalismus, der die heilige Schrift lediglich durch menschliche Vernunft und Wissenschaft auslegen will, muß nothwendig sich zu dem Letzteren bekennen, wenn er nicht im Widerspruche mit der Natur und der Geschichte des menschlichen Geistes und der menschlichen Wissenschaft, sowie im Gegensatze zu seiner eigenen Behauptung, daß die ganze Vorzeit bis hinauf zu den Aposteln bezüglich des wahren Sinnes der heiligen Schrift in vielfachen Irrthümern befangen gewesen, die Unfehlbarkeit, sei es eines einzelnen Rationalisten, sei es

der gegenwärtigen rationalistischen Wissenschaft behaupten will. Wenn dagegen der Rationalismus gesteht, daß bezüglich der Interpretation der heiligen Schrift nur menschliche Ueberzeugungen und wissenschaftliche Ansichten von relativem Werthe möglich seien, so verzichtet er damit auf jede objective Glaubensgewißheit; wie denn auch eine solche, da sie etwas Übernatürliches ist, und nur auf übernatürlicher göttlicher Autorität beruhen kann, mit dem Wesen des Rationalismus, der wesentlich Naturalismus ist, sich schlechthin nicht vereinigen läßt.

Das Alles ist evident und überdies durch die Geschichte des protestantischen Rationalismus unwiderleglich erwiesen. Deuten wir nur die hauptsächlichsten, nothwendigen und auch thatsächlich hervorgetretenen Consequenzen des protestantischen Schriftprincips nach seiner rationalistischen Auffassung an:

Vor Allem ist darnach, wie wir bereits oben bezüglich der Beurtheilung der Aechtheit und der Natur der heiligen Schriften sahen, auch bezüglich des Verständnisses der heiligen Schrift die unermeßliche Mehrzahl der Protestanten, im vollen Widerspruch mit dem protestantischen und rationalistischen Princip selbst, völlig außer Stand, sich über die in der Schrift enthaltene Wahrheit eine eigene Ueberzeugung zu bilden. Denn abgesehen davon, daß ein großer Theil der Menschen, wie in den abgelaufenen Jahrhunderten, so zu unserer und zu allen Zeiten, außer Stand ist, die heilige Schrift auch nur zu lesen; fehlen den meisten Menschen, selbst der gebildeten Klassen, die nothwendigen Vorkenntnisse, um die heilige Schrift in der Ursprache oder auch selbst in einer Uebersetzung in ihrer Muttersprache[1]) zu verstehen und irgend wie genügend zu erklären, sowie die ihnen dabei aufstoßenden Schwierigkeiten auch nur in den allerwichtigsten Fragen selbst zu lösen. Sie sind daher, anstatt an die durch den Beistand Gottes unfehlbare und durch die Uebereinstimmung aller Zeiten und Völker auch für den gesunden Menschenverstand verbürgte Eine und stets sich gleichbleibende Autorität der Kirche, an die zahllosen, stets wechselnden, untereinander uneinigen Autoritäten der Gelehrten, also an die Autorität der jeweilig da

1) Allein man bedenke, daß Uebersetzung auch eine Interpretation ist; wer daher eine Uebersetzung liest, wird nicht durch die Schrift allein, sondern wesentlich durch den Uebersetzer in seinem Schriftverständniß bestimmt. In welchem Maße dieses bei der Bibelübersetzung Luther's der Fall ist, ist bekannt. Nur wenn eine unfehlbare Autorität uns verbürgt, daß eine Uebersetzung den Sinn und Geist der Schrift treu wiedergibt, hat der Leser einer Uebersetzung eine dem Glauben genügende Garantie.

oder dort das Wort führenden Rationalisten angewiesen. Die evangelische Glaubensfreiheit des gemeinen Mannes besteht dann darin, entweder ohne viel zu denken, seinem jeweiligen Prediger, oder auch einem zufällig ihm in die Hände gefallenen Buche zu glauben, der jeweiligen öffentlichen Meinung zu huldigen, oder Alles dahingestellt sein zu lassen und nichts fest zu glauben, alles nach seinem Belieben, seiner Gemüthsart und nach zufälligen äußeren Einflüssen.

Was aber die rationalistische Wissenschaft betrifft, so ist evident, daß sie nach ihrem Princip und wenn sie nicht in die unerträglichste Inconsequenz verfallen will, die heilige Schrift als ein rein menschliches Buch voraussetzen muß, welches keine übernatürlichen Geheimnisse, sondern lediglich der Vernunft zugängliche Wahrheiten enthält: denn daß die natürliche Wissenschaft übernatürliche Wahrheiten nicht auf Grund eines übernatürlichen Glaubens und nicht unter dem Beistande und der Leitung einer übernatürlichen Erleuchtung, sondern lediglich durch menschlichen Verstand und die Hilfsmittel menschlicher Wissenschaften erkläre, und so ohne Gott über Gottes Wort richte und der Welt dessen Verständniß vermittele, das ist ein Widersinn. Wenn daher in den ersten Anfängen des Rationalismus und auch noch später in einzelnen Individuen und Schulen eine unlogische Vermischung rationalistischer und supernaturalistischer Principien und Anschauungen stattfand, so hat sich doch die rationalistische Wissenschaft im Großen und Ganzen längst auf sich selbst besonnen und hat die heilige Schrift nicht als ein in übernatürlicher Weise inspirirtes Buch voll göttlicher Geheimnisse, sondern als rein menschliche höchstens unter dem Einflusse einer gewissen natürlichen Providenz entstandene Schriften längst entschwundener Zeiten und eines fremden Volkes von sehr verschiedenem Werthe angesehen, in welchen daher auch Irrthümer aller Art sich finden könnten und wirklich sich fänden. Diese rationalistische Betrachtung der heiligen Schrift führte dann mit innerer Nothwendigkeit zur ärgsten Mißhandlung und völligen Entleerung ihres ganzen wesentlichen Inhaltes. Denn da dieser in übernatürlichen Wahrheiten und Thatsachen besteht, und da namentlich das größte aller Geheimnisse, das fleischgewordene Wort und sein gottmenschliches wundererfülltes Leben, den Inhalt des neuen Testamentes bildet, so war die ganze Tendenz der rationalistischen Exegese dahin gerichtet, diesen ganzen übernatürlichen Inhalt, der eben den Hauptgegenstand des christlichen Glaubens bildet, durch die verschiedenartigsten Hypothesen hinweg zu exegesiren. So ging aus der rationalistischen An-

wendung des Schriftprincips zuerst in Verbindung mit dem Deismus der ältere vulgäre Rationalismus, sodann in Verbindung mit dem Pantheismus der moderne Mythicismus und mannigfaltige andere nicht minder unchristliche, als unwissenschaftliche Systeme hervor. Diese Entleerung und Zersetzung des gesammten wahren und wesentlichen Inhaltes der heiligen Schrift und des Christenthums durch das rationalistisch gehandhabte Schriftprincip ist die vollkommenste thatsächliche Widerlegung desselben, die nur gedacht werden kann.

2. Der protestantische Supernaturalismus, der in der heiligen Schrift eine übernatürliche Offenbarung und übernatürliche Geheimnisse anerkennt, stellt die Behauptung auf, daß die heilige Schrift, wie sie sich durch ihre s. g. efficacia unmittelbar als Wort Gottes selbst bezeuge, so auch ihren wahren Sinn dem Leser unmittelbar und unfehlbar selbst erschließe. Es enthält dieses eine doppelte Behauptung: Erstens soll die heilige Schrift, wenigstens bezüglich der zum Heile nothwendigen Wahrheiten, absolut klar sein *(claritas* oder *perspicuitas sacrae scripturae)*, zwar nicht für jeden, wohl aber für den vom innerlichen Gnadenlichte erleuchteten Leser. Dieses innerliche Licht soll aber Jedem, der die Schrift liest oder auch lesen hört, unfehlbar zu Theil werden und ihn unfehlbar in deren wahres Verständniß einführen.

Dieses war im Wesentlichen die Lehre der Reformatoren[1]),

---

1) Die Lehre der Reformatoren von der gänzlichen Verderbniß des gefallenen Menschen und insbesondere seiner absoluten Unfähigkeit zur Erkenntniß der göttlichen Dinge (vgl. die Lehre von der Erbsünde) scheint in einem unauflöslichen Widerspruche zu der Behauptung zu stehen, daß jeder Mensch, ohne eines Lehrers zu bedürfen, fähig sei, die wahre und reine Lehre des Evangeliums aus der heiligen Schrift zu schöpfen. Allein auf Grund der reformatorischen Gnadenlehre vereinigt sich beides wohl mit einander. Gott allein belehrt den Mensch innerlich über den wahren Sinn der Schrift und gießt ihm, ohne dessen Mitwirkung, die Erkenntniß des wahren Evangeliums vom alleinseligmachenden Glauben ein; deßhalb bedarf der Mensch keines äußeren Lehrers und ist unabhängig von jeder kirchlichen Autorität. Durch seine Warnungen vor falschen Lehrern, sagt Luther in seiner Schrift an die Böhmen de instit. minister. eccl., belehre uns das Wort Gottes: ut nostrae propriae quisque pro se salutis rationem habens, certus sit, quid credat et sequatur, ac judex liberrimus sit omnium, qui docent eum, *intus a Deo solo doctus.* Näheres hierüber bei Möhler, Symb. §. 44. Es ist offenbar, daß gerade aus dieser ihrer Grundlehre einestheils von der absoluten Unabhängig-

so wie der alten orthodox protestantischen Theologen. Sie ist auch in der That der einzig mögliche Standpunkt, um das Grundprincip des Protestantismus: die Lehre von der *Sola-scriptura* und die Leugnung einer unfehlbaren göttlichen Autorität mit der Annahme eines auf göttlicher Autorität beruhenden übernatürlichen Glaubens und einer göttlichen und unfehlbaren Glaubensgewißheit zu vereinigen.

Allein jene beiden Voraussetzungen: die absolute Klarheit der heiligen Schrift und die Erleuchtung jedes Einzelnen zur unmittelbaren und unfehlbaren gläubigen Erfassung ihres wahren Inhaltes und Sinnes, beruhen nicht nur auf einer unerwiesenen und willkürlichen Annahme, sondern stehen mit der heiligen Schrift, mit den Thatsachen, mit dem Wesen des Christenthums und der Natur der Dinge in evidentem Widerspruch. Der nähere Nachweis hierüber wird zugleich die katholische Lehre über die Auslegung der heiligen Schrift noch mehr beleuchten.

a. Was die behauptete absolute Klarheit[1]) der heiligen

---

keit eines jeden Einzelnen von jeder kirchlichen Autorität — wovon Luther de capt. Babyl. schreibt: Christianis nihil nullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi quantum volunt, liberi enim sumus ab omnibus . . . Dico itaque: neque Papa, neque Episcopus neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat ejusdem consensu; quidquid aliter fit tyrannico spiritu fit — bei Möhler a. a. O. S. 409, Note 1 — und anderntheils der ausschließlichen unmittelbaren Erleuchtung und Rechtfertigung durch Gott — wovon Luther schreibt: Christianum esse puto eum qui spiritum sanctum habet, qui docebit eum omnia. . . . Christianus ita certus est, quid credere et non credere debeat, ut etiam pro ipso moriatur. *De instit. ministr.* Möhler, 5. Aufl., S. 411, Note 2 — die ganze ungeheuere Kraft der Reformation entsprang. In jener absoluten Unabhängigkeit fand der rationalistische Freiheitsstolz des natürlichen Menschen, in letzterem der von dem gläubigen Mittelalter ererbte Glaubenssinn, zu mystischer Schwärmerei gesteigert, seine Befriedigung. Durch diese doppelte Kraft wandten sich die zum Abfall von der Kirche Hingerissenen mit einem Freiheitsstolze, wie er in keinem Rationalisten späterer Zeiten größer gewesen, und anderntheils mit einer schwärmerischen Hingabe an das vermeintliche reine Evangelium, wie nur die Glaubensbegeisterung des Mittelalters sie erzeugte, in zerstörendem Zorne gegen die katholische Kirche und ihre Autorität. — Das war eine immense Kraft; aber nur gewaltig zum Zerstören, unfähig zum Aufbauen.

1) Die heilige Schrift sei, sagt Luther (Assert. artic. a Leone X damn. praefat.), per se certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, judicans et illuminans.

Schrift anlangt, so ist vor Allem wiederum darauf aufmerksam zu machen, daß für dieselbe aus der heiligen Schrift selbst auch nicht ein einziger wirklich beweisender Ausspruch beigebracht werden kann[1]); wohl aber erklärt das Wort Gottes ausdrücklich, daß Vieles in den Briefen des heil. Paulus schwer zu verstehen ist, was von Unverständigen, wie überhaupt die heiligen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben mißverstanden wird[2]). Aus letzterem ergibt sich,

---

1) Man führte dafür zwar eine Menge von Stellen an, die aber sämmtlich von ganz anderen Dingen, als von dem protestantischen Schriftprincip überhaupt und der absoluten Klarheit insbesondere reden. So berief man sich auf *Deut.* 30, 11: Mandatum hoc, quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est, neque procul positum — wo nach dem ganzen Zusammenhang davon Rede ist, daß die Erfüllung des Gesetzes, mit der Gnade Gottes, nicht schwer ist. Wenn aber auch von der Erkenntniß der Gebote Gottes die Rede wäre, so bewiese die Stelle nichts für das protest. Schriftprincip, sondern gerade umgekehrt, daß dem Israeliten die Erkenntniß leicht war, wie sie es auch dem katholischen Christen ist, aber wahrlich nicht auf dem Wege der Schriftforschung, sondern auf dem der Autorität und des Glaubens. Wenn das Gesetz Gottes als Licht unseres Lebens, als Leuchte auf unserem Lebenswege, d. h. als die sichere und göttliche Richtschnur unserer Handlungen bezeichnet wird — Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos. *Ps.* 18, 9. Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis. Declaratio sermonum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis. *Ps.* 118, 105 & 130. Mandatum lucerna est, et lex lux. Prov. 6, 23 — so bezog man es ohne Weiteres darauf, daß die heil Schrift allein Glaubensregel und absolut klar sei. Ja daß die Apostel resp. die Christen Matth. 5, 14 Licht der Welt genannt werden, galt als Beweis für die claritas sacrae scripturae. Daß Mißverständniß der absolut klaren Schrift nur in der Verblendung, der Bosheit, dem Unglauben seinen Grund habe, bewies man aus *2 Cor.* 4, 3: Quod si opertum est Evangelium nostrum, in iis, qui pereunt, est opertum; in quibus Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriae Christi — obwohl hier, wie durch sich klar, nicht von einem geschriebenen Evangelienbuch, sondern von dem vom Apostel gepredigten Evangelium die Rede ist. Auch daß die Prophetie auf Christus *2 Petr.* 1, 19 eine Leuchte genannt wird, wurde für die sola scriptura und ihre claritas angeführt. Vgl. *Bellarm.*, De verbo Dei lib. 3, c. 2.

2) Sicut et charissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis, sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, *in quibus sunt quaedam difficilia intellectu*, quae *indocti et instabiles* depravant, *sicut et caeteras Scripturas*, *ad suam ipsorum perditionem*. 2 Petr. 3, 16. Nur beiläufig wollen wir auf *Luc.* 24, 27 & 32 hinweisen, wo Christus den Jüngern den Sinn der prophetischen Schriften erschließt; ferner auf das zu unserer Belehrung geschriebene Wort *Act.* 8, 30 & 31: Putasne intelligis, quae legis? Qui ait: Et quomodo possum, si non aliquis ostenderit mihi? und

daß die heilige Schrift ohne zuverlässige Auslegung nicht etwa blos in Nebensachen, welche Glauben und Sittenlehre nicht berühren, sondern in solchen Dingen dem Mißverständnisse ausgesetzt ist, von denen das ewige Heil abhängt.

Sehen wir auf die Ueberlieferung, so enthalten die heiligen Väter eine große Menge der bestimmtesten Aussprüche darüber, daß die heilige Schrift ein Buch voll tiefer Geheimnisse und mannigfaltiger Schwierigkeiten ist, welches keineswegs Jeder so leicht und ohne Weiteres verstehen kann, in dessen Auslegung selbst der Schriftkundigste ohne Hilfe der Kirche der Gefahr schwerer Irrthümer ausgesetzt ist[1]).

Wenn wir aber auf der einen Seite die Wahrheit festhalten müssen, daß die heilige Schrift keineswegs jene absolute Klarheit besitzt, welche ihr von den Reformatoren zur Vertheidigung ihres Schriftprincips und im Kampfe gegen die katholische Kirche zugeschrieben wurde, so sind wir auf der anderen Seite weit entfernt, jene Klarheit des Wortes Gottes zu leugnen, welche als ein wesentlicher Vorzug desselben gleichfalls von den heiligen Vätern gepriesen wird[2]), und welche es möglich macht, alle

---

endlich auf das Flehen des Psalmisten hinweisen: Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam. *Ps.* 118, 34 — wozu Hieronymus bemerkt: Si tantus propheta tenebras ignorantiae confitetur, qua nos putas parvulos et pene lactentes inscitiae nocte circumdari? *Ep.* 58 ad Paulin. 9.

1) Während das Eine in der Schrift, sagt Irenäus, klar und offenbar ist, z. B. die Einheit Gottes des Schöpfers, ist Anderes unergründliches Geheimniß. *Adv. haer.* l. 2, c. 28 (Migne, p. 804 sq.) Die wahre und sichere Auslegung der heiligen Schriften ist nur bei der Kirche. Nam ubi charismata Domini sunt, ibi discere oportet veritatem. L. c. 4, 2. — Omnis Epistola ad Romanos, sagt Hieronymus, ep. ad Algas. q. 8, nimiis obscuritatibus involuta est. Und Ambrosius: Mare est Scriptura divina, habens in se sensus profundos. Ep. 44 ad Constant. — Multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur, qui temere legunt, aliud pro alio sentientes; quibusdam autem locis, quid vel falso suspicentur, non inveniunt, ita obscure quaedam dicta densissimam caliginem obducunt, quod totum provisum divinitus esse non dubito ad edomandum labore superbiam, et intellectum a fastidio evocandum. *August.* de doctr. christ. 2, 6. Aehnl. *Gregor. M.* In Ezech. hom. 6. — Augustin bekennt selbst: In ipsis sacris scripturis multo nescio plura, quam scio. *Epist.* 56 ad Januar. c. 21, nr. 38. Cf. *Bellarm.* De verbo Dei l. 3, c. 1.

2) Man hat solche Stellen zum Beweise für die absolute Klarheit der heiligen Schrift vielfach benutzt; allein mit großem Unrecht. Was z. B. der heil. Augustin — De doctr. christ. 2, 6 — von der Dunkelheit der heiligen Schrift sagt, wird dadurch nicht entkräftet, daß er in derselben Stelle sagt, daß die dunkelen Stellen meist durch andere klare Stellen der heiligen Schrift

Hauptlehren der Glaubens- und Sittenlehre klar und deutlich auch aus der heiligen Schrift zu beweisen und die entgegenstehenden Irrlehren zu widerlegen, wie solches die Kirche selbst und ihre Väter und Theologen stets geübt und behauptet haben.

Wir müssen nämlich bezüglich der Klarheit der heiligen Schrift die verschiedenen Momente und Beziehungen, die hier in Betracht kommen, wohl unterscheiden.

Die heilige Schrift hat, wie bereits früher angedeutet, sowohl nach der Absicht Gottes, ihres primären Urhebers, als nach der Absicht ihrer menschlichen Verfasser, durchaus nicht den Zweck, den ihr die Protestanten zuschreiben und nach ihrem Glaubensprincip zuschreiben müssen. Sie ist weder im Ganzen, noch in irgend einem ihrer Theile ein Lehr- oder Gesetzbuch des Glaubens und der christlichen Moral, oder gar ein solches, aus dem die Einzelnen, zumal das Volk, mit irgend welcher Sicherheit ihre Religionskenntnisse selbst schöpfen könnten und sollten. Ja sie ist für sich allein, ohne einen sie begleitenden und erklärenden Unterricht, zum großen Theile für das Volk allezeit unverständlich und ohne specielle theologische Bildung in Vielem selbst für die Gebildeten mißverständlich. Es liegt das in der Natur der heiligen Schriften. Ganz besonders unverständlich und mißverständlich aber ist die Bibel für Jene, welchen der ganze Gedankenkreis der heiligen Schrift fremd oder gar antipathisch ist, d. h. für Alle, welche den wahren Glauben und damit die Ideen und den Geist der heiligen Schrift nicht besitzen. In so fern will und kann

---

beleuchtet werden: Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur. Was der heil. Irenäus von den Geheimnissen der Schrift sagt, wird dadurch nicht aufgehoben, wenn er bezüglich der von den Gnostikern bestrittenen Grundwahrheiten, namentlich von Gott dem Schöpfer, volle Klarheit der Schrift behauptet. Wenn Grabe auf Grund derartiger Stellen den heil. Irenäus zu einem Patronen der Lehre von der absoluten Klarheit der Schrift zu machen suchte, so wird er von Massuet gründlich widerlegt. Dissert. III de Iren. doctr. art. 2. Wenn der heil. Chrysostomus im Gegensatz zu den dunkeln Schriften der Philosophen sagt: Apostoli vero et Prophetae omnia contra fecerunt, manifesta claraque, quae prodiderunt, exposuerunt nobis veluti communes orbis Doctores. (De Laz. hom. 3.); wenn derselbe oftmals z. B. hom. 3 in Thess. von irgend einer Wahrheit sagt, daß sie so klar in der heiligen Schrift enthalten sei, daß sie keiner Erklärung bedürfe, so lehrt er damit wahrhaftig nicht die sola scriptura und ihre absolute perspicuitas im Sinne der Reformatoren. Cf. *Bell.* l. c. cap. 2. *Perrone* Loci theol. pars. 2, c. 3, art. 1, prop. 1, solut. difficult.

also die heilige Schrift für den Einzelnen weder ausschließliche Quelle und Regel, noch gar Glaubensrichter sein.

An und für sich dagegen enthält die heilige Schrift einestheils die heilige Geschichte und anderntheils die großen Wahrheiten der Offenbarung, wie sich ja vermöge ihrer göttlichen Inspiration von selbst versteht, nicht nur in irrthumsloser Wahrheit, sondern auch mit unzweideutiger Klarheit, aber sie enthält dieselben meistens nicht in formulirten Definitionen oder gar in systematischer Zusammenstellung. Daher kann der wahre Sinn der heiligen Schrift nur aus dem ganzen Zusammenhange und durch eine allseitig genaue und richtige Exegese erhoben werden. Eine solche Exegese übt, unter specieller göttlicher Assistenz, das kirchliche Lehramt, wenn es seine Lehrentscheidungen auf die heilige Schrift stützt, und in innigem Anschluß an die Kirche die theologische Wissenschaft. Durch eine solche Exegese können allerdings die Wahrheiten des Glaubens aus der heiligen Schrift in der Regel mit großer Klarheit nachgewiesen werden. Damit verträgt sich vollkommen, daß dieses göttliche Buch zugleich eine solche Fülle und Tiefe göttlicher Wahrheiten und Gedanken in sich schließt, daß es nie vollkommen durch menschliche Wissenschaft und Betrachtung erschöpft werden kann.

Vieles ist selbst in der heiligen Schrift mit einer solchen Klarheit enthalten, daß es für jeden Gläubigen, der es liest oder hört, so einleuchtend ist, daß eine Ableugnung solcher Wahrheiten geradezu, und ohne daß es einer ausdrücklichen kirchlichen Entscheidung bedürfte, häretisch wäre. Ja Manches ist mit solcher Klarheit in der heiligen Schrift ausgesprochen, daß selbst Derjenige, der nicht den wahren Glauben besitzt, ohne Entschuldigung ist, wenn er damit einen anderen, als diesen so vollkommen klaren Sinn verbindet. Allein eine solche Klarheit besitzt die heilige Schrift keineswegs in allen die Glaubens- und Sittenlehre betreffenden Punkten, geschweige denn bezüglich ihres ganzen Inhaltes.

Aus dieser bisher charakterisirten, von uns nicht nur zugegebenen, sondern behaupteten Klarheit der heiligen Schrift folgt aber keineswegs eine Ueberflüssigkeit des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Tradition. Denn sich selbst überlassen, ist die menschliche Gebrechlichkeit und Verkehrtheit auch bezüglich des klar in der heiligen Schrift Enthaltenen gegen Irrthümer und Zweifel nicht sicher gestellt. Die Geschichte der Häresien und namentlich der außerkirchlichen Exegese liefert dafür den unwiderleglichen Beweis. Ueberhaupt ist es eine evidente historische Wahrheit, daß der Haupt-

grund der Häresien nicht sowohl in der Unklarheit der heiligen Schrift lag, als vielmehr in den aus ganz anderen Quellen entsprungenen und mit Eigensinn festgehaltenen vorgefaßten Meinungen der Häretiker. Ohne allen klaren Schriftgrund und *im Widerspruch mit der evident klaren* Schrift wurden die größten Irrlehren aufgestellt und dann oft mit einem großen Aufwande von Scharfsinn und Schriftgelehrsamkeit aus der heiligen Schrift zu rechtfertigen versucht [1]). Wer aber die eigene Auslegung der heiligen Schrift zur einzigen und höchsten Glaubensnorm macht, kann dagegen trotz aller Schriftklarheit keinen anderen Einwand erheben, als daß er eben die Schrift anders verstehe, dem Anderen aber seine freie Auslegung lasse.

b. So viel über das eine Fundament der orthodox-protestantischen Glaubensregel: die Klarheit der heiligen Schrift. Ihr anderes Fundament ist die an die Lesung der heiligen Schrift angeblich *für jeden Einzelnen* geknüpfte *innerliche Erleuchtung zum unfehlbar richtigen Verständnisse* der Schrift.

Um auch hier den Wahrheitskern von dem Irrthum, der sich daran hängt und ihn zur Unwahrheit entstellt, zu unterscheiden, heben wir vor Allem die selbstverständliche Wahrheit hervor, daß wir zum rechten Verständnisse *der heiligen Schrift der göttlichen Gnade bedürfen*, und daß Gott diese Gnade, nach dem Maße und in der Art, wie es ihm wohlgefällt, den *gläubigen Lesern* der heiligen Schrift schenkt; und zwar schenkt er solche Gnade nicht nur Denen, die zur äußeren Gemeinschaft der katholischen Kirche gehören, sondern ohne Zweifel vielfach auch Solchen, welche ohne ihre

---

1) Nichts steht evidenter in der heiligen Schrift als die Einheit Gottes und die Erschaffung der Welt, als die Wahrheit, daß der Gott des alten und neuen Bundes derselbe Gott ist; allein das hinderte die *Gnostiker* nicht, das Gegentheil von allem dem und ihr ganzes uns jetzt wie Wahnsinn erscheinendes System aus der heiligen Schrift, wie sie meinten, zu beweisen und ihre Exegese für die allein wissenschaftliche zu erklären. Nichts ist mit solcher Klarheit in der heiligen Schrift enthalten, als der Gottmensch, das aber hinderte *Arianer* und *Nestorianer* nicht, ihre entgegengesetzten Häresien aus der Schrift zu beweisen. Nichts ist evidenter in der Schrift, als Christi wahre Menschheit, das hinderte den Schriftbeweis des Gegentheils für *Doketen* und *Monophysiten* nicht. Die evidente Klarheit, mit der die Schrift die Nothwendigkeit der Gnade und die Freiheit des Willens lehrt, war kein Hinderniß, daß die *Pelagianer* jene, die *Prädestinatianer* diese leugneten. Sonnenklar lehrt die Schrift das kirchliche Autoritätsprincip und die Nothwendigkeit der guten Werke; *Luther* wußte aus der Schrift das Gegentheil zu beweisen und dabei die absolute Klarheit der Schrift zu behaupten.

Schuld von ihr getrennt sind; ja selbst Solchen, die durch ihre eigene Schuld un- oder irrgläubig und somit im Stande der Sünde sind, kann er beim Lesen der heiligen Schrift Erleuchtungen zum rechten Verständnisse schenken, um sie dadurch zur Bekehrung zu erwecken und zur Kirche zurückzuführen. So weit, aber nicht weiter reicht die Wahrheit. Verderblicher Irrthum dagegen ist es, hieraus nun zu folgern, daß, um zum wahren Glauben zu gelangen und denselben zu bewahren, nichts Anderes erforderlich sei, als die heilige Schrift allein und die innere Gnade bei Lesung derselben.

Vor Allem ist die Gnade, welche Gott nach der bestehenden Gnadenordnung dem frommen Leser der heiligen Schrift zum rechten und heilsamen Verständniß derselben schenkt, keineswegs die Gabe der Unfehlbarkeit. Daher kann sich auch der fromme Leser bei aller Gnade, die ihm gegeben ist, in Auslegung der heiligen Schrift irren und nur dadurch ist er gegen die Gefahr der Häresie sichergestellt, daß er am Glauben der Kirche festhält und stets bereit ist, sein Urtheil in Auslegung der heiligen Schrift dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen. Wer dagegen aus eigener Schuld die Autorität der Kirche verwirft, um lediglich kraft seines angeblichen innerlichen Lichtes nur seiner eigenen Schriftauslegung zu folgen, der ist schon dem Irrthum verfallen und am allerwenigsten geeignet, selbst die klare Schrift richtig zu verstehen.

Beruft man sich auf die allgemeinen Verheißungen des heiligen Geistes in der Schrift, so ist zu bemerken, daß Gott, der seine Kirche als einen wohlgegliederten Organismus gebildet hat, auch dem entsprechend dem Haupt, wie den Gliedern, die Gaben des heiligen Geistes in der von ihm gewollten Ordnung verleiht. Demgemäß hat er das Lehramt in pflichtmäßiger Verkündigung und Vertheidigung der wahren christlichen Lehre gegen jede Gefahr des Irrthums sicher gestellt, allein keineswegs auch die einzelnen Gläubigen. Diese sind vielmehr an das Lehramt angewiesen und ist ihnen die Gnade des Glaubens geschenkt, um der vom Lehramt unfehlbar verkündeten Wahrheit mit unentweglicher Glaubenstreue zuzustimmen und von ihm in allen zweifelhaften Fällen, also namentlich über den wahren Sinn der heiligen Schrift, sich belehren zu lassen, nicht aber um selbst unfehlbare Richter in Glaubenssachen zu sein. Wenn dagegen ein Gläubiger, mit dieser Glaubensgnade nicht zufrieden, eigene Unfehlbarkeit sich anmaßen will, so wird er durch solche Anmaßung nicht unfehlbar, wohl aber verliert er auch das, was er besitzt, nämlich die Glaubens-

gnade und fällt, jedes übernatürlichen Lichtes beraubt, dem Irrthum und der Häresie anheim: denn der heilige Geist widerstehet den Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er seine Gnade; demüthig aber sind nur Jene, die ihren Sinn dem Sinne Christi unterwerfen, der sich durch Diejenigen ausspricht, die er mit der Verheißung gesendet hat: Wer euch höret, der höret mich.

Daß allem dem aber wirklich so sei und daß die angeblich mit der Lesung der heiligen Schrift verbundene unfehlbare Erleuchtung über den Sinn des Gelesenen auf einer Täuschung beruht, ist, wenn je etwas, durch evidente Thatsachen erwiesen.

Wäre wirklich wahr, was der alte orthodoxe Protestantismus behauptet, dann müßten nothwendig alle redlichen Leser der heiligen Schrift vollkommen in deren Auslegung übereinstimmen; es müßte daher dieses protestantische Schriftprincip mindestens dieselbe Einheit und Allgemeinheit des Glaubens hervorbringen, welche in der katholischen Kirche das Princip der kirchlichen Ueberlieferung und Autorität hervorbringt. Allein das Gegentheil ist der Fall: denn Diejenigen, welche dieselbe heilige Schrift lesen und von dem heiligen Geiste erleuchtet zu sein behaupten, stehen in den wichtigsten Punkten mit einander in Widerspruch und wechseln fort und fort ihre Glaubensmeinungen, während doch der heilige Geist nothwendig allezeit derselben Wahrheit Zeugniß gibt.

So behauptet denn Jeder, gestützt auf das protestantische Grundprincip von der *sola Scriptura*, im Lichte des heiligen Geistes die Schrift unfehlbar richtig zu verstehen, ohne daß es ein Mittel gibt, zu entscheiden, wer unter diesen Allen vom heiligen Geiste erleuchtet ist, wer nicht; vielmehr hat nach dem protestantischen Fundamentalprincip ein Jeder das unveräußerliche Recht, sich selbst für erleuchtet und alle Anderen, die nicht mit ihm übereinstimmen, für verblendet und folglich auch für unfromme und unredliche Leser der Schrift zu halten, die dem aus ihr gleichsam ex opere operato sprechenden heiligen Geist selbstverschuldeten Widerstand entgegensetzen. Daß dieses aber unerträgliche Schwärmerei und geistliche Hoffart ist und solche erzeugt, als seinen nothwendigen Gegensatz aber Unglauben und Indifferentismus hervorruft, bedarf keines Beweises. In seiner naturgemäßen Consequenz hat dieses Princip der Erleuchtung eines jeden Einzelnen — wie schon alsbald in dem Beginne der Reformation, zumal in den Wiedertäufern, aber auch fort und fort in den Schwärmersecten hervortrat — auch das Wort der heiligen Schrift beseitigt und das innerliche prophetische Licht zur einzigen

Quelle und Richtschnur und zum einzigen Richter des Glaubens gemacht[1]). In so fern kommt diese Schwärmerei mit dem consequentesten Rationalismus zu demselben Resultate; nur daß letzterer die rein natürliche, jene die übernatürlich erleuchtete Einzelvernunft zur Quelle und Norm aller Wahrheit macht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nach der bestehenden Ordnung der Dinge die protestantische Glaubensregel von der sola Scriptura mit dem Wesen und Zwecke der göttlichen Offenbarung überhaupt und des Christenthums insbesondere unvereinbar ist, daß sie, nothwendig und thatsächlich entweder zum Rationalismus oder zu einem schwärmerischen Supernaturalismus führend, den Glauben und zugleich dessen Vernünftigkeit zerstört. Indem sie das eigene Urtheil des

1) Darüber sagt Möhler sehr treffend: „Der Grundgedanke der Reformatoren war, daß in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung eindringe, und jener sich diesem gegenüber, in Bezug auf das religiöse Fühlen, Denken und Wollen, völlig passiv verhalte. Führte dieser Grundsatz die Reformatoren in formeller Beziehung zunächst nur zur Verwerfung der Kirche und der Tradition und zur Annahme der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensquelle und Glaubensregel; so mußte derselbe, scharf verfolgt, gegen die Stellung und Bedeutung der heiligen Schrift im protestantischen Systeme selbst auch angewendet werden. Ist die schriftliche Ueberlieferung nicht selbst auch ein menschliches Fortpflanzungsmittel von Lehren und Vorschriften? Bedürfen wir zu ihrem Verständnisse, wenn sie aus längst verflossenen Zeiten und von einem von uns sehr verschiedenen Volksstamme ausgegangen ist, nicht einer sehr großen menschlichen Thätigkeit, als da ist das Erlernen von Sprachen, das Studium der Alterthümer, die Erforschung der Geschichte? In welchem Zusammenhange steht demnach der Satz, daß die heilige Schrift die einzige Quelle des Glaubens sei, mit dem anderen Satze, daß der göttliche Geist unabhängig von allem menschlichen Thun zu Gott führe? War einmal eine solche Thätigkeit Gottes auf den Menschen festgesetzt, warum bedarf Gott noch der Schrift und des äußeren Wortes, um dem letzteren seinen Willen mitzutheilen? In dieser Weise und durch diese Zwischengedanken wurde aus dem berührten höchsten Grundsatze der Reformation die Verirrung herausgefolgert, daß Gott unabhängig von allen menschlichen Mittheilungsformen durch unmittelbare innere Offenbarungen sich einem Jeden kund thue, und solcher Gestalt dem Menschen seinen Willen bekannt mache; weßwegen die heilige Schrift selbst nur für eine untergeordnete Erkenntnißquelle der göttlichen Rathschlüsse gehalten werden dürfe, oder ganz entbehrlich sei. War nun schon die christliche Heilslehre, durch die Trennung der heiligen Schrift von der Kirche mit einer Auflösung in bloße Subjectivitäten bedroht, so wurde jetzt nicht einmal mehr das äußere, in den evangelischen und apostolischen Büchern niedergelegte Wort als erste und einzige Quelle der religiösen Wahrheit festgehalten, und somit Alles der vollendetsten Willkür überantwortet." Symbolik, S. 462. Vgl. oben S. 691.

Einzelnen, mag sich dasselbe in rationalistischer Weise auf die natürliche Vernunft, oder in supernaturalistisch-schwärmerischer Weise auf die vermeintliche übernatürliche Erleuchtung stützen, zur höchsten und einzigen Glaubensnorm macht, vernichtet sie die Allgemeinheit und die Einheit des Glaubens und damit auch der wahren und übernatürlichen Liebe, in welch' beiden doch das Wesen des Reiches Gottes und Christi besteht. Ja sie macht jede Glaubenseinheit und Allgemeinheit principiell unmöglich. Sie steht daher auch mit der Weisheit Gottes und Christi im Widerspruch. Wenn man annehmen wollte, Christus habe zur Verbreitung und Erhaltung seiner Wahrheit und seines Werkes auf Erden kein anderes Mittel den Menschen gegeben, als die heilige Schrift allein, so müßten wir zugleich gestehen, daß er ein Mittel gewählt habe, welches nach der Natur der Dinge und der Erfahrung aller Jahrhunderte gänzlich ungeeignet ist, seinen Zweck zu erreichen, indem es, weit entfernt den Menschen Glaubenseinheit und Glaubensgewißheit zu sichern, naturnothwendig zu einer Quelle endloser Glaubenszweifel und Glaubensstreitigkeiten wird, die, weil ein Richter fehlt, niemals entschieden werden können. Ein Gesetz ohne Richter, der es handhabt, lediglich der willkürlichen Auslegung der streitenden Parteien übergeben, kann nicht Frieden stiften, sondern nur den Kampf verewigen und verbittern; ja das Gesetz selbst muß durch solchen Mißbrauch endlich gänzlicher Mißachtung anheimfallen. Und das wäre das Resultat der Menschwerdung und der Welterlösung! Nein, das Werk Christi ist ganz anderer Art. Nicht durch ein todtes Buch erhält das menschgewordene ewige Wort seine Wahrheit und sein Werk auf Erden, sondern durch die von ihm erlöste, zu seinem Reiche und Leibe constituirte und von seinem Geiste belebte, erleuchtete und regierte Menschheit selbst, d. h. durch seine Kirche, die er, der Natur und den Bedürfnissen der gefallenen, aber wieder erlösten Menschen entsprechend, organisch gegliedert und in der er ein einheitliches und zugleich allgemeines Lehramt in Petrus und den Aposteln und ihren Nachfolgern zum Dienste seiner Wahrheit und seines ganzen Werkes eingesetzt[1]) und mit allen übernatürlichen und natürlichen Mitteln zur Erfüllung seiner Aufgabe ausgerüstet hat. Zu diesen der Kirche zum Nutzen aller ihrer Glieder verliehenen Mitteln der Erhaltung und Erklärung der Lehre Christi gehört ganz vorzüglich auch die heilige Schrift, nicht die unverstandene, todte, sich selbst

1) Cf. Eph. 4, 11—16.

überlassene, sondern die von Christus und seinem heiligen Geiste den Aposteln und Jüngern und durch sie der Kirche zum wahren Verständnisse aufgeschlossene Schrift. Wie kann man auch nur an Christi Gottheit und die Göttlichkeit seines Werkes lebendig glauben, und daran zweifeln, daß der Herr seiner Kirche nicht nur den Buchstaben, der für sich allein todt und todbringend ist, sondern auch das wahre und lebendige Verständniß der heiligen Schrift hinterlassen hat und dasselbe auch durch seine beständige Gegenwart und Wirksamkeit in ihr allezeit erhält?

Das protestantische Schriftprincip steht so sehr mit der Natur der Dinge im Widerspruch, daß dasselbe auch bei den Protestanten niemals in Wahrheit verwirklicht worden ist. Nicht vermöge des Schriftprincips, sondern vermöge der Ueberreste der alten katholischen Tradition und vermöge neuer, rein menschlicher Autoritäten und Traditionen besteht Alles, was der Protestantismus an irgend welchem positiven und bestimmten Inhalte besitzt; während die consequente Verwirklichung des Schriftprincips jede Kirche und jedes kirchliche Bekenntniß unmöglich macht und das ganze Christenthum in eine schlechthin vage Unbestimmtheit auflöst. Auch das stellt die Geschichte des Protestantismus mit unwiderleglicher Evidenz an's Licht. Die Reformatoren haben sich des Schriftprincips nur dazu bedient, wozu es auch im höchsten Grade geeignet ist, um nämlich die Autorität der katholischen Kirche zu vernichten und Diejenigen, die sich von diesem Schriftprincip einnehmen lassen, von derselben loszureißen. Dagegen ihr Bekenntniß und ihre Kirchengemeinschaft haben sie, im absoluten Widerspruch mit dem Schriftprincip, auf Autorität und Ueberlieferung gegründet. Vor Allem haben sie nur in jenen Lehrpunkten, worin sie abweichender Meinung waren, die katholische Tradition und Autorität verworfen, in allen anderen und den principalsten Lehren des Christenthums aber beibehalten. So haben sie nicht nur die heilige Schrift selbst und ihre Inspiration, sondern das ganze apostolische Glaubensbekenntniß und die ganze durch die katholische Kirche, durch die Lehrentscheidungen ihrer Päpste und Concilien definirte Lehre von der Schöpfung, der Trinität, der Menschwerdung Gottes u. s. w. angenommen und den Gnosticismus, Manichäismus, Arianismus, Nestorianismus, Monophysitismus, Pelagianismus als verworfene Irrlehren behandelt[1]). Freilich haben die protestantischen Theologen

1) „Was ist wohl auffallender," sagt Möhler, „als die Erscheinung, daß

behauptet, daß sie nur deßhalb die alten Lehrentscheidungen der katholischen Kirche annähmen, weil sie dieselben mit der heiligen Schrift in Einklang fänden; allein das ist lediglich eine theoretische Fiction, faktisch und praktisch aber ruhte der Glaube der alten Protestanten in allen diesen Lehrpunkten auf der Ueberlieferung der katholischen Kirche[1]).

---

es je ein späterer besonderer kirchlicher Verein nicht in Abrede stellt, daß die katholische Kirche, den früher von ihr abgerissenen Parteien gegenüber, im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, und sogar die dogmatischen Bestimmungen der Kirche in diesen Fällen anerkennt, ihre formellen Principien dagegen bestreitet? Würde diese so gestaltete und gebilligte Kirchenlehre ohne die eigenthümliche Anschauung der Kirche von sich selbst möglich sein? Bedingt nicht das Eine das Andere? Mit Freude erkennt der Arianer an, was durch die Kirche den Gnostikern gegenüber festgehalten ward; aber wie es dabei zuging, faßt er nicht in's Auge, und will nicht erwägen, daß die Kirche gar nicht die zwischen ihm und ihr unbestrittenen Dogmen aufzuweisen und bis auf seine Zeit gerettet hätte, wenn sie nach den formellen Principien verfahren wäre, welche er ihr zumuthet und auf welche er sich stützt. Der Pelagianer und Nestorianer umfaßt mit dem zweifellosesten Glauben auch die Entscheidungen der Kirche gegen die Arianer; sobald aber die Reihe an ihn kömmt, ist er wie verblüfft, und so gedankenlos, einen eigenthümlich-christlichen Stoff ohne die eigenthümlich-kirchliche Form gewinnen zu wollen, ohne jene Form also, durch deren Vernachlässigung eben jene Parteien, von denen er sich selbst von Herzen abwendete, zu ihren Glaubenssätzen gelangt waren. Nicht anders verhält es sich auch mit Luther und Calvin: Was gegen die Verirrungen der Gnostiker, Paulicianer, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten u. s. w. als christliche Lehre ausgeschieden wurde, erkannten sie mit der verehrungswürdigsten Glaubensfestigkeit und Glaubensinnigkeit an: als sie aber ihre Sätze vom Verhältnisse zwischen Glauben und Wirken, zwischen Freiheit und Gnade, und wie sie immer heißen mögen, aufzustellen beliebten, traten sie der Form nach ganz in die Fußstapfen Derer, die sie verwünschten." Symbol. 5. Aufl. S. 372.

1) Daß dem wirklich so sei, drängte sich bereits dem Urheber der Reformation auf, als die von ihm s. g. Sectirer das von ihm selbst aufgestellte Schriftprincip gegen ihn geltend machten. „Wenn dieses (die wahre Gegenwart Christi im Sacrament) ein neuer Artikel wäre und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirchen, und wäre nicht bei allen Kirchen, noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtiglich gehalten, wäre es nicht so gefährlich und schrecklich, daran zu zweifeln oder zu disputiren, ob's recht sei. . . . Wer nun daran zweifelt, der thut eben so viel, als glaubet er keine christliche Kirche und verdammt damit nicht nur die ganze heilige christliche Kirche als eine verdammte Ketzerin, sondern auch Christum selbst mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: ich glaube eine christliche Kirche, gegründet haben, und gewaltig bezeuget, nämlich Christus bei Matth. 28, 16: „Siehe ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Welt", und

In all jenen Lehrstücken aber, worin die Reformatoren von der katholischen Wahrheit abwichen, haben sie ihre eigenen Glaubensansichten sofort in streng formulirten Dogmen und Glaubensbekenntnissen aufgestellt und den innerlichen Glauben[1]) und das äußere Bekenntniß derselben unter Strafe der Ausschließung von der Kirchengemeinschaft verlangt. Auf diesen Bekenntnißschriften beruhte die protestantische Orthodoxie in den nächsten Jahrhunderten nach der Reformation. Auch wurden diese Bekenntnisse keineswegs jedem Einzelnen zur Beurtheilung überlassen, sondern sie wurden als die allein wahre und berechtigte Auslegung der heiligen Schrift durch die Theologen der betreffenden Confession und das in der Hand der weltlichen Fürsten resp. Stadtmagistrate liegende Kirchenregiment unerbittlich aufrecht erhalten. So waren an die Stelle der katholischen Tradition die Bekenntnißschriften und die an sie sich schließende theologische und kirchenamtliche Ueberlieferung, und an die Stelle der katholischen Kirche die richterliche Autorität der verschiedenen protestantischen Kirchenregimente getreten. Daß dieses Alles aber mit dem protestantischen Grundprincip von der Schrift allein und ihrer freien Auslegung durch den Einzelnen in unversöhnlichem Widerspruch steht, ist eben so klar, als diese Inconsequenz mit innerer Nothwendigkeit eingetreten ist und fort und fort mehr oder weniger eintritt, wenn der Protestantismus irgend einen bestimmten Glaubensinhalt und irgend eine kirchliche Glaubenseinheit festhalten will. Denn consequenter Weise schließt das protestantische Schriftprincip jedes objectiv bestimmte Glaubensbekenntniß und jede Glaubenseinheit aus[2]).

St. Paulus in 1 Timoth. 3, 15: „Die Kirche Gottes ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit." Luther's Sendbr. wider etliche Rottengeister an Markgraf Albrecht v. Brandb. Walch. Ausg. B. 20, S. 2089.

1) Von der wahrhaft entsetzlichen modernen Unterscheidung, daß der Prediger nur nach den Bekenntnißschriften zu predigen, nicht zu glauben verpflichtet sei, wußten die Reformatoren nichts, obwohl dergleichen schon frühzeitig auftauchte.

2) Das führt aber wiederum mit innerer Nothwendigkeit zu einem, bald mit Scheu, bald mit Haß gegen jede bestimmte religiöse Wahrheit erfüllten Indifferentismus, also zur Leugnung jeder Gewißheit bezüglich der religiösen, also der höchsten und nothwendigsten Wahrheiten. Das ist die weit verbreitete Krankheit unserer Zeit. Die dadurch entstehende Leere sucht man da, wo man sich nicht einer atheistischen oder völlig materialistischen Lebensauffassung hingibt, durch ein s. g. praktisches Christenthum entweder auf der rationalistischen Grundlage einer allgemein natürlichen Moral, oder auf der pietistischen einer vagen Gefühlsreligion auszufüllen. „Man

Alle Versuche, welche in der neueren Zeit von gläubigeren Richtungen im Protestantismus angestellt wurden, um eine feste objective Glaubensregel, die als Grund wahrer kirchlicher Gemeinschaft dienen könnte, wieder zu gewinnen, mußten nothwendig mißlingen[1]). Stützte man sich auf die alten reformatorischen Bekenntnißschriften, so setzte man, wenn man Ernst damit machte, im vollen Widerspruche mit dem Schriftprincip, das der Reformation ihre Entstehung gab, an die Stelle der Autorität der Kirche die Autorität der Reformatoren und an die Stelle der katholischen Tradition die Tradition des sechszehnten Jahrhunderts und seiner in jeder Beziehung beschränkten theologischen Schulen. Allein was helfen die Bekenntnißschriften, wenn Jeder berechtigt ist, sie nach eigenem Sinne zu deuten; und wie sollten diese menschlichen Bekenntnißschriften nicht der Privatauslegung eines jeden Einzelnen unterworfen sein, da es nach protestantischer Lehre selbst das Wort Gottes, die heilige Schrift ist? Wenn man aber, wie die Puseyiten in England und die s. g. Neulutheraner in Deutschland der Kirche die entscheidende Autorität zuschreibt, so verurtheilt man die Reformatoren, die ihre Meinung und Schriftdeutung über die der Kirche setzten, und überträgt zugleich eine Autorität, die man der Kirche aller Zeiten und aller Völker versagt, auf irgend eine Territorialkirche und deren in höchster Instanz in weltlichen Händen liegendes Kirchenregiment oder statt dessen auf eine Theologenschule. Und was hilft endlich eine Autorität und Kirche, die nicht unfehlbar in ihren Lehrentscheidungen ist und deß-

---

darf ganz in Uebereinstimmung mit dem protestantischen Begriffe des Glaubens den Satz aussprechen: Es kann Einer ein Gläubiger sein, auch wenn er kein einziges Dogma mehr unterschreiben könnte;" in diesen Worten spricht die Berl. prot. K.-Z. v. 29. Sept. 1855 (bei Jörg, a. a. O. S. 136) den gegenwärtig herrschenden, vorzugsweise durch den Protestantenverein vertretenen Geist des Protestantismus aus. Denn, sagt d. K.-Z. a. a. O.: „der Glaube macht selig, nicht die Lehre," indem sie unter Glauben nicht das Fürwahrhalten einer Wahrheit, sondern eine gewisse Geistesrichtung, eine gewisse Gesinnung ohne jeden bestimmten Grund und Inhalt versteht. Es läßt sich übrigens nicht verkennen, daß dieser „Glaube" mit dem reformatorischen Glaubensbegriff eine gewisse Verwandtschaft hat: nur ist jetzt an die Stelle der Zuversicht, um des Blutes Christi willen gerechtfertigt zu sein, vielfach die Zuversicht, eines Erlösers nicht zu bedürfen, das humane Bewußtsein mit seiner Selbstgerechtigkeit und Selbstabsolution von allen etwaigen menschlichen Schwachheiten getreten

1) Vgl. Jörg, Gesch. d. Protest. in s. neuesten Entwickel., B. 1, namentl. 2. Abschn.

halb auch nicht wagt und nicht wagen kann, Glaubensentscheidungen zu geben?

Nichtsdestoweniger setzen sich beständig und überall an die Stelle der wahren göttlichen Autorität und Ueberlieferung mehr oder weniger irrende und in Irrthum führende menschliche Autoritäten und Ueberlieferungen. Diese Herrschaft besteht selbst dort, wo man der freiesten Forschung sich rühmt, wie dieses die Geschichte der rationalistischen Theologie schlagend beweist[1]). Nur da also ist die heilige Schrift in ihrer ganzen göttlichen Wahrheit und Autorität geschützt, wo sie durch die vom heiligen Geiste regierte Kirche gegen die Willkür menschlicher Auslegung sicher gestellt ist, und nur da ist der menschliche Geist von der Herrschaft der eigenen Irrthümer und fremder menschlicher und zufälliger Autoritäten befreit, wo er der unfehlbaren Autorität der Kirche in freiem und vernünftigem Glaubensgehorsam sich unterwirft.

§. 72.

Von der Nothwendigkeit der Ueberlieferung der Kirche zur Ergänzung der heiligen Schrift.

I. Wenn wir der Kürze wegen mit neueren Autoren von einer „Ergänzung" der heiligen Schrift durch die Tradition reden, so soll damit nur ausgedrückt werden, daß manche geoffenbarte Wahrheiten uns durch die Tradition mitgetheilt sind, welche die heilige Schrift nicht oder nicht explicite und mit genügender Deutlichkeit enthält.

Dagegen will der Ausdruck nicht sagen, daß die Tradition etwa nur ergänzend zur heiligen Schrift hinzukomme und nur die in der Schrift nicht klar genug enthaltenen Wahrheiten zu ihrem Gegenstand habe, so daß also die Tradition bezüglich der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten lediglich zur Erklärung der Schrift diene und nur bezüglich der nicht in ihr enthaltenen Offenbarungswahrheiten den Charakter eines selbstständigen Zeugnisses habe.

Die Tradition war vielmehr vor der Schrift, und die Kirche bewahrt die gesammte christliche Wahrheit, wie sie dieselbe aus dem Munde Christi und der Apostel empfangen,

---

1) Seitdem der alte „Symbolzwang" gestürzt ist, war die rationalistische Theologie und Exegese stets von den je zur Zeit herrschenden philosophischen Systemen und Zeitrichtungen abhängig, die selbst wieder mehr oder weniger durch zufällige menschliche Autoritäten und Einflüsse bestimmt waren.

unabhängig von der Schrift. Gerade in diesem ihrem traditionellen Glauben und Glaubensverständniß besitzt die Kirche hauptsächlich den Schlüssel zum richtigen Verständnisse der heiligen Schrift. Es ist daher die Tradition nicht auf jene verhältnißmäßig wenigen Wahrheiten beschränkt, welche die heilige Schrift nicht genügend enthält, sondern sie umfaßt das ganze Glaubensgebiet, obwohl, wie wir oben sahen [1]), manches Einzelne ohne die heilige Schrift uns durch die Tradition nicht überliefert wäre.

In sofern könnte man auch sagen, daß die heilige Schrift eine Ergänzung zur Tradition sei. Dem Gesagten entsprechend wird daher das Wort Tradition so wohl in dem angegebenen weiteren Sinne, in dem sie das gesammte apostolische Glaubensdepositum umfaßt, als in dem engeren Sinne genommen, wonach man jene Wahrheiten, die nur durch die Ueberlieferung auf uns gekommen sind, als Traditionen [2]) vorzugsweise bezeichnet. Dieses vorausgesetzt stellen wir folgende Sätze auf:

II. Die heilige Schrift enthält nicht alle geoffenbarten und im apostolischen Glaubensdepositum begriffenen Wahrheiten ausdrücklich; vielmehr sind manche derselben nur durch die dogmatische Ueberlieferung der Kirche bezeugt. Diese nur durch die *traditio divina* bezeugten Wahrheiten haben aber dieselbe göttliche Autorität, wie die auch von der Schrift bezeugten.

Daß dieses wiederholt von der Kirche deklarirtes Dogma ist und mithin Schrift und Tradition die beiden Quellen des Glaubens sind, haben wir bereits §. 67 gezeigt [3]). Dasselbe ergibt sich

---

1) §. 67.

2) In demselben Sinn unterscheidet man traditio *inhaesiva*, welche die heilige Schrift erklärt, und traditio *constitutiva*, welche in der Schrift nicht genügend bezeugte Wahrheiten selbstständig überliefert und in so fern die Schrift ergänzt. Was den ersteren Ausdruck betrifft, so darf er also nicht dahin verstanden werden, daß die Kirche die in der Schrift enthaltenen Glaubenswahrheiten nur vermittelst der Schrift und des traditionellen Schriftverständnisses überliefere. Nein, die Kirche trägt die christliche Wahrheit von Anbeginn und selbstständig in ihrem lebendigen Bewußtsein und hat nicht nothwendig, sie erst aus der Schrift zu schöpfen, obwohl die Schrift ein anvertrauter kostbarer Schatz (coelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit. *Trid.* Sess. 5 de Ref. c. 1) ist, den sie vor Allem zur Bezeugung und Erklärung der geoffenbarten Wahrheit gebraucht und gebrauchen muß.

3) Siehe namentl. die S. 729, Note 2 angeführten Lehrentscheidungen und Glaubensbekenntnisse.

aus der katholischen Glaubensregel[1]), wonach Alles geglaubt werden muß, was die Kirche uns als geoffenbarte und von den Aposteln her überlieferte Wahrheit darstellt. Deßgleichen haben wir gesehen, daß diese durch die heilige Schrift klar bezeugte Glaubensregel später, etwa durch die Entstehung des neutestamentlichen Canon's, keine Veränderung erlitten hat und erleiden konnte. Weder Schrift, noch Väter deuten an, daß nur jene als geoffenbart überlieferten Wahrheiten Gegenstand des Glaubens seien, welche zugleich von der heiligen Schrift bezeugt sind; vielmehr erklären Schrift und Väter auf's Nachdrücklichste, daß wir nicht nur die schriftlich, sondern auch die mündlich überlieferten Wahrheiten zu glauben und zu halten verpflichtet sind.

Ausdrücklich befehlen die Apostel, Alles zu glauben und zu halten, was sie, sei es mündlich, sei es schriftlich, gelehrt; denn keineswegs haben sie Alles geschrieben, sondern Manches nur mündlich gelehrt[2]); wie denn auch die Predigt das ordentliche Mittel zur Mittheilung der christlichen Wahrheit ist[3]).

Festhalten an der apostolischen Ueberlieferung ist die unerschütterliche Glaubensregel, welche die ältesten Väter der Häresie entgegenstellen[4]). Oft heben die Väter hervor, daß die Apostel uns ihre Lehre theils schriftlich, theils nur durch mündliche Ueberlieferung hinterlassen haben[5]). Daher genügt die Schrift allein nicht, um das apostolische Glaubensdepositum

---

1) Vgl. §. 65 & 66.

2) State et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram. *2 Thess.* 2, 14. — Laudo vos, fratres, quod per omnia mei memores estis, et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis. *1 Cor.* 11, 2. — Quae *audisti* a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt, et alios docere. *2 Tim.* 2, 2. — Caetera autem, cum venero, disponam. *1 Cor.* 11, 34. — Plura habens vobis scribere, nolui per chartam et attramentum; spero enim me futurum apud vos, et os ad os loqui; ut gaudium vestrum plenum sit. *2 Joann.* 12. Fast gleichlautend *3 Joann.* 14. — Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc. *Joann.* 20, 30. — Sunt autem et alia multa, quae fecit Jesus; quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros. *Joann.* 21, 25.

3) Vgl. §. 65, namentl. die Stellen S. 689—703. — 4) Vgl. §. 66.

5) Ejus (Christi) vero discipuli . . . partim litteris, partim sine litteris quasi jure quodam non scripto servanda commendarunt. *Euseb.* Demonstr. evang. lib. 1, c. 8.

vollständig kennen zu lernen [1]); wir müssen vielmehr in gleicher Weise, wie an der heiligen Schrift, auch an der Ueberlieferung festhalten [2]). Was die Kirche als apostolische Lehre oder Anordnung überliefert, ist apostolisch, wenn es auch nicht in den heiligen Schriften enthalten ist [3]). Demgemäß beriefen sich die Väter für solche Wahrheiten auf die Tradition als auf einen unerschütterlichen Beweis [4]). Eben so verfuhr die

---

1) Traditione quoque opus est. Neque enim ex scripturis peti possunt omnia. Idcirco alia scripto, traditione alia sanctissimi Apostoli reliquerunt. Quod ipsum ita Paulus affirmat: Quemadmodum tradidi vobis. *Epiphan.* haeres. 61, c. 6.

2) Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus alia quidem habemus e doctrina scripto prodita, alia vero nobis in mysterio tradita recepimus ex traditione apostolica; quorum utraque vim eamdem habent ad pietatem. *Basil.*, De Spiritu sancto, 27, nr. 66. *Tenete traditiones* . . . . (2 Thess. 2, 14). Hinc est perspicuum, quod non omnia tradiderint (Apostoli) per epistolam, sed multa etiam sine scriptis, et ea quoque sunt fide digna. Quamobrem Ecclesiae quoque traditionem censeamus esse fide dignam. Est traditio; nihil quaeras amplius. *Chrysost.* hom. 4 in 2 Thess. nr. 2. Quod plurima Apostoli tradiderint sine scripto, scribit Paulus: *Ergo, fratres, state* et *tenete traditiones* etc. *Joann.* Damasc. de fide orthod. lib. 4, c. 17.

3) Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis . . . commendata atque statuta retineri. *August.* Epist. 54 ad Januar. nr. 1.

4) So z. B. für die Kindertaufe. Ecclesia ab Apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dare. *Origen.* In ep. ad Rom. 5, 6. Ebenso führt Augustin für die Kindertaufe, für die man allerdings auch aus der heiligen Schrift Argumente beibringen kann, als entscheidenden Beweis die Tradition an. Quod traditum tenet universitas Ecclesiae, cum parvuli infantes baptizantur. . . . Quod universa tenet Ecclesia, nec a conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. . . . *De Bapt. c. Donatist.* lib. 4, c. 23 & 24. Parvulos baptizandos esse concedunt (sc. Pelagiani), qui contra auctoritatem universae Ecclesiae procul dubio per Dominum et Apostolos traditam venire non possunt. *De pecc. merit. et remiss.* lib. 1, c. 26. So ist ihm auch die Tradition der Grund für die Giltigkeit der Ketzertaufe, wodurch alle Argumentationen Cyprian's widerlegt werden, obwohl die heilige Schrift über diese Frage nichts Ausdrückliches enthält. Apostoli autem nihil quidem exinde praeceperant (sc. in Scriptura); sed consuetudo illa quae opponebatur Cypriano, ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut sunt multa, quae universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur. *De Bapt. c. Donat.* lib. 5, c. 32. Cf. *Hieron.* Dial. adv. Lucif. nr. 23 & 26. Noch andere Belege s. bei *Bellarm.* Controv. De verbo Dei lib. 4, c. 5 sq. *Perrone,* Loc. theol. part. 2, sect. 2, c. 1. *Franzelin,* De tradit. thes. 20.

Kirche durch den Ausspruch der allgemeinen Concilien [1]) und des apostolischen Stuhles [2]) seit den ältesten Zeiten.

III. Falsch ist daher die Behauptung von der absoluten Sufficienz der heiligen Schrift und der Verwerflichkeit aller kirchlichen Traditionen, die aus der heiligen Schrift nicht bewiesen werden könnten.

Diese Behauptung von der absoluten Sufficienz der heiligen Schrift ist eine nothwendige Folgerung der protestantischen Glaubensregel. Sie wurde theils ganz absolut aufgestellt, indem man behauptete, es habe nie eine Lehre oder Anordnung Christi und der Apostel gegeben, welche nicht in der heiligen Schrift enthalten ist, und es sei daher jede andere Ueberlieferung absolut verwerflich [3]); theils trug man diese Lehre in einer etwas gemäßigteren Form vor, indem man zwar zugestand, daß Christus und die Apostel Manches angeordnet, was nicht in der heiligen Schrift enthalten; allein das könne nicht mehr nachgewiesen werden [4]).

Allein in jeder dieser Formen ist diese Lehre von der Sufficienz der heiligen Schrift unbegründet.

Vor Allem ist wiederum hervor zu heben, daß dieser Lehre jede Stütze in der heiligen Schrift, wie in der Ueberlieferung fehlt; daß vielmehr beide, wie wir so eben gesehen haben, klar und unzweifelhaft die katholische Lehre bezeugen.

Die Stellen der heiligen Schrift [5]), auf welche man sich be-

---

1) Oriens et occidens et aquilo et meridies Spiritus Sancti inspiratione consentimus in unum . . . omnia recipientes, quaecunquae sancta catholica Ecclesia antiquitus scripta et non scripta recepit. Conc. oec. VII, act. 7.

2) Man denke nur an Papst Stephan im Ketzertaufstreit. Dubitandum non est, dilectissimi, omnem observantiam Christianam eruditionis esse divinae, et quidquid ab Ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum, de traditione Apostolica et de S. Spiritus prodire doctrina. *Leo M.* Sermo 2 de jejun. Pentec.

3) So z. B. Luther in s. Commentar zum Galaterbrief, Kap. 1.

4) S. die Stellen von Brentius und Kemnitz bei *Bellarm.* l. c. cap. 3.

5) Man berief sich auf *2 Tim.* 3, 16. Allein daraus, daß hier gesagt ist, daß die heilige Schrift nützlich sei, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus, folgt doch wahrlich nicht, daß die heilige Schrift in jeder Beziehung hinreichend ist und daß es neben ihr keine zum Glauben verpflichtenden Traditionen gibt; um so weniger, da die heiligen Schriften, von denen hier der heil. Paulus zu Timotheus redet, die Schriften des alten Testamentes sind, wie der vorhergehende Vers 15 zeigt: Et quia ab infantia sacras litteras nosti, quae te possunt instruere ad salutem, per fidem, quae est in Christo Jesu. Also der aus der mündlichen Predigt empfangene Glaube an Christus ist das Licht zur richtigen Erklärung des A. T.

rufen hat, reden von ganz anderen Dingen und sind weit entfernt, die absolute Sufficienz der heiligen Schrift und die Unzulässigkeit dogmatischer Traditionen zu beweisen.

Ferner berief man sich auf *Luc.* 1, 3: Visum est et mihi, assecuto omnia a principio diligenter, ex ordine tibi scribere. Allein das lehrt doch keine absolute Sufficienz der heiligen Schrift; sonst wäre ja auch das Lucasevangelium allein genug und alle anderen Schriften des N. T. überflüssig. Eben so völlig irrelevant ist *Joann.* 20, 31: Haec autem scripta sunt, ut credatis, quia Jesus est Christus filius Dei; et ut credentes vitam habeatis in nomine ejus: denn daß das Johannesevangelium zur Bestärkung im seligmachenden Glauben an Christus dient, sagt doch nicht, daß es alle geoffenbarten Wahrheiten enthält, die wir zu glauben verpflichtet sind. Zur Unterstützung des Argumentes aus *Joann.* 20, 31 berief man sich auf *1 Cor.* 2, 2, wonach Paulus nichts wissen will, als allein Christum, und zwar den Gekreuzigten. Hier tritt der Grundgedanke hervor, von dem aus protestantischer Seits die Sufficienz der heiligen Schrift eigentlich behauptet wird. Man meint nämlich, zum Heile sei nichts nothwendig, als an Christus unsere Gerechtigkeit zu glauben, oder den allein rechtfertigenden Glauben zu haben; allein dieser Grundgedanke ist falsch; vielmehr müssen wir, wenn wir an Christus glauben, auch Alles glauben, was er gelehrt und eingesetzt und den Aposteln und ihren Nachfolgern bis an's Ende der Welt zu predigen und zu glauben befohlen hat. Um die Unzulässigkeit jeglicher Traditionen zu beweisen, berief man sich auf Gal. 1, 8: Licet nos, aut Angelus de coelo evangelizet vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit — als ob das von Paulus verkündete Evangelium die meist noch nicht existirenden Schriften des N. T. wäre, und nicht vielmehr gerade die mündliche Predigt, das apostolische Depositum fidei, an dem wir festhalten müssen, wenn auch ein Engel oder Apostel, wenn's möglich wäre, zu einem Lügenpropheten würde und eine andere Lehre verkündigte, mag er sich dafür nun auf die heilige Schrift berufen oder nicht. Ferner führte man den gegen die falschen Lehren der Pharisäer gerichteten Vorwurf Christi an, daß sie die Gebote Gottes wegen der Ueberlieferungen der Menschen, d. h. der falschen Schriftdeutungen der Pharisäer übertreten. Allein dadurch ist doch wahrhaftig Christus mit seiner und seiner Apostel Lehre, die durch die Predigt der Kirche bis an's Ende der Welt unverfälscht erhalten werden soll, nicht in Widerspruch getreten und hat nicht die ächte und rechte Tradition verworfen, weder die christliche, noch auch die jüdische; haben sich ja, was letztere betrifft, Christus und seine Apostel selbst auf die jüdische Tradition berufen, wie denn namentlich Christus, wenn er für seine Messianität sich auf das A. T. berief, keineswegs den todten Buchstaben des alten Testamentes meinte, sondern das im Lichte der ächten Ueberlieferung Israels richtig verstandene A. T. Eine Reihe von Beispielen, wo Christus die jüdische Tradition anführt, bei *Richard Simon*, Histoire critique du texte du Nouveau-Testament, chap. 21 & 22. Selbst *Coloss.* 2, 8: Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, wurde citirt, obwohl hier von den falschen Lehren der Philosophen, d. h. der Gnostiker, die Rede ist. Dazu bemerke man, daß der Ausdruck

Dasselbe gilt von den Väterstellen, die man für die protestantische Lehre beibrachte. Die Väter reden nämlich oftmals in einem durchaus wahren Sinne davon, daß die heilige Schrift alle großen Grundlehren des Christenthums enthalte, und machen den Lehren der Gnostiker gegenüber, die sich namentlich auf eine durch Tradition auf sie fortgepflanzte Geheimlehre der Apostel beriefen, oftmals die heilige Schrift geltend, als in welcher die offenkundige Lehre Christi und der Apostel enthalten sei und welche vollkommen genüge, jene angeblichen geheimen Traditionen der Gnostiker zu widerlegen. Wenn sie aber nun in diesem Sinne und in dieser Beziehung sagen, daß die heilige Schrift uns genüge, daß derselben nichts hinzugefügt werden dürfe, so haben sie dabei nicht im Entferntesten daran gedacht, die von ihnen nachdrücklich gelehrte und geltend gemachte offenkundige und allgemeine Ueberlieferung der katholischen Kirche, die in Allem mit der heiligen Schrift übereinstimmt und von ihr bestätigt wird, zu verwerfen oder im Mindesten zu beschränken oder zurückzusetzen [1]).

παράδοσις, traditio im Allgemeinen jede Lehre bedeutet und hier und an den vorhergehenden Stellen gar nicht im specifischen Sinne von mündlicher Ueberlieferung im Gegensatze zur heiligen Schrift verstanden wird. Der παράδοσις der Gnostiker, der Philosophenschulen, eben so der Pharisäerschulen, steht nicht etwa die heilige Schrift, sondern die wahre Lehre Christi und seiner Kirche gegenüber. Die heilige Schrift allein stund den Gnostikern, die sie nach ihrem Sinn zu deuten wußten, wenig im Wege; dagegen ist die Kirche und ihre Ueberlieferung und Autorität, nach Schrift, Vätern und Erfahrung, die unüberwindliche Grundfeste der Wahrheit, welche alle astutia ad circumventionem erroris der Häretiker und der Weisen dieser Welt — *1 Cor.* 3, 19. *Eph.* 4, 14 — nicht zu überwinden vermag. — Endlich berief man sich sogar auf *Deut.* 4, 2: Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, und *Apoc.* 22, 18: Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto. Es bedarf aber kaum der Bemerkung, daß die Drohung des Johannes gegen Jene, welche seine Apokalypse verfälschen, und das Verbot Gottes, seinem göttlichen Gesetze etwas hinzuzufügen, nicht im Entferntesten etwas gegen die die göttliche Offenbarung nach Gottes Anordnung bewahrende lebendige Ueberlieferung der Kirche enthält.

1) Man hat selbst den heil. Irenäus, den großen Zeugen des katholischen Glaubensprincips, als Patronen für die sufficientia scripturae angerufen, weil er den Geheimtraditionen der Gnostiker die apostolischen Schriften entgegengesetzt — aber gerade so auch die durch die rechtmäßige Succession fortgepflanzte apostolische Tradition. Also nicht zwischen Schrift und Tradition setzt er einen Gegensatz, sondern zwischen der falschen Privattradition und der ächten katholischen Tradition, zu der auch die ächte heilige Schrift sammt ihrem rechten Verständnisse gehört. So wie daher die Häretiker der Schrift

Gehen wir näher auf die Natur der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung ein, so ergibt sich auf's Klarste, in wie

---

und der Tradition widersprechen — evenit itaque, neque scripturis jam, neque traditioni consentire eos — so beweist Irenäus die wahre Lehre stets aus Tradition und Schrift: Traditione igitur, quae est ab Apostolis, sic se habente in Ecclesia, et permanente apud nos, revertamur ad eam, quae est ex scripturis ostensiosem, eorum qui conscripserunt Apostolorum. *Haer.* 3, 2, nr. 1—2; viele andere Belege oben S. 710 ff. Wenn Origenes sagt, daß wir nicht wissen können, was Gott nicht geoffenbart hat und keine neue heilige Schrift verlangen sollen, *Hom.* 5, in Levit., so leugnet er damit die von ihm so nachdrücklich bekannte kirchliche Ueberlieferung der geoffenbarten Wahrheit nicht. Sehr leicht war es, eine Menge aus dem Context gerissener Stellen der Väter anzuführen, worin sie falsche und häretische Behauptungen dadurch zurückweisen, daß sie sagen, davon stehe nichts in der Schrift oder es stehe das Gegentheil darin, daher genüge die Schrift zu ihrer Widerlegung. So sagt z. B. Athanasius, zur Widerlegung der Vielgötterei sei die Schrift übergenug; so widerlegt Theophil. Alex. Ep. Pasch. 2. gewisse origenistische Irrthümer dadurch, daß er sagt, sie seien extra Scripturarum auctoritatem und deßhalb nicht von Gott geoffenbart. So argumentirt Cyrill Alex. gegen den angeblichen geschlechtlichen Verkehr von Engeln resp. Dämonen mit Weibern, mit den Worten: Quod sacra scriptura non testatur, quanam ratione admittemus atque pro veris habebimus? Gegen die Arianer, welche vom Logos lehrten, er sei einmal nicht gewesen, was nicht in der Schrift steht, dagegen seine Ewigkeit und wahre Gottheit leugnen, die von der Schrift bezeugt ist, sagt Basilius A.: Manifestus a fide lapsus est ac superbiae crimen, si quis aut quidquam eorum, quae scripta sunt reprobat, aut aliquid ex iis, quae scriptis mandata non sunt, introducat. — Aehnlich sagt Tertullian gegen die ewige Materie der Gnostiker, daß davon nichts in der Schrift stehe, mit der Bemerkung: Adoro scripturae plenitudinem. So auch Hieronymus gegen Helvidius: Ut haec quae scripta sunt non negamus, ita et ea quae non scripta sunt, renuimus. Natum Deum esse de Virgine credimus, quia legimus. Mariam nupsisse post partum, non credimus, quia non legimus. Diese und ähnliche Stellen sind in ihrem Zusammenhang ganz unverfänglich und nur wenn man sie aus demselben herausreißt, können sie bei Unwissenden einen falschen Schein erwecken. Wie könnten auch die genannten heiligen Väter durch diese und ähnliche Stellen die protestantische Lehre von der absoluten Sufficienz der heiligen Schrift und der Verwerflichkeit der kirchlichen Tradition vortragen, da dieselben notorischermaßen die entschiedensten Vertreter der katholischen Glaubensprincipien sind. Noch viel leichter als aus den Vätern konnte man aus den mittelalterlichen Theologen aus dem Zusammenhange gerissene Stellen beibringen, welche für die protestantischen Meinungen zu sprechen schienen. In dem Mittelalter standen die formalen Fragen der positiven Theologie im Hintergrunde. Daher geschieht es unzählige Mal, daß die heilige Schrift paradigmatisch, ohne die Tradition und Kirche ausdrücklich zu erwähnen, als Glaubensquelle genannt wird. Aber es ist nicht die vom Zusammenhange mit der Kirche losgerissene,

weit der heiligen Schrift eine relative Sufficienz zukommt und in wie weit sie einer Ergänzung durch die Tradition bedarf.

Keine einzige der Schriften des neuen Testamentes hat evidentermaßen den Zweck, ein vollständiges Glaubensbekenntniß oder ein vollständiges Gesetzbuch des Christenthums zu sein, so wie auch nur der Pentateuch als ein Gesetz- und Verfassungsbuch Israels bezeichnet werden kann. Die Evangelien wollen nur das Leben Christi, und zwar zunächst zu dem apologetischen Zwecke des Nachweises seiner Messianität und Gottheit schildern. Die Briefe der Apostel sind eben Briefe und behandeln einzelne Wahrheiten, die ihrem besonderen Zwecke und den gegebenen Umständen entsprechen. Sie behandeln daher wohl, aber nur zum Theil, wichtige Central-Dogmen des Christenthums, z. B. das Verhältniß des alten zum neuen Bunde, die Nothwendigkeit der Gnade Christi zur Rechtfertigung und zum Heile, die Auferstehung des Fleisches u. s. w., keineswegs aber die gesammte christliche Lehre. Die Apostelgeschichte schildert die Urgeschichte der Kirche vorzugsweise in dem Leben und den Thaten des heil. Petrus und des heil. Paulus, unter besonderer Be-

---

sondern die von der Kirche und ihrer Tradition bezeugte und ausgelegte heilige Schrift gemeint. So scheint z. B. Bonaventura in dem Prooemium zum Breviloquium nur von der Schrift zu reden; obwohl er, wie jeder Satz zeigt, die auf Schrift und Ueberlieferung beruhende und von der Kirche getragene geoffenbarte Wahrheit überhaupt im Auge hat. Wenn Scotus (Proleg. in 1 Sent. q. 2) sagt: Patet quod S. Scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori, so schließt er dadurch die Tradition nicht aus, von der er ausdrücklich lehrt, daß sie gar manche göttliche und von uns zu glaubende Wahrheiten enthalte, die nicht ausdrücklich in der Schrift stehen. Multa alia de sacramentis Ecclesiae non sunt expressa in Evangelio, et tamen Ecclesia tenet, illa esse tradita certitudinaliter ab Apostolis; et periculosum esset errare circa illa, quae non tantum ab Apostolis descendunt per scripta, sed etiam quae per consuetudinem universalis Ecclesiae tenenda sunt . . . Multa igitur docuit eos Spiritus Sanctus, quae non sunt scripta in Evangelio, et illa multa per Scripturam, quaedam per consuetudinem tradiderunt. In 1, dist. 2, q. 1. Eine viel ausgebeutete Stelle von Gerson — Exam. doctr. pars 2, cons. 1 — welche die heilige Schrift als regula infallibilis et sufficiens bezeichnet, redet von der Prüfung von Privatoffenbarungen an der heiligen Schrift. Daß aber die Tradition gleichfalls Glaubensquelle und zur Bezeugung und richtigen Erklärung der Schrift nothwendig, lehrt Gerson in demselben Werke unter Berufung auf das bekannte Wort Augustin's: Evangelio non crederem etc. Dabei bemerkt er, daß Schrift und Kirche einander gegenseitig bestätigen. Die betreffenden Stellen und Näheres s. bei *Perrone*, l. c. Difficult. in ss. Patr. et Doct. —

rücksichtigung der praktischen Hauptfrage der damaligen Zeit, der Vereinigung der Juden und Heiden in der Einen Kirche Christi. Die Apokalypse ist eine Prophetie über die Zukunft der Kirche zum Trost und zur Stärkung in ihren Kämpfen und Leiden. Daß irgend eine dieser Schriften den Zweck habe, ein Compendium der gesammten christlichen Wahrheit zu sein, wird daher schwerlich noch von Jemanden behauptet.

Dagegen hat man geltend gemacht, daß der heilige Geist es so geordnet habe, daß alle heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes einander gegenseitig ergänzen, so daß sie in ihrer Gesammtheit vollkommen zureichen, um die ganze christliche Wahrheit aus ihnen schöpfen zu können.

Wir wollen auf den verlorenen Korintherbrief [1]) und auf etwaige andere verlorene apostolische Schriften und die dadurch entstandenen Lücken kein besonderes Gewicht legen. Ja wir gestehen zu und behaupten mit den heiligen Vätern und nach der Natur der Sache, daß alle heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes ein Ganzes, gleichsam ein einziges Buch bilden [2]) und in so fern einander — nicht zwar nach der Absicht der Verfasser, wie dieses etwa nur bei Johannes in seinem Verhältniß zu den Synoptikern der Fall ist — aber nach Gottes Anordnung ergänzen. Und auch das geben wir nicht nur zu, sondern behaupten es, daß fast alle katholischen Wahrheiten explicite, oder doch wenigstens implicite und in ihren Principien in der heiligen Schrift enthalten sind, daher aus ihr irgendwie nachgewiesen werden können, wie dieses die Väter und die katholischen Theologen stets praktisch geübt haben, indem sie für alle Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre auch den Schriftbeweis führten.

Wenn wir aber hiernach die heiligen Schriften keineswegs als zufällige und lückenhafte Werke einzelner Schriftsteller betrachten — was sich mit der Inspiration und der Einheit und Weisheit der göttlichen Leitung nicht vereinigen läßt — sondern als ein zum Zwecke der Gründung und Erhaltung der wahren Religion wohlgeordnetes göttliches Werk betrachten, so dürfen wir aber eben deßhalb die heilige Schrift, die nur ein Moment in diesem göttlichen Werke bildet, nicht aus ihrem Zusammenhange mit der Kirche und der Tradition heraus reißen und ihr einen Charakter und eine Aufgabe beilegen, die sie nach dem Heilsplane Gottes und der Natur der Dinge nicht hat. Die heilige Schrift sollte in der Kirche dastehen als ein unvergängliches schrift-

1) *1 Cor.* 5, 9. — 2) Vgl. oben S. 770, Note 2.

liches Denkmal von der göttlichen Gründung des Christenthums. Deßhalb ist im alten Testamente die Vorbereitung und Prophetie auf Christus und seine Kirche, im neuen Testamente Christus selbst und das Erstlingsleben der Kirche und der prophetische Ausblick in ihre Zukunft bis zur ewigen Vollendung uns unvergänglich vor Augen gestellt. Dagegen will die heilige Schrift die Kirche Gottes, die das eigentliche Werk Christi, die Welt seiner übernatürlichen Schöpfung ist, nicht überflüssig machen oder sie in einer, Gottes und seines Werkes unwürdigen Weise, lediglich auf Buchstaben gründen und an Buchstaben binden. Dem entsprechend haben die Apostel und Evangelisten nicht aufgezeichnet oder nur angedeutet, was zu dem bezeichneten Zwecke der heiligen Schrift nicht gehörte und der Kirche nicht nothwendig war, da es in noch unvergänglicheren Dokumenten, als selbst die heilige Schrift ist, von Anfang an monumental im Leben der Kirche feststand. Es erzählt uns das Evangelium, wie Christus durch seine Lehre, sein Leben und seinen Opfertod sein Reich stiftete und in Petrus und den Aposteln dessen Grundstein und Grundpfeiler legte. Auch sagt uns die heilige Schrift, daß die Apostel, in dem, was sie thaten und anordneten, nicht nur vom heiligen Geiste geleitet, sondern auch von Christus dem Herrn unterrichtet und beauftragt waren. Die vierzig Tage nach der Auferstehung, wo er vom Reiche Gottes mit ihnen redete[1]) und seinen Stellvertretern die dazu nothwendigen Gewalten übertrug, waren vorzugsweise diesen Unterweisungen gewidmet, von denen uns aber die heilige Schrift nichts Näheres mittheilt. Sie hätte es unbedingt thun müssen, wenn sie den Zweck hätte, den die Reformatoren ihr zuschrieben. Allein nach der wirklichen Ordnung Gottes, die sich überall an die Natur der Dinge anschließt, war das weder nothwendig, noch entsprechend. Die heiligen Schriftsteller wollten den ersten Christen, die sie zunächst im Auge hatten, ein Bild vom Heiland, von dem ersten Wirken der Apostel und darin von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen vor Augen stellen, nicht aber über Dinge schriftliche Anweisungen geben, welche die Christen längst vor Abfassung der Schriften täglich vor Augen hatten, genau kannten, selbst übten und die ihnen durch die Kirche Christi verbürgt waren. Daher darf es uns nicht wundern, daß die heilige Schrift verhältnißmäßig nur Weniges über den Gottesdienst der Christen und über die heiligen Sacramente ausdrücklich enthält[2]), oder davon solche Anden-

1) Per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei. *Act.* 1, 3.

2) Ohne die Aeußerung Joann. 3, 5 könnten wir aus der heiligen Schrift

tungen gibt, die nur in Verbindung mit der lebendigen Ueberlieferung verstanden werden können. In dieser Beziehung weist uns die heilige Schrift eben an die Kirche, von deren Autorität und Aufgabe sie ein so klares und gründliches Zeugniß ablegt.

Daher ist zwar Alles, wenigstens implicite, irgendwie in der heiligen Schrift enthalten, und kann aus ihr wenigstens im Princip begründet werden; aber nur durch die Kirche und ihre Ueberlieferung wird uns die heilige Schrift, wie unfehlbar erklärt, so genügend explicirt. Diesen realen Sachverhalt müssen auch die Protestanten praktisch anerkennen und kann Alles, was sie von wirklichem Christenthume und kirchlichem Leben besitzen, ohne diese die Schrift ergänzende katholische Ueberlieferung nicht bestehen und hat nie bestanden. Vor Allem beruht, wie wir gesehen haben, der Glaube an die heilige Schrift selbst auf Ueberlieferung. Die Kindertaufe, die Giltigkeit der von Häretikern oder Ungläubigen ertheilten Taufe, die Feier des Sonntags anstatt des Sabbaths, die Nichtverbindlichkeit des Act. 15, 28 und 29 angeführten apostolischen Speiseverbotes und Anderes wird von den gläubigen Protestanten auf Grund der katholischen Tradition geglaubt und festgehalten, ohne genügenden expliciten Beweis aus der heiligen Schrift.

Uebrigens besteht der Hauptunterschied zwischen der katholischen und protestantischen Glaubensregel nicht, wie es mitunter dargestellt wurde, darin, daß wir eine die Schrift ergänzende Tradition annehmen, die Protestanten aber nicht; sondern der Kern der Controverse liegt darin, daß wir ein lebendiges und unfehlbares Lehramt in der Kirche anerkennen, die Protestanten aber ein solches leugnen. Aus dieser ihrer Leugnung eines unfehlbaren kirchlichen Lehramtes und der darauf beruhenden Indefektibilität der sichtbaren Kirche im Glauben, entspringt auch deren irrige Auffassung der kirchlichen Ueberlieferung als eines mehr oder weniger menschlichem Irrthume und menschlicher Willkür unterworfenen Ueberlieferungsmittels, das höchstens einen historischen Werth habe und als wissenschaftliches Hilfsmittel bei Auslegung der heiligen Schrift dienen, nicht aber selbst Glaubensquelle und entfernte Glaubensnorm sein könne. Mit der im folgenden Kapitel gegebenen näheren Erklärung und Begründung der katholischen Lehre von der Tradition und dem kirchlichen Lehramte wird daher auch das Verhältniß der heiligen Schrift zu demselben

---

zwar den Befehl zu taufen entnehmen, nicht aber, was die Taufe ist und wirkt.

seine volle und abschließende Erledigung finden. Zuvor aber haben wir noch das dogmatisch Wichtige bezüglich des Schrifttextes, insbesondere der Vulgata als einer authentischen Uebersetzung der heiligen Schrift anzudeuten, während wir die kritisch-historische Rechtfertigung des Vulgatatextes und die Besprechung des Urtextes der biblischen Einleitungswissenschaft überlassen.

§. 73.

Von dem Texte der heiligen Schrift und der Vulgata insbesondere[1]).

Da es der Kirche zusteht, über die Aechtheit, Integrität und den wahren Sinn der heiligen Schrift zu wachen und zu entscheiden, so hat sie auch allein das Recht, so wohl bezüglich des Urtextes, als der Uebersetzungen der heiligen Schrift bindende Entscheidungen zu geben, welche vermöge der göttlichen Assistenz, so weit sie die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, unfehlbar sind.

Eine solche uns bindende direkte Entscheidung bezüglich des Urtextes der heiligen Schrift ist nicht vorhanden. Dagegen hat die Kirche die Vulgata als authentische Uebersetzung der heiligen Schrift anerkannt.

Dadurch haben wir vermöge der Unfehlbarkeit der Kirche die Glaubensgewißheit, daß die Vulgata in allen die Glaubens- und Sittenlehre und die Erbauung der christlichen Religion betreffenden Dingen den wahren Sinn des heiligen Urtextes richtig wiedergibt.

Dadurch ist der wissenschaftliche Gebrauch des Urtextes, so wie anderer Uebersetzungen, nicht ausgeschlossen; wohl aber ist der Vulgata-Text nicht nur der kirchlich officielle, sondern er ist auch für die Wissenschaft in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre maßgebend.

Der officielle Text der Vulgata ist der vom apostolischen Stuhle vorgeschriebene. Diese officielle Ausgabe bietet uns in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre einen schlechthin zuverlässigen, jedoch nicht einen absolut unverbesserlichen Vulgata-Text.

1) Ueber das Geschichtliche und Historisch-Kritische Dr. *Fr. Kaulen*, Geschichte der Vulgata. Mainz, bei Kirchheim 1868 und die S. 11 angeführte Literatur, namentlich *Vercellone* u. *Ugarelli*. Ueber das Theologische vgl. *Franzelin*, de Script. Sect. III, thes. XVIII u. XIX. *Perrone*, De loc. theol. pars. II, cap. IV. Tüb. Q.-Schr. 1845, S. 55 u. 348; vgl. 1869, S. 322.

I. Daß der Kirche, der die heilige Schrift zur Bewahrung und Erklärung des apostolischen Glaubensdepositums übergeben ist, das Recht zusteht und die Pflicht obliegt, auch über die Integrität dieses Textes, so wie über die Treue etwaiger Uebersetzungen zu wachen und darüber den Gläubigen im Gewissen verbindende Entscheidungen zu geben und daß diese Entscheidungen, wenn sie definitiv zum Glauben verpflichten, in so weit die Glaubens- und Sittenlehre davon berührt wird, unfehlbare sind, versteht sich nach den allgemeinen Principien der katholischen Glaubensregel von selbst.

Was die Uebersetzungen der heiligen Schrift insbesondere betrifft, so sind solche für den kirchlichen Unterricht ein unabweisliches Bedürfniß. Auch ist das richtige Verständniß des göttlichen Schriftwortes nicht in solcher Weise an die Ursprache gebunden, daß dessen ächter Sinn und auch dessen eigenthümliche Kraft zum Belehren, Ermahnen und Erbauen nicht in andere Sprachidiome übertragen werden könnte [1]).

Es lag vielmehr in Gottes Absicht, daß, sowie das alte Testament zur Vorbereitung der Welt auf Christus in die damalige Weltsprache, das Griechische, so in späterer Zeit die ganze heilige Schrift in die Sprache Rom's, des Sitzes Petri und des Mittelpunktes der katholischen Einheit, übertragen wurde [2]). Eben so selbstverständlich ist es, daß eine Uebersetzung nur und in sofern kirchliche Geltung für sich in Anspruch nehmen kann, als sie von der Kirche anerkannt ist.

Es ist nun Thatsache, daß die Apostel und die ältesten Christen wohl auch der hebräischen Bibel, wie sie von der Synagoge bewahrt worden war, weitvorherrschend aber der Septuaginta sich bedienten, und daß diese griechische Uebersetzung des alten Testamentes bereits in der ältesten Zeit von der Kirche recipirt und als authentischer Bibeltext anerkannt war. Die Schriften des neuen Testamentes gebrauchte die Kirche ursprünglich, wohl selbst in Rom, wo die älteste Kirche griechisch redete, im Urtext [3]). Aber schon sehr früh entstand im lateinischen Abendlande, sei es in Afrika oder, was wahrscheinlicher, in Rom jene vor allen anderen zahlreichen lateinischen Uebersetzungen im kirchlichen Gebrauche recipirte und von den heiligen Vätern als besonders treu und klar gepriesene [4]) uralte Uebersetzung in der römischen Volkssprache, welche

1) Kaulen a. a. O. S. 86 ff. — 2) Cf. *Joann.* 19, 20. — 3) Kaulen, S. 105 ff.

4) In ipsis autem interpretationibus itala caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. *August.* De doctrina christ. 2, 15. Cf. 2, 11.

man die Itala[1]) nennt und als die in der römischen Kirche schon in apostolischer Zeit übliche Uebersetzung betrachten kann[2]). Als durch die vielfältigen Varianten und Entstel-

1) So Augustin de doctr. christ. l. c. — Hieronymus, In *Matth.* 13, 5. Epist. 106, nennt sie *communis* et *vulgata*. Gregor d. Große nennt sie die alte Uebersetzung.

2) Kaulen spricht das Resultat seiner Untersuchungen über die Itala in den Worten aus: „Schon die griechischen Wörter, die einfach beibehalten sind, noch mehr aber die Analogien mit der griechischen Constructionsweise legen den Gedanken nahe, es sei eine solche Uebersetzung von Jemanden verfaßt, der des Lateinischen nicht vollständig mächtig, des Griechischen aber wohl kundig gewesen sei. Hiezu stimmt auch das ängstliche Festhalten an dem gesammten Wortgefüge des Originals; hätte der Uebersetzer das Lateinische als Muttersprache, das Griechische aber als angelernte Sprache verstanden, so müßte man wenigstens mitunter eine vom Wortlaut des griechischen Textes abweichende, freiere Uebersetzung erwarten. Zur Gewißheit wird jene Wahrscheinlichkeit durch die Fehler, bei denen die lateinischen Wörter in griechischer Verbindung gedacht sind, oder durch die seltsamen Infinitiv- und Participialconstructionen; so etwas schrieb Niemand, der mit lateinischem Sprachgefühl erwachsen war. Der Verfasser der Itala war also kein Lateiner; es ließe sich aber wohl weiter schließen, daß er auch kein geborener Grieche war. Hierfür spricht die Beibehaltung der überaus häufigen Hebräismen. Waren von diesen auch manche in die spätere griechische Sprache überhaupt eingebürgert, so blieben doch die meisten derselben, wie sie sich in der Septuaginta finden, für ein griechisches Ohr stets auffällig. Blos weil die Septuaginta bei griechisch redenden Juden gebraucht wurde, konnten solche Redewendungen geduldet werden. Wenn dieselben nun eben so in's Lateinische der Itala sich hinüberpflanzten, so wird wohl ein griechisch gebildeter Jude es gewesen sein, dem diese Uebersetzung ihre Entstehung verdankt. Ein geborener Morgenländer konnte die semitischen Redeweisen auch in dem fremden Gewande für verständlich und natürlich halten, während ein geborener Grieche schwerlich in die nahe verwandte Sprache etwas dem beiderseitigen Sprachgeist Zuwiderlaufendes hinübergetragen haben würde. Dieser Ausländer selbst kann das Lateinische nicht schulgerecht auf dem Wege der Grammatik erlernt haben, denn alsdann würde sich in seiner Uebersetzung mehr die lateinische Schriftsprache der damaligen Zeit ausgeprägt zeigen; vielmehr muß er, wie der Volkston der Itala zeigt, durch lebendigen Verkehr, und zwar mit weniger gebildeten Leuten, des Lateinischen mächtig geworden sein. So führt denn Alles dazu, daß der oder die Verfasser der Itala unter den Glaubensboten der apostolischen Zeit gesucht werden müssen, welche griechische Bildung und Sprache mit ihrer morgenländischen Nationalität verschmolzen hatten, vom Lateinischen aber durch Verkehr mit niederen Volksklassen Kenntniß gewannen. Hierdurch wird die erste lateinische Bibelübersetzung in das höchste christliche Alterthum hinaufgerückt, in das auch schon Erwägungen anderer Art sie zu versetzen genöthigt haben. Wäre eine lateinische Bibelübersetzung später als zu apostolischen Zeiten angefertigt worden, so würde sich unter der „ungeheuern Menge" von Christen, die es schon unter Nero in Rom gab, doch auch

lungen der Itala, namentlich für den Gebrauch derselben bei kirchlichen Lehrverhandlungen die Herstellung eines einheitlichen und zuverlässigen lateinischen Bibeltextes Bedürfniß geworden, wurde auf Grund der Itala und des Urtextes, auch des hebräischen, im Auftrag des Papstes Damasus, in der hierzu geeignetsten Blüthezeit der heil. Kirchenväter, durch den hl. Hieronymus, der durch seine Heiligkeit, seine eminente Rechtgläubigkeit, seinen innigsten Anschluß an den apostolischen Stuhl, seine theologische und biblische Gelehrsamkeit, seine Kenntniß der Sprachen und des heiligen Landes dazu im höchsten Grade befähigt und berufen war, jene lateinische Uebersetzung und Ausgabe der heil. Schrift gefertigt, welche nach der Absicht des heil. Hieronymus[1]) und nach dem Urtheil der Kirche, den Sinn und möglichst selbst die Wortfassung mit großer Treue und in einer der Würde und Heiligkeit, aber auch der Einfalt und der Frömmigkeit des göttlichen Wortes entsprechenden Ausdrucke wiedergibt. Diese Uebersetzung resp. Bearbeitung und Ausgabe des heil. Hieronymus

---

Jemand gefunden haben, der mit hinreichender Sprachkenntniß ausgerüstet war, um ein solches Werk in würdiger und sprachgerechter Weise auszuführen. Daß man aber statt dessen sprachlich unvollkommene Texte in der römischen Liturgie fortführte, kann kaum aus einer anderen Ursache, als aus der Ehrfurcht vor dem Altherkömmlichen und Ueberlieferten erklärt werden, die von jeher in der katholischen Kirche einheimisch war. Für ein so hohes Alter, wie das angegebene, spricht auch noch die Beschaffenheit des griechischen Originaltextes, welche der Itala zu Grunde gelegen hat. Nach Aussage aller Derjenigen, welche diese Uebersetzung untersucht haben, folgt dieselbe einem Texte, der älter, als jedes andere uns erhaltene Document ist. Im alten Testamente gibt die Itala ein Bild von demjenigen Zustande, in welchem die Septuaginta sich vor Abfassung der Hexapla befand, und im neuen tritt aus dem lateinischen Spiegelbilde ebenfalls ein Wortgefüge von höchster Alterthümlichkeit hervor. Wie dieses einen neuen Beweis für die frühe Entstehung der ersten lateinischen Version liefert, so erhält umgekehrt die Itala dadurch einen unschätzbaren Werth als Zeugniß für eine Textgestalt, deren Erkenntniß sich durch kein anderes der vorhandenen kritischen Documente gewinnen läßt." Gesch. d. Vulg. S. 146 ff. Dieses ist auch die früher gewöhnliche Meinung. Bianchini sagt von der Itala (Praef. in Evang. quadr.): *Principio nascentis ecclesiae a nescio quo Apostolorum aequali sapienter elaborata [est]*; ähnlich Goldhagen, Introd. in scr. P. I. p. 320. In neuerer Zeit sprechen sich besonders Hävernick (Einl. I, 1. S. 374) und Keil (Einl. S. 547) in diesem Sinne aus.

1) Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione graecorum, absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu. S. *Hier.* Ep. 57 ad Pamm.

wurde zwar nicht durch ein förmliches kirchliches Dekret vorgeschrieben, ja sie fand anfänglich vielfachen Widerspruch und wurde lange Zeit die Itala neben ihr gebraucht; nach und nach aber erlangte sie auf dem Wege des Gewohnheitsrechtes allgemeine kirchliche Anerkennung[1]), so daß sie am Ende der Väterzeit zur allgemein gebrauchten kirchlichen Bibel geworden war, und nun die ursprünglich der Itala eigene Bezeichnung Vulgata mit Recht auf sie überging, während ältere Uebersetzungen, zumal die Itala, nur theilweise in der Liturgie sich erhielten und sonst nur zu wissenschaftlichem Gebrauche dienten. So war die Vulgata des Hieronymus zur Zeit des allgemeinen Concils von Trient seit fast einem Jahrtausend der von dem apostolischen Stuhle und der ganzen katholischen Kirche gebrauchte lateinische Bibeltext, der, wie in den Akten der Kirche, so auch von der gesammten kirchlichen Wissenschaft als authentisch angewendet wurde. Daneben blieben in den mit der katholischen Kirche vereinigten orientalischen Kirchen der Text der Septuaginta und die Urtexte des neuen Testamentes, wie sie überliefert waren, und andere recipirte alte Uebersetzungen unter Zustimmung der Kirche bis auf den heutigen Tag im Gebrauch, und war es der Wissenschaft auch im Abendlande nie verwehrt, auf die Urtexte und andere Uebersetzungen zurück zu greifen; im Gegentheil wurden die griechischen und hebräischen Studien besonders um der Bibelstudien willen von der Kirche allezeit eifrig gefördert. Allein kein Urtext und keine Uebersetzung der Bibel hatte in dem Maße, wie die Vulgata, kirchliche Anerkennung und stund in Folge davon unter solch' besonderer Aufsicht und Garantie der höchsten kirchlichen Autorität, auch nicht jene Texte, welche in einzelnen Theilen der Kirche, wie bei den unirten Griechen, den Armeniern u. s. w. seit den ältesten Zeiten im öffentlichen kirchlichen Gebrauche sich befanden. Denn obwohl durch diesen partialen Gebrauch und diese partiale Duldung der Kirche genügend anerkannt ist, daß diese Texte keine gegen die Glaubens- und Sittenlehre verstoßenden Verfälschungen enthalten[2]), so sind sie doch seit der allgemeinen Annahme der dermaligen Vulgata nicht mehr der authentische Bibeltext der katholischen Kirche, dessen sie sich in Uebung ihres allgemeinen Lehramtes und in Fällung ihrer Glaubensurtheile bedient; daher auch für sie die

1) Kaulen §. VII & VIII.

2) Ecclesia Dei (enim) multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam, nec tacet, nec facit. *August.* ep. 55 (119).

Autorität und Unfehlbarkeit der Kirche nicht mehr in gleicher Weise, wie für die Vulgata bürgt[1]).

Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich leicht und sicher der Sinn und die Tragweite der Tridentinischen Decrete. Zur Erlassung derselben waren damals besonders wichtige Gründe vorhanden[2]). Einestheils waren wieder in der Vulgata, wie einst zur Zeit des Hieronymus in der alten Itala, gar manche Varianten und in Folge davon Ungewißheit entstanden; anderntheils aber wurde von Seiten der Protestanten, theilweise aber auch von katholischer Seite die Vulgata vielfach angegriffen und dem Urtexte oder auch anderen Uebersetzungen gegenüber herabgesetzt[3]). Es war daher nothwendig, daß das allgemeine Concil von Trient sich über jenen Bibeltext aussprach, auf welchen es selbst bei seinen Entscheidungen sich stützte. Zugleich war es zweckmäßig für die Zukunft bezüglich des Bibeltextes etwaigen Streitigkeiten vorbeugende Bestimmungen zu treffen. Durch die nähere Erklärung der Tridentinischen Bestimmungen werden die oben von uns aufgestellten Sätze ihre Begründung finden.

II. Das Tridentinum enthält in der vierten Sitzung zwei Bestimmungen bezüglich der Vulgata. Die erste liegt in dem von uns bereits betrachteten *Decretum de canonicis Scripturis.*

---

1) Waren also auch solche Texte, wie namentlich die Septuaginta, einmal allgemein kirchlich anerkannte authentische Texte, so haben sie später aufgehört es zu sein: denn die äußere Authentie und in Folge davon die von der speciellen Aufsicht der Kirche abhängende kirchliche Bürgschaft für die innere Authentie kann wechseln und hat, wie wir sahen, gewechselt. Si aliqua recensio aut versio per longum tempus desierit esse in publico usu catholicae Ecclesiae, et ita publica custodia Ecclesiae corruptelis forte inducendis non amplius obsistat, potest accidere, ut de authentia extrinseca quae fuerat aliquando per publicum usum satis constituta, non amplius pari certitudine publice constet. *Franzelin*, l. c. p. 458.

2) Kaulen a. a. O. S. 379 ff.

3) Dazu trug namentlich der ganze Geist des Renaissance-Zeitalters bei mit seiner Ueberschätzung der Philologie und klassischer Sprachformen. Zur Zeit des Tridentinum und noch nach demselben waren Viele der Meinung, man solle eine neue Uebersetzung der Bibel aus dem Urtext für die Kirche herstellen; selbst beim apostolischen Stuhle hatte diese Ansicht eine Zeit lang viele Aussicht auf Erfolg. Mit Recht bezeichnet es Kaulen als einen besonderen Beweis der über der Kirche waltenden göttlichen Vorsehung, daß diese Pläne nicht zur Ausführung kamen. Abgesehen von allem Anderen, war das Zeitalter der Renaissance am allerwenigsten geeignet, ein solches Werk zu schaffen. Man braucht nur die klassischen Bibelübersetzungen der damaligen Zeit mit dem Vulgatatext zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß letzterer hoch über diesen Werken menschlicher Gelehrsamkeit und Schriftstellerei steht.

Nachdem nämlich das Concil erklärt, daß die christliche von den Aposteln der Kirche verkündigte Glaubens- und Sittenlehre in der heiligen Schrift und der mündlichen Ueberlieferung enthalten sei, und nachdem es die einzelnen Bücher der heiligen Schrift aufgezählt, belegt es Denjenigen mit dem Anathem, welcher nicht alle diese Bücher mit allen ihren Theilen, so wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der lateinischen alten und allgemein üblichen Ausgabe oder der Vulgata enthalten sind[1]), als heilig und kanonisch annimmt. Dem fügt das Decret noch die zum Verständnisse wichtige Schlußbemerkung bei, daß daraus Alle erkennen sollen, nach welchen Principien das Concil, nachdem es in dem abgelegten Nicäno-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse das Fundament gelegt, vorgehen und welcher Zeugnisse und Hilfsmittel es sich zur Feststellung der Dogmen und Herstellung der Sitten bedienen werde[2]).

Daran reiht sich sodann das *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*. Darin erklärt das Concil, daß es — in Anbetracht des nicht geringen Nutzens, der der Kirche daraus erwachsen könne, wenn klar gestellt werde, welche aus sämmtlichen in Umlauf befindlichen lateinischen Ausgaben, d. h. Uebersetzungen, der heiligen Schriften für authentisch zu halten sei — hiemit feststelle und erkläre, daß eben jene alte und allverbreitete Ausgabe und Uebersetzung, die Vulgata, welche durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche selbst erprobt und bestätigt ist, in den öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Lehrauseinandersetzungen für die authentische zu halten sei, und daß folglich Niemand wagen und sich anmaßen dürfe, dieselbe unter irgend einem Vorwande zu verwerfen[3]).

1) . . . prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur. . . .

2) Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa Synodus post jactum fidei confessionis fundamentum sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura.

3) Insuper eadam sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Bleiben wir zunächst bei diesen Tridentinischen Bestimmungen stehen, so ist die Vulgata in dem Decret von den kanonischen Schriften in sofern als Norm für den Schriftcanon bezeichnet, als wir alle unmittelbar vorher aufgezählten heiligen Bücher ganz und in allen ihren Theilen, so wie sie in der Vulgata enthalten sind, als heilig und kanonisch anzuerkennen verpflichtet sind. Es steht also mit dem katholischen Glauben in Widerspruch, eines der in der Vulgata enthaltenen Bücher ganz oder in irgend einem Theile als unkanonisch zu verwerfen.

In dem anderen Decrete von der Ausgabe und dem Gebrauch der heiligen Schriften ist sodann erklärt, daß die Vulgata, unter allen lateinischen Uebersetzungen der heiligen Schrift, im öffentlichen kirchlichen Gebrauche als authentische zu gelten habe und daß es unerlaubt sei, aus irgend einem Grunde sie zu verwerfen.

Bezüglich dieser Bestimmung kommt es vor Allem auf den Sinn an, welcher mit dem Ausdruck „authentisch" zu verbinden ist. Hierbei ist nicht so wohl die Frage nach der Etymologie[1]) des Wortes, als der Sinn, den die Kirche damit verbindet, in Betracht zu ziehen; dieser Sinn stützt sich aber auf den allgemein menschlichen, namentlich auch juristischen Sprachgebrauch. Hiernach redet man zunächst bei schriftlichen Urkunden von Authenticität und bezieht dieselbe sowohl auf das Original, als auf Abschriften, als auf Uebersetzungen. Ferner unterscheidet man zwischen innerer und äußerer Authentie. Eine Originalurkunde ist authentisch, wenn sie wirklich von dem herrührt, dem sie zugeschrieben wird; eine Abschrift ist authentisch, wenn sie mit der Originalurkunde übereinstimmt; eine Uebersetzung, wenn sie das Original, sei diese nun in authentischer Ur- oder Abschrift gegeben, treu wieder gibt. Diese Authentie des Ursprungs[2]), der Uebereinstimmung[3]), der Abschrift resp. der Uebersetzung, in sofern sie eine innere Eigenschaft der in Frage stehenden Schrift bezeichnet, nennt man innere Authentie[4]). Diese innere Authentie ist zugleich eine äußere[5]), wenn sie nach Außen manifestirt, d. h. wenn sie auch äußerlich anerkannt und zur Anerkennung gebracht ist. Eine Anerkennung kann entweder lediglich von einem Privaten ausgehen und folglich nur diesem Privaten gegenüber beweiskräftig sein; oder sie kann durch wissenschaft-

1) Ueber diese s. Kaulen S. 398 ff. — 2) Authentia originalis. — 3) Authentia conformitatis. — 4) Authentia intrinseca. — 5) Authentia extrinseca.

liche Kritik erzielt werden; in diesem Sinne bezeichnet man die durch wissenschaftliche Kritik anerkannten Geschichtsquellen als authentische; oder es kann endlich die innere Authentie, sei es einer Urschrift, sei es einer Abschrift, sei es einer Uebersetzung, durch die öffentliche Gewalt und Autorität anerkannt sein. Eine solche öffentliche autoritative Anerkennung verpflichtet Alle dieser Autorität Unterworfenen zur Anerkennung. Nur diese durch eine öffentliche Gewalt anerkannte Authentie wird Authentie im engsten und eigentlichen Sinne genannt. Damit ist auch klar, wie sich innere und äußere Authentie zu einander verhalten.

Wenden wir nun diese Begriffe auf die heilige Schrift an, so leuchtet ein, daß die innere Authentie der Urschrift mit der Aechtheit und Inspiration zusammen fällt. In diesem Sinne sind die heiligen Schriften authentisch, weil sie wirklich von den heiligen Verfassern unter Inspiration des heil. Geistes geschrieben sind. Die äußere Authentie der heiligen Urtexte aber besteht darin, daß deren Aechtheit und Inspiration durch das unfehlbare Zeugniß und die unfehlbare Autorität der Kirche für uns feststeht[1]). In so fern sind authentische Schriften so viel als kanonische Schriften, und bilden zu ihnen die nicht-kanonischen Bücher oder die Apokryphen den Gegensatz. Durch die Tridentinische Entscheidung ist nun vor Allem ausgesprochen, daß die Urschriften der im Canon der Vulgata enthaltenen heiligen Bücher ganz und in allen ihren Theilen ächt und von Gott inspirirt waren.

Allein diese Urschriften[2]) sind nach Gottes Fügung nicht mehr vorhanden. Es existiren nur noch Abschriften und Uebersetzungen von denselben. Nun ist klar, daß, wenn es weder zuverlässige Abschriften noch zuverlässige Uebersetzungen der

---

1) Die äußere Authentie hat die innere zur Voraussetzung und die innere die äußere zur Beglaubigung. Ist die Autorität, von der die Anerkennung ausgeht, eine blos menschliche und deßhalb fehlbare, so begründet die äußere Authentie nicht eine absolute Gewißheit, wohl aber eine Präsumtion und in äußeren Rechtsverhältnissen eine absolute Präsumtion der inneren Authentie; ist dagegen die Autorität durch Gottes Beistand eine unfehlbare, so ist, so weit sich dieser Beistand und diese Unfehlbarkeit erstreckt, durch die äußere Authentie die absolute und unfehlbare Gewißheit der inneren Authentie gegeben.

2) Im engeren Sinne: denn im Gegensatz zu der Uebersetzung der heiligen Schrift pflegt man auch die unmittelbaren oder mittelbaren Abschriften des Originaltextes Urtexte oder Originalien zu nennen.

heiligen Urtexte gäbe, die heilige Schrift *für uns* fast so gut als verloren wäre. Damit wäre allerdings die *geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre* für uns *nicht* verloren, denn diese würde auch ohne die Schrift durch die Ueberlieferung und Lehre der Kirche fortbestehen; aber die *heilige Schrift als solche* wäre uns mehr oder weniger zweifelhaft, wenn es nach Verlust ihrer Urschriften keine *zuverlässigen* Abschriften oder Uebersetzungen gäbe.

Was ist nun in dieser Beziehung Lehre der Kirche und was hat in specie das Tridentinum darüber entschieden? Indem die Kirche und insbesondere das Tridentinum uns verpflichtet, die im kirchlichen Canon enthaltenen Schriften ganz und in allen ihren Theilen als heilige und kanonische anzuerkennen, ist offenbar ausgesprochen, daß diese Schriften nicht blos ehemals, im christlichen Alterthum, existirten sondern daß sie auch *jetzt* und *allezeit* in der *Kirche vorhanden sind* und *von uns* als solche erkannt und gebraucht werden können. Es sind eben im Allgemeinen die von Anfang an, beständig und überall in der Kirche gebrauchten heiligen Schriften und *in so fern* enthält die kirchliche Entscheidung eine Anerkennung der heiligen Schriften überhaupt, wie sie in verschiedenen Abschriften und Uebersetzungen allezeit in der Kirche vorhanden waren und sind, ohne daß einer einzelnen Abschrift oder Uebersetzung eine besondere Authenticität zugeschrieben wird. Eine solche *Authenticität* wird dann aber der Vulgata beigelegt.

Bevor wir den Sinn und Umfang dieser Erklärung der Authenticität der Vulgata näher betrachten, wollen wir constatiren, daß die alten Abschriften der Urtexte, so wie die verschiedenen Uebersetzungen, welche je in der katholischen Kirche gebraucht wurden, zwar eine Menge von *Varianten* aufweisen, daß aber dadurch in der Wirklichkeit der *ganze wesentliche Inhalt der heiligen Schriften nicht berührt wird*, so daß in der That aus jeder dieser Abschriften oder Uebersetzungen die katholischen Wahrheiten begründet und die ihr entgegenstehenden Irrlehren widerlegt werden können. Es handelt sich höchstens um einige wenige Beweisstellen, welche die eine oder andere Bibelversion nicht oder nicht in der rechten Form darbietet. In so fern könnte in der Kirche, auch ohne eine besondere authentische Bibelausgabe, der Zweck der heiligen Schrift genügend erreicht werden.

Jedoch ist es, wie das Tridentinum sagt, von *großem Nutzen*, ja von einer relativen Nothwendigkeit, daß für den öffentlichen Gebrauch irgend eine bestimmte Edition der Bibel als *authentisch* von der Kirche anerkannt sei.

Die Kirche hat nun auf dem *Tridentinum* als die authen-

tische lateinische Edition und Uebersetzung der heiligen Schrift die Vulgata erklärt.

Es ist also durch diese Erklärung die Vulgata nicht etwa zum Urtexte erhoben, was absurd und unmöglich wäre, noch ist sie demselben in jeder Beziehung gleichgesetzt, sondern es ist dieselbe als authentische Uebersetzung des Urtextes erklärt und festgestellt, daß dieser lateinische Vulgatatext in der Kirche öffentliche Autorität genieße, weil für ihn die Kirche mit ihrer Autorität einsteht.

Die vorhandenen Urtexte und alten Uebersetzungen werden von dieser Erklärung nicht berührt[1]); sie haben denselben Werth behalten, den sie zuvor besaßen und der ihnen an sich eigen ist, nämlich jene Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit, die ihnen nach historisch-kritischen Grundsätzen zukommt. Dieses zu beurtheilen, überläßt die Kirche der Wissenschaft innerhalb der ihr gesteckten Grenzen. Selbst eine gewisse jedoch nur beschränkte kirchliche Autorität und Anerkennung kann jenen Bibeltexten nicht abgesprochen werden, welche bei den unirten Griechen, Syriern, Armeniern unter Zustimmung der katholischen Kirche im Gebrauche sind. Auch hat die Kirche durch ihre Anerkennung der Vulgata als authentischer lateinischer Uebersetzung sich selbstverständlich des Rechtes nicht begeben, einen Text in der Ursprache, oder eine andere Uebersetzung als authentisch anzuerkennen; allein sie hat es, obwohl es an deßfallsigen Vorschlägen zur Zeit des Tridentinums nicht fehlte, mit Recht nicht gethan, und wird es wohl niemals thun, aus Gründen,

---

1) Profecto valde male merentur de Ecclesia, sagt Bellarmin, qui tam insignem thesaurum illi eripiunt (nämlich die hebräischen und griechischen Bibeltexte), quique de scriptis originalibus Apostolorum et Prophetarum tam contemptibiliter loquuntur, ut ea authentica esse negare non vereantur. Die Vulgata wurde im Vergleich zu anderen lateinischen Uebersetzungen für authentisch erklärt, nicht aber sollte dadurch der Urtext und die anderen alten Uebersetzungen ausgeschlossen werden. Gründet sich ja die Vulgata auf die Urtexte, resp. die Septuaginta, deren Uebersetzung sie ist. Vgl. *Franzelin* l. c. p. 500. Nur darf man die Authentie der Urtexte, resp. der alten Uebersetzungen, welche im Alterthum als authentische Texte im Gebrauch waren und als solche von der Kirche, zumal auf den ökumenischen Concilien des Alterthums, gebraucht wurden, nicht mit einer der jetzt vorhandenen Textesrecensionen identificiren. In dieser Beziehung hat die Vulgata bezüglich der Authentie den Vorzug der kirchlichen Garantie, welche jene Texte nicht mehr in dem Grade besitzen, wie die Vulgata, nicht nur bezüglich der Treue ihrer Uebersetzung, sondern auch bezüglich der Richtigkeit des ihr zu Grunde liegenden Originaltextes sie besitzt.

die bereits aus dem Bisherigen und noch mehr aus dem Folgenden von selbst einleuchten.

Indem das Tridentinum die Vulgata für die authentische lateinische Bibelausgabe erklärte, hat es nichts Neues festgesetzt, sondern nur constatirt, was seit vielen Jahrhunderten in voller Geltung bestanden hatte. Diese lateinische Bibelübersetzung war seit unvordenklicher Zeit nicht nur im Abendlande, sondern durch den Gebrauch des apostolischen Stuhles und der allgemeinen Concilien in der ganzen katholischen Kirche der in öffentlicher kirchlicher Anerkennung stehende Schrifttext in der Sprache der Kirche. Es ist daher die Authentie der Vulgata durch das Tridentinum nicht neu eingeführt, sondern wie das Dekret ausdrücklich erklärt, nur auf's Neue an's Licht gestellt[1]) und eingeschärft worden[2]). In diesem seit so vielen Jahrhunderten bestehenden kirchlichen Gebrauche der Vulgata, welcher bereits durch Gewohnheitsrecht eine äußere Authenticität constituirte, die nur durch das Tridentinum formell und in Gesetzesform ausgesprochen wurde, ist auch die innere Authenticität dieser Uebersetzung gewährleistet, oder wie das Tridentinum sagt, erprobt. Denn so gewiß die Kirche indefectibel und in Allem, was zur Lehre und Stiftung Christi gehört, unfehlbar ist, weil Christus und der heilige Geist alle Zeit bei ihr sind, so gewiß ist es unmöglich, daß diese Kirche während der längsten Zeit ihres Bestandes nicht nur im täglichen Unterrichte, sondern auch bei ihren feierlichen Lehrentscheidungen und bei allen ihren öffentlichen kirchlichen Akten sich eines Bibeltextes bediente, der nicht das Wort Gottes, so weit es zur Bewahrung des Glaubens und der Moral und zur Erbauung der christlichen Religion nothwendig ist, rein, treu und in einer den Absichten Gottes entsprechenden Form wiedergibt. Dieses also, was bereits durch die katholische Ueberlieferung und das ordentliche Magisterium der Kirche gewiß war, ist durch das Tridentinum auf's Neue bestätigt worden, so daß fortan Niemand mehr im Zweifel sein kann, welcher Bibeltext der kirchlich authentische ist.

Erwägen wir nun noch ferner, daß die Vulgata im Neuen Testament, den Psalmen und deutero-canonischen Büchern (ausgenommen Tobias und Judith) nur eine verbesserte Edition der alten Itala ist, und daß diese in der römischen Kirche,

1) . . . quaenam (ex omnibus latinis editionibus) pro authentica habenda sit, *innotescat* . . .

2) . . . statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est etc.

der Mutter aller Kirche, bis zu den apostolischen Zeiten hinaufragt[1]), so wird deren Ehrwürdigkeit und Autorität noch wesentlich erhöht. Indem das Tridentinum in der Authentisch-Erklärung der Vulgata that, was sich von kirchlichem Standpunkt und nach dem katholischen Traditionsprincip von selbst verstand, hat es zugleich auch vom wissenschaftlich-kritischen Standpunkt aus das Beste erwählt. Denn je länger, um so mehr überzeugt sich die kritische Wissenschaft davon, daß der Vulgatatext der im Ganzen beste und zuverlässigste Text ist, der nicht nur die anderen Uebersetzungen, sondern auch die vorhandenen Urtexte an Richtigkeit und Zuverlässigkeit übertrifft: denn offenbar stunden dem Verfasser der Itala, wie dem heil. Hieronymus weit ältere und bessere Original-Texte[2]) zu Gebot, als die ältesten und besten der uns aufbewahrten Handschriften, wie Aehnliches auch von dem von der Kirche recipirten Septuagintatexte gegenüber der vielfach von jüdischer Polemik beeinflußten Masora gilt. Dazu kommt die besondere Controle der Kirche und jener besondere Beistand der Gnade, der sich bei den Verfassern dieser ehrwürdigen Bibelübersetzung nicht bezweifeln läßt, wenn auch die lateinische Vulgataübersetzung, eben so wenig wie die Septuaginta oder irgend eine andere Uebersetzung, als im eigentlichen Sinne inspirirt betrachtet werden kann. Die Inspiration im eigentlichen Sinne war nur bei der ersten Entstehung der heiligen Schriften nothwendig und wirklich vorhanden; zur Bewahrung der Integrität der einmal entstandenen heiligen Schriften und für die Zuverlässigkeit ihrer Uebertragung in andere Sprachen, insbesondere in die lateinische Kirchensprache, genügt die Aufsicht der vom heiligen Geiste assistirten Kirche[3]); womit jedoch ein besonderer Gnadenbeistand in den alten Uebersetzern selbstverständlich nicht geleugnet wird, vielmehr, wie gesagt, frommer und vernünftiger Weise angenommen werden muß.

Dieses im Allgemeinen über die Natur des Tridentinischen Decretes vorausgesetzt, fragt es sich nun des Näheren, welchen Charakter dieses Decret hat, insbesondere ob und in wie weit es als ein dogmatisches zu betrachten ist. Daß die im katholischen Kanon enthaltenen Schriften ächt und inspirirtes Wort Gottes sind, ist ohne Zweifel eine auf apostolischer Ueberlieferung

1) S. oben S. 843, Note 1.

2) Darauf weist auch die officielle Vorrede der Clementinischen Ausgabe der Vulgata hin, woselbst man auch die Zeugnisse des Alterthums und der späteren Tradition für Hieronymus und seine Uebersetzung, so wie auch für die Itala nachlesen möge. — 3) Vgl. Kaulen a. a. O. S. 53 ff.

beruhende und auch vom Tridentinum förmlich als Dogma erklärte katholische Glaubenswahrheit [1]).

Daß diese heiligen Schriften in der Vulgata nicht nur enthalten, sondern auch mit solcher Treue und Wahrheit in lateinischer Sprache wiedergegeben sind, wie es die erklärte Authenticität der Vulgata voraussetzt, das ist freilich und selbstverständlich keine geoffenbarte Wahrheit, aber es ist ein *factum dogmaticum*. Da nun die Kirche, wie wir später sehen werden, *in factis dogmaticis* unfehlbar ist, so hat auch die Tridentinische Entscheidung bezüglich der Vulgata, so weit sie die Glaubens- und Sittenlehre berührt, nicht etwa blos den Charakter einer Disciplinarvorschrift, sondern eines dogmatischen Decretes [2]).

Wenn wir aber einestheils diesen dogmatischen Charakter des Tridentinischen Decretes festhalten, so dürfen wir anderen Theils demselben keine größere Tragweite geben, als es nach der Absicht der Kirche und der Natur der Sache hat und haben kann.

Nun erklärt das Tridentinum selbst, daß es die Vulgata zunächst zu dem Ende als authentisch erkläre, damit jedermann wisse, auf welchen Schrifttext es selbst seine Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre stütze [3]). Dazu kommt die Analogie seiner Erklärung bezüglich der Schriftauslegung [4]). Es bindet uns nämlich in Auslegung der heiligen Schrift nur in so fern an den die kirchliche Ueberlieferung constatirenden Consens der Väter, als es sich um Sachen des Glaubens und der Sittenlehre handelt, die zur Erbauung der christlichen Lehre

---

1) S. oben §. 70.

2) Judicium Ecclesiae de authentia Vulgatae est judicium infallibile de facto dogmatico, et eatenus assistentia Spiritus Sancti atque per eam infallibilitas in judicando promissa est, *quatenus factum est dogmaticum* h. e. proxime nexum cum conservanda integritate fidei et regulae morum, de quo propterea non secus ac de dogmatibus in se revelatis infallibiliter constare magni interest totius Ecclesiae. Atqui hujusmodi factum est utique editionis Scripturae in publicum catholicae Ecclesiae usum adoptatae conformitas cum archetypo in iis, quae saepe jam diximus, non autem conformitas in minutissimis quibuscunque. *Franzelin* l. c. pag. 492 u. 493.

3) S. oben S. 847, Note 2.

4) Eine Uebersetzung ist ja auch wesentlich eine Auslegung des Uebersetzten. Daher heißt der Uebersetzer, wie der Ausleger — *interpres*. Der Kirche steht es zu, über den Werth einer Schriftübersetzung, weil über die wahre Auslegung der Schrift zu urtheilen. So wie sie aber nur zum Zwecke der Bewahrung des Glaubensdepositums Vollmacht und Unfehlbarkeit besitzt, so erstreckt sich auch nur eben so weit ihr unfehlbares Urtheil bezüglich der Ueber-

dienen[1]). Daraus schließen mit Recht die Theologen, daß wir durch das Tridentinische Decret über die Vulgata bezüglich der Richtigkeit des Textes und der Uebersetzung nur in so fern unfehlbare Glaubensgewißheit besitzen, als derselbe in Sachen des Glaubens und der Sitten zur Erbauung der christlichen Lehre dient und nothwendig ist; daß aber die Kirche in so weit nothwendig unfehlbar sein muß, bedarf keines weiteren Beweises[2]). Keineswegs aber ist dadurch die Möglichkeit von Text-Irrthümern und Uebersetzungsfehlern in solchen Dingen ausgeschlossen, welche die christliche Glaubens- und Sittenlehre nicht berühren[3]).

---

setzung. Nach diesem Gesichtspunkt hat auch die Kirche die Vulgata ausgewählt, weil diese eben den Sinn der Schrift in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre am Zuverlässigsten wiedergibt. Treffend sagt hierüber Kaulen: „Bei Uebersetzung der heiligen Schriften lassen sich verschiedene Zwecke und Veranlassungen zu denselben denken. Es könnte in einem Fall die Absicht zu Grunde liegen, dem Leser das Verhältniß des Inhaltes zu der hebräischen und griechischen Originalform klar zu machen, in einem anderen könnte bezweckt sein, die Kenntniß des gesammten Inhaltes zu verschaffen, in einem dritten könnte es blos darum gehen, den Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten zu vermitteln. Die Erfüllung der ersten Absicht würde dem sprachlichen, die der zweiten dem literarischen, die der dritten dem kirchlichen Bedürfnisse entsprechen, und hiernach wären die Anforderungen zu bemessen, die man an den Uebersetzer stellte. Umgekehrt müssen bei der Auswahl aus vorhandenen Uebersetzungen immer die Zwecke leitend sein, zu denen dieselben sollen verwandt werden. Der Sprachforscher wird diejenige vorziehen, welche den Sinn der einzelnen Ausdrücke möglichst genau darstellt; der Literarhistoriker wählt die, welche die geistige Schönheit der Originale am besten wiederspiegelt; der Religionslehrer endlich muß diejenige auslesen, welche die Glaubens- und Sittenlehren am treuesten und geeignetsten dargestellt hat. Jeder der drei Interessenten aber kann bei seiner Entscheidung von den Mängeln in Bezug auf einen Zweck, den er nicht im Auge hat, absehen." A. a. O. S. 89 u. 90.

1) In rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium.

2) Franzelin führt ihn kurz mit den Worten: Non enim minus verbum humanum traderetur fidelibus pro verbo divino, si editio vel versio simpliciter difformis a libris primitus Deo inspirante scriptis vel etiam certa aliqua classis textuum difformis ab originalibus proponeretur velut Scriptura divina, quam si libri et textus primitus humana tantum ope scripti definirentur esse scripti divinitus. Ergo ad munus idem custodiae depositi infallibile sub assistentia Spiritus Sancti spectat sicut definitio canonis Scripturarum, ita declaratio conformitatis in editione vel versione cum primitivo textu. l. c. p. 459.

3) Im Unterschied von den veritates *per se* sive *propter se* revelatae s. inspiratae, nämlich den Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre, nennt man

Durch die Tridentinische Entscheidung und schon vorher durch die offenkundige Tradition der Kirche steht also dogmatisch fest, daß die Vulgata das Wort Gottes uns in solcher Treue und Wahrheit wieder gibt, daß die Kirche und unter ihrer Leitung die Christen aus ihr die katholische Glaubens- und Sittenlehre mit irrthumsfreier Zuverlässigkeit schöpfen und begründen können. Dazu kommt an zweiter Stelle, daß auch die Vulgata vollkommen geeignet ist, um aus ihr in Gottesdienst und Predigt, Lectüre und Betrachtung alle jene Belehrung und Erbauung schöpfen zu können, die wir aus der heiligen Schrift nach Gottes Absicht schöpfen sollen[1]).

Fragt man noch mehr im Einzelnen, wie weit sich die Garantie der unfehlbaren Kirche bezüglich der Zuverlässigkeit der Vulgata in Sachen des Glaubens und der Moral erstreckt, so ist

a. selbstverständlich vor Allem festzuhalten, daß die Vulgata nicht den mindesten Irrthum gegen die geoffenbarte Wahrheit und die gesammte Glaubens- und Sittenlehre enthält: denn daß in den von der Kirche zu allen Zeiten gebrauchten und von ihr als authentisch vorgeschriebenen Schrifttext auch nur der mindeste Glaubens- oder sittenwidrige Irrthum sich eingeschlichen habe, ist vermöge der göttlichen Assistenz absolut unmöglich; sonst würde uns ja die Kirche, welche von Gott zur Säule und Grundfeste der Wahrheit gesetzt ist, selbst in Irrthum führen. Allein lediglich auf diese Freiheit der Vulgata von Irrthümern gegen die geoffenbarte Wahrheit beschränkt sich sicher die dogmatische Tragweite des Tridentinischen Decretes nicht.

b. Wir müssen vielmehr auch positiv annehmen, daß uns in der Vulgata der heil. Text in solcher Vollständigkeit und Treue geboten ist, daß wir aus derselben in Sachen des Glaubens und der Sittenlehre den wahren und vollen Sinn des Wortes Gottes sicher und genügend erkennen und nachweisen können. Der dogmatische Gebrauch der heiligen Schrift Seitens der Kirche, die Vorschrift, den Vulgatatext und nur ihn in allen öffentlichen kirchlichen Angelegenheiten anzuwenden, und das strenge Verbot, ihn unter irgend einem Vorwande zurückzuweisen, setzt diese

---

solche Wahrheiten *revelatae s. inspiratae per accidens*. Auch sie sind, wie wir §. 69 gesehen haben, Wahrheiten und wichtig zur Belehrung und Erbauung; aber sie sind nicht absolut nothwendig, um den Zweck des Wortes Gottes in der Kirche zu erreichen. Vgl. *Franzelin* l. c. p. 468 sq.

1) Cf. *2 Tim.* 3, 16.

Treue und Zuverlässigkeit der Vulgata in der Wiedergabe des ursprünglichen Textes des göttlichen Wortes nothwendig voraus.

c. Damit wird jedoch eine absolute Vollkommenheit des Textes und der Uebersetzung der Vulgata nicht behauptet, wie dieses Einige in übertriebener Weise angenommen haben [1]). Daß eine solche absolute Imperfektibilität des Vulgatatextes nicht behauptet wird, ergibt sich, abgesehen von der Evidenz einzelner unwesentlicher Unvollkommenheiten und Uebersetzungsfehler, aus der Geschichte der Vulgata und aus den ausdrücklichen Erklärungen ihrer Verfasser und Herausgeber. Die alte Itala enthielt gar manche Unvollkommenheiten, welche vom heil. Hieronymus theilweise verbessert, theilweise aber, weil sie allzu sehr in der kirchlichen Gewohnheit festgewurzelt und anderntheils unschädlich waren, stehen gelassen wurden [2]). Gerade so verfuhr auch der apostolische Stuhl bei der unten näher zu betrachtenden officiellen Bibelausgabe. Es wird ausdrücklich zugegeben, daß man Manches, was an sich hätte verbessert werden können, ganz nach der Maxime des heil. Hieronymus und ohne Zweifel auch seines Auftraggebers des Papstes Damasus, unverändert ließ [3]).

d. Hiernach ist es allerdings möglich und auch wirklich, daß der Urtext, oder auch eine andere Uebersetzung Manches selbst in Punkten, welche die Glaubens- und Sittenlehre berühren, voll-

1) Ihre ausführliche Widerlegung s. bei *Franzelin* l. c. p. 491 ff.

2) Belege bei Kaulen S. 155 ff.

3) Ueber die bei der officiellen Ausgabe der Vulgata unter Clemens VIII. befolgten Grundsätze spricht sich die Vorrede zu derselben also aus: Quamvis in hac bibliorum recognitione in codicibus manuscriptis, Hebraeis Graecisque fontibus et ipsis veterum Patrum commentariis conferendis non mediocre studium adhibitum fuerit, in hac tamen pervulgata Lectione sicut nonnulla consulto mutata, ita etiam alia, quae mutanda videbantur, consulto immutata relicta sunt; tum quod ita faciendum esse ad offensionem populorum vitandam sanctus Hieronymus non semel admonuit: tum quod facile fieri posse credendum est, ut maiores nostri, qui ex Hebraeis et Graecis Latina fecerunt, copiam meliorum et emendatiorum librorum habuerint, quam ii, qui post illorum aetatem ad nos pervenerunt, qui fortasse tam longo tempore identidem describendo minus puri atque integri evaserunt; tum denique, quia sacrae Congregationi amplissimorum Cardinalium aliisque eruditissimis viris ad hoc opus a Sede Apostolica delectis propositum non fuit, novam aliquam editionem cudere, vel antiquum Interpretem ulla ex parte corrigere, vel emendare, sed ipsam veterem ac vulgatam editionem Latinam a mendis veterum librariorum nec non pravarum emendationum erroribus repurgatam suae pristinae integritati ac puritati, quoad eius fieri potuit, restituere, eaque restituta, ut quam emendatissime imprimeretur iuxta Concilii Oecumenici Decretum, pro viribus operam dare.

ständiger oder klarer enthält, als die Vulgata-Uebersetzung. Daher haben zu allen Zeiten unter dem Beifall der Kirche die katholischen Ausleger der heiligen Schriften sowohl der Urtexte als auch anderer Uebersetzungen sich bedient, nicht nur um den Vulgatatext besser zu erklären, sondern auch, um manche, aus dem Vulgatatext nicht oder nicht so klar sich ergebende Beweise für dogmatische Wahrheiten zu führen, wie wir dieses im Verlaufe der Dogmatik an einzelnen Beispielen später sehen werden. Allerdings haben diese Beweise in so fern nicht dieselbe Autorität, wie die aus dem Vulgatatext geführten, als die Lesearten der Originaltexte und anderer Uebersetzungen nicht dieselbe öffentliche Authenticität, wie die Vulgata besitzen.

e. Die Vulgata stimmt mit den uns bekannten besseren Texten fast in allen für Glauben und Moral wichtigen Stellen vollkommen überein. Es gibt jedoch einige dogmatisch wichtige Vulgatatexte, welche wie z. B. das Comma Johanneum (1. Joann. 5, 7.), in vielen guten Handschriften sich nicht finden und daher kritisch beanstandet werden, oder welche wie Ps. 109, 3. im gegenwärtig gebräuchlichen Urtext einen anderen Sinn geben, als die Vulgata-Uebersetzung. Hier kann es sich nun nicht darum fragen, ob der Sinn der fraglichen Vulgatastellen — also z. B. die Trinität oder die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater — dogmatisch wahr und gewiß sei: denn das ist nicht nur durch die Autorität der Kirche über jeden Zweifel erhaben, sondern es können auch die in den fraglichen Stellen enthaltenen Wahrheiten aus anderen absolut unbeanstandeten Stellen der heiligen Schrift vollkommen bewiesen werden; sondern nur das fragt sich, ob solche wegen alter Handschriften beanstandete Vulgata-Stellen oder ob der Sinn der Vulgataübersetzung mit dogmatischer Gewißheit als mit dem wahren Urtext und seinem Sinne übereinstimmend festgehalten werden kann und muß. Für die strengere und bejahende Ansicht, welcher die meisten und angesehensten Theologen beipflichten, sprechen gewichtige Gründe, namentlich die Erklärung des Tridentinum, daß die in der Vulgata enthaltenen Schriften ganz und in allen ihren Theilen als heilige und kanonische angenommen werden müssen, was bezüglich solcher Stellen der Vulgata, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, eine Verwerfung des Vulgata-Textes auszuschließen scheint[1]).

1) Ausführlich vertheidigt diese Meinung Franzelin a. a. O. *Thes. XIX.* Daselbst widerlegt er auch die ohne allen Zweifel verwerfliche Meinung, daß sich die betreffenden Worte: *cum omnibus suis partibus* im Tridentinum nur auf die von den Protestanten verworfenen Theile der heiligen Schrift bezögen.

Andere Theologen glauben die entgegengesetzte verneinende Meinung ohne Verletzung des Tridentinischen Dekretes vertheidigen zu können. Von besonderer praktischer Wichtigkeit ist die Controverse nicht, denn da bezüglich der wenigen hier in Betracht kommenden Stellen für den Text resp. die Lesearт und Uebersetzung der Vulgata fast durchweg auch kritische und wissenschaftliche Gründe geltend gemacht werden können, so haben wir vom Standpunkte der wissenschaftlichen Kritik keine nöthigende Ursache[1]), auf die Beweisstellen der Vulgata zu verzichten, wenn man auch in der Polemik mit Solchen, die sie leugnen, davon zweckmäßiger Weise absehen kann[2]). Um so mehr müssen wir aus theologischen Gründen mit der sententia communis und mit den angesehensten Theologen der Kirche diese Stellen festhalten.

III. Die bisher betrachteten Bestimmungen des Tridentinum beziehen sich auf die seit Jahrhunderten in der Kirche übliche Vulgata; nicht auf eine bestimmte Ausgabe oder Textrecension derselben. Welches der richtige Text der Vulgata sei, das hat das Tridentinische Dekret zunächst der Wissenschaft unter der ordentlichen Aufsicht und Controle der Bischöfe überlassen, indem es gebot, die Vulgata nur in möglichst verbesserter Ausgabe und nur nach Prüfung und Genehmigung des Ordinarius zu drucken[3]). Allein da ein authentischer Text auch eine officielle Ausgabe dieses Textes erheischte, so wurde zu diesem Zwecke schon auf dem Concil selbst eine Commission niedergesetzt, die endgiltige Erledigung der Sache aber dem apostolischen Stuhle überlassen und auch durch die Bemühungen Gregor's XIII., Sixtus' V., Gregors XIV. und Clemens' VIII., unter welch' letzterm die verbesserte Sixtinische Ausgabe der Vulgata[4]) erschien, herbeigeführt.

---

1) Wie starke Gründe z. B. Ps. 109, 3 für die Genuität der Vulgatalesearт und gegen den Masorethischen Text sprechen, hat Kaulen im Kathol. 1865, II, S. 129 ff. gezeigt.

2) Aus diesem Grunde haben wohl die Väter in ihrem Kampf mit den Arianern vielfach von dem bestrittenen Comma Johanneum Umgang genommen.

3) S. synodus . . . decernit et statuit, ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab ordinario.

4) Die Geschichte der Sixtinischen Ausgabe und die Beleuchtung und Widerlegung der deßfallsigen Vorwürfe s. Kaulen §. XIV u. *Perrone*, p. 2, c. 4 de Scr. sacr. solut. diffic. 1mae propos.

Dadurch haben wir nun einen officiellen Text der Vulgata, dieser authentischen lateinischen Edition der heiligen Schrift. An den Tridentinischen Bestimmungen und den von uns auf Grund derselben im Bisherigen dargelegten dogmatischen Grundsätzen wurde durch diese officielle Ausgabe nichts geändert. Es ist dadurch nur die vom Tridentinum geforderte *editio emendatissima* des Vulgatatextes von der kirchlichen Autorität selbst hergestellt und diese Edition officiell vorgeschrieben. Obwohl aber diese Ausgabe sowohl vermöge der Autorität, von der sie ausgegangen, als vermöge der Sorgfalt, womit sie durch die ausgezeichnetsten Männer hergestellt wurde, die größtmögliche Garantie der Richtigkeit und Genauigkeit bietet, so ist dennoch dadurch keine absolute Imperfektibilität dieser Ausgabe behauptet.

§. 74.

Grundsätze der Kirche über die Verbreitung und Lesung der heiligen Schrift, zumal in der Landessprache[1]).

Nur anhangsweise wollen wir hier noch die Grundsätze der Kirche über das Lesen der heiligen Schrift, zumal in der Landessprache, kurz berühren. Dieselben gehören zunächst nicht in das Gebiet der Dogmatik, sondern der Disciplin, wohl aber gründen sie sich auf die dogmatischen Grundsätze über die heilige Schrift. Da die Kirche von Gott verpflichtet und befähigt ist, wie über die Integrität, so über das richtige Verständniß der heiligen Schrift zu wachen, so hat sie mit Recht die Herausgabe von Bibeln und Bibelübersetzungen der Aufsicht und Genehmigung der kirchlichen Oberen unterstellt. Mit Recht hat sie daher auch die s. g. Bibelgesellschaften als schädlich und gefährlich mißbilligt[2]), welche aus den Anhängern der verschiedenartigsten Sekten gebildet, in antikatholischer Tendenz und im Widerspruch mit den Grundsätzen der Kirche, meist von der Kirche nicht genehmigte, mitunter in häretischer Tendenz gefälschte und zugerichtete Bibeln verbreiten[3]). Was die Lesung der heiligen Schrift, sei es in der Ursprache, sei es in der lateinischen, sei es in der Volks-

1) *Perrone*, Loci theol. de s. Script. cap. 5. — *J. B. Malou*, La Lecture de la sainte bible en langue vulgaire, jugée d'après l'Ecriture, la Tradition et la saine raison. Louvain 1846.

2) Vgl. namentl. die Encyklika Leo's XII. v. 8. Mai 1824, die von seinen Nachfolgern wiederholt bestätigt wurde.

3) Näheres bei *Perrone* l. c. prop. 2 (edit. Lovan. 1843, p. 189.)

sprache betrifft, so ist dieselbe nicht, wie die Protestanten nach ihrem Systeme behaupten und behaupten müssen, eine Pflicht oder ein nothwendiges Mittel zur Seligkeit für Alle[1]), wohl aber ist das Studium der Schrift eine Standespflicht für Bischöfe und Geistliche[2]), welche auch vermöge ihres Standes und ihrer Bildung die nothwendigen Vorbedingungen heilsamer Schriftlektüre besitzen. Im Allgemeinen ist das Lesen der Schrift für Solche, die sie im Geiste des Glaubens und der Kirche und mit der dazu erforderlichen Vorbildung lesen, heilsam; schädlich und zum Irrthum und Seelenverderben führend aber für Solche, bei denen diese Vorbedingungen nicht vorhanden sind. Demgemäß untersagt die Kirche ihrer Pflicht gemäß Letzteren die Lesung der heiligen Schrift, Ersteren aber erlaubt sie dieselbe nicht nur, sondern ermuntert sie auch dazu[3]). Ob aber die Lektüre der Schrift zumal in der

---

1) Man hat diese Pflicht und Nothwendigkeit aus denselben Schriftstellen zu rechtfertigen gesucht, woraus man das protestantische Schriftprincip überhaupt rechtfertigen wollte. S. oben S. 782, Note 2 u. S. 833, Note 5. Auch auf Deut. 6, 6 hat man sich berufen, wo aber nicht von der Lesung der Schrift, sondern in sinnbildlicher Weise davon die Rede ist, daß der Israelit das Gesetz stets vor Augen haben soll. Auch auf den Auftrag des Apostels an die Colosser (Col. 4, 16), daß der an sie gerichtete Brief auch in der Kirche zu Laodicäa verlesen werden soll, hat man sich stützen wollen. Selbst das Wort: Suchet und ihr werdet finden, obwohl hier vom Gebete die Rede ist, wird als Beweis für die Schriftlesung im Sinne des protestantischen Schriftprincips geltend gemacht. Sehr leicht war es, Väterstellen anzuführen, worin die Lesung der heiligen Schrift gelobt und empfohlen wird. Katholische Schriftsteller haben Bände mit solchen Stellen gefüllt, wie z. B. der Carmelit Cherubinus a St. Josepho in seinem Apparatus biblicus. Allein dieselben Väter haben auch die katholischen Principien über das Lesen und Verständniß der heiligen Schrift entwickelt und den häretischen Mißbrauch der heiligen Schrift auf's Entschiedenste verurtheilt, den Glauben und das Heil aber nicht an die Schriftlesung, sondern an den gläubigen und liebenden Anschluß an die Kirche geknüpft, nach dem Fides ex auditu *Rom.* 10, 17; qui vos audit, me audite. *Luc.* 10, 16. — Fides tua salvum te fecit, non exercitatio Scripturarum. Fides in regula (d. h. im katholischen Glaubensbekenntnisse) posita est, sagt Tertullian, de praescr. 14. Und Augustin: Homo fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis, nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. *De doctr. christ.* 1, 39. Vgl. auch *Iren.* haer. 3, 4, nr. 2.

2) Seit dem Concil von Hippo v. 393 und Papst Agapet (530) haben darüber Päpste und Concilien unzählige Mal sich ausgesprochen. Vgl. *Perrone* l. c. pag. 203 sq.

3) Nachweise s. bei *Perrone* l c., prop. 2 (p. 214).

Volkssprache im Allgemeinen heilsam oder verderblich und unter welchen Bedingungen sie zu gestatten sei, richtet sich nach den verschiedenen Zeitverhältnissen. Ein Lesen der Schrift ohne jegliche Auswahl, ohne Leitung und Unterricht der Kirche, ohne festen Anschluß an sie, also ein Lesen und Auslegen der heiligen Schrift nach eigenem Sinne ist immer verderblich, ist aus Häresie entsprungen und zur Häresie führend, und so wurde es auch wie schon von dem Apostelfürsten[1]), von den heiligen Vätern[2]) beurtheilt. Für die große Mehrzahl der Christen wird der kirchliche Unterricht stets das Mittel sein, wie die christliche Lehre, so den wesentlichen Inhalt der heiligen Schrift kennen zu lernen. Vieles in der heiligen Schrift wird immer für ungelehrte Leser schwer verständlich und mißverständlich sein; manches, nicht aus Schuld der heiligen Schrift, sondern der menschlichen Gebrechlichkeit, für Jene, die nicht in christlicher Erkenntniß und Tugend befestigt sind, zum Anstoß und Seelenschaden gereichen. Das wird namentlich in Zeiten der Fall sein, wo Häresien herrschen, welche die heilige Schrift zur Verführung des Volkes mißbrauchen, indem sie zugleich mit der Schriftlektüre dem Volke ihre häretischen Auslegungen und Anschauungen beizubringen suchen.

Daher hat mit Recht die Kirche zu Zeiten das Lesen der heiligen Schrift eingeschränkt; so durch die Synode von Toulouse von 1229 gegenüber den Albigensern und Waldensern und für die von diesen Häresien inficirten Gegenden; so dem Protestantismus gegenüber durch die Vorschrift, daß die heilige Schrift nur von solchen gelesen werden soll, welche hiezu von den kirchlichen Oberen für fähig erkannt worden sind[3]).

Darin liegt aber nichts weniger als ein absolutes Verbot des Bibellesens; im Gegentheil hat die Kirche, wie im Alterthum und im Mittelalter[4]), so auch in der neueren Zeit ein

---

1) *2 Petr.* 3, 16. — 2) S. oben §. 66 u. S. 803, Note 2.

3) *Pius IV* in *Regul. IV Indic.*: Cum experimento compertum sit, si sacra Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde, ob hominum temeritatem, detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte judicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii Bibliorum, a catholicis versorum, lectionem vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerint, ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei et pietatis augmentum capere posse. Die Ertheilung dieser Erlaubniß hat Clemens VIII. der Congregation selbst reservirt. Addit. ad reg. IV. Indic. den Text s. bei *Perr.* l. c. pag. 216, nr. 1.

4) Trotz des Mangels an Büchern war im Mittelalter ganz gewiß eine größere und bessere Kenntniß der heiligen Schrift und ihres Inhaltes im

frommes und gläubiges Lesen, sei es der ganzen heiligen Schrift, sei es ausgewählter Theile und Bearbeitungen derselben gefördert, namentlich durch die Genehmigung zahlreicher Bibelübersetzungen in allen Landessprachen[1]); nur muß sie fordern und fordert auch, daß diese Uebersetzungen dem authentischen Texte entsprechen und bei schwierigen Stellen mit Anmerkungen versehen sind, welche dieselben nach dem Glauben der Kirche und dem Consens der Väter genügend erklären, daß endlich diese katholischen Bibelausgaben durch die Kirche geprüft und genehmigt seien: lauter Grundsätze, die sich aus dem Wesen und Zwecke der heiligen Schrift und der Kirche und ihrem gegenseitigen Verhältnisse, sowie aus der Natur der Dinge von selbst ergeben. Diese Grundsätze und diese Verfahrungsweise der Kirche verwerfen und tadeln, ist eben so ungerecht als unkirchlich; entgegengesetzte Grundsätze aufstellen, Zeichen eines häretischen Geistes[2]).

Volke verbreitet, als in der protestantischen Bevölkerung Deutschlands im 19. Jahrhundert. Aber es gab auch längst vor der Reformation fast in allen Sprachen zahlreiche Ausgaben und Drucke der Bibel. In wie vielen Auflagen gute deutsche Bibelübersetzungen vorhanden waren, hat namentl. Kehrein in seinem Werke: Zur Geschichte deutscher Bibelübersetzungen vor Luther. Stuttgart 1851 nachgewiesen.

1) So erschien im Reformationszeitalter mit kirchlicher Genehmigung die deutsche Bibelübersetzung Emser's. Gregor XIII. und Clemens VIII. approbirten die polnische Bibelübersetzung des Jesuiten Wiechio; kirchlich genehmigt ist die 1609 erschienene Douacenser englische Bibelübersetzung. Italienische Bibelübersetzungen erschienen von Malermi, Brucioli, namentlich aber von Martini, Erzbischof von Florenz, welche auf's Neue von Pius VI. durch Breve vom 17. März 1778 empfohlen wurde, worin die Worte vorkommen: Illi (sc. libri sacri) sunt fontes uberrimi, qui cuique patere debent ad hauriendam et morum et doctrinae sanctitatem. S. *Perrone* l. c. p. 216 sq. In welch' ungeheuerer Zahl von Exemplaren in unserer Zeit die vom apostol. Stuhle genehmigte Bibelübersetzung Allioli's in Deutschland und ähnliche approbirte Uebersetzungen der heiligen Schrift in Frankreich und anderen Ländern erschienen sind, ist bekannt.

2) Daher verwarf Clemens XI. durch die Bulle *Unigenitus* folgende Sätze des Jansenisten Quesnellius *Prop. 79.* Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae Scripturae. *Prop. 80.* Lectio sacrae Scripturae est pro omnibus. *Prop. 81.* Obscuritas sancti verbi Dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab ejus lectione. *Prop. 82.* . . . Damnosum est velle christianum ab hac lectione retrahere. *Prop. 83.* Est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari feminis lectione sacrorum librorum. *Prop. 84.* Abripere e christianorum manibus novum testamentum . . . . est illis Christi os obtu-

Nachdem wir nun allseitig gezeigt haben, daß und wie die heilige Schrift zu ihrer Beglaubigung, Erklärung und Ergänzung nach Gottes positiver Anordnung und der Natur der Dinge der lebendigen Ueberlieferung und Autorität der Kirche bedarf, haben wir nun das Wesen der Tradition und des kirchlichen Lehramtes, das wir bereits im Kapitel von der Glaubensregel in den Grundzügen kennen gelernt haben, in den folgenden beiden Kapiteln[1]) näher zu betrachten.

---

rare. *Prop. 85.* Interdicere christianis lectionem sacrae Scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis, et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis. Deßgleichen wurde gegen die Synode von Pistoja die Doctrina perhibens, a lectione sacrarum Scripturarum nonnisi veram impotentiam excusare; subjungens, ultro se prodere obscurationem, quae ex hujusce praecepti neglectu orta est superprimarias veritates religionis von Pius VI. *Prop. 67* der Bulle *Auct. fidei* als *falsa, temeraria, quietis animarum perturbativa, alias in Quesnellio damnata* verworfen.

1) Um nicht den Umfang dieses Bandes zu sehr zu vergrößern, müssen wir dieselben auf den folgenden Band versparen. Derselbe wird so rasch als möglich erscheinen. Zugleich bitten wir, einige leicht bemerkliche Druckfehler und Ungleichheiten der Schreibart, die sich namentlich in der ersten Lieferung finden, zu entschuldigen und zu verbessern; namentlich ist das Comma, das Seite 112, Note 3 im Namen Fronto Ducäus zwischen Haupt- und Beinamen steht, selbstverständlich zu streichen.

208.9
H 365
HEINRICH, J. B. 27230

AUTHOR
Dogmatische Theologie

TITLE
I

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27230